CHR. DUQUOC - E. KÄSEMANN - L. BOFF
W. KASPER - W. PANNENBERG

JESUCRISTO EN LA HISTORIA Y EN LA FE

FUNDACION JUAN MARCH

VERDAD
E
IMAGEN

Fundación Juan March

Este volumen recoge los textos íntegros de las conferencias y comunicaciones de la Semana Internacional de Teología organizada por la Fundación Juan March de Madrid en marzo de 1977, bajo la dirección del profesor Luis Maldonado, con la participación activa de prestigiosos teólogos internacionales de distintas confesiones cristianas y dirigida a los especialistas españoles en cristología y al público universitario en general.

EDICIONES SIGUEME

Fundación Juan March

JESUCRISTO EN LA HISTORIA Y EN LA FE

SEMANA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA

COLABORAN:

L. Maldonado, Director de la Semana
A. Vargas-Machuca, Relator y Editor

PONENCIAS DE:

L. Boff
Ch. Duquoc
E. Käsemann
W. Kasper
W. Pannenberg

PRESENTACIONES DE:

L. M. Armendáriz
M. Fraijó
O. González de Cardedal
J. M. González Ruiz
J. R. Scheifler

COMUNICACIONES DE:

A. Andreu
E. Barón
R. Blázquez
F. de la Calle
A. Fierro
R. Franco
M. Gesteira
J. Gómez Caffarena
J. R. Guerrero
P. León Moreno
J. Lois Fernández
J. Losada
J. A. Pagola
F. Pastor
X. Pikaza
J. M. Rovira Belloso
J. L. Ruiz de la Peña
G. Sánchez Mielgo
A. Torres Queiruga

Fundación Juan March

VERDAD E IMAGEN

50

Fundación Juan March

FJM- Teo -Jes

FUNDACION JUAN MARCH

JESUCRISTO EN LA HISTORIA Y EN LA FE

SEMANA INTERNACIONAL DE TEOLOGIA

Editada por A. Vargas - Machuca

FUNDACION JUAN MARCH
MADRID

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA

Fundación Juan March

La Fundación Juan March no se solidariza necesariamente con las opiniones de los autores cuyas obras publica.

Doscientos ejemplares de esta edición
han sido donados por la Fundación Juan March
a centros culturales y docentes.

© Fundación Juan March 1977
© Ediciones Sígueme 1977
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-7075-072-0 Fundación Juan March
ISBN: 84-301-0711-8 Ediciones Sígueme
Depósito legal: S. 515-1977
Printed in Spain
Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca
Salamanca, 1978

Fundación Juan March

CONTENIDO

Prólogo 11

Presentación: LUIS MALDONADO 13

Participantes 17

I. EL DIOS DE JESUS Y LA CRISIS DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO 21

L. M. ARMENDÁRIZ: Presentación del profesor Duquoc 23

CH. DUQUOC: El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo 39

1. La «crisis de Dios» 40
2. El basamento cristiano de la crisis 42
3. La práctica de Jesús y la iglesia 47

P. LEÓN: El Dios de Jesús. Apuntes para una teología de la religión 51

Introducción: El Dios de Jesús. ¿De qué Jesús? y ¿de qué Dios? 51

1. El Dios de Jesús es Señor. El rostro invisible de Dios 54
2. El Dios de Jesús es Padre. Su rostro lo llevamos dentro 57

R. FRANCO: La falta de una base común y la fe en Dios 60

A. FIERRO: Cristología y «jesuología» 66

J. R. GUERRERO: El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo. Reflexión pastoral 72

1. La crisis de Dios en nuestro tiempo 72
2. El Dios de Jesús 75

J. GÓMEZ CAFFARENA: Creer «después de Auschwitz» 80

Fundación Juan March

II. JESUS, EL ACCESO A LOS ORIGENES 87

J. R. SCHEIFLER: Ernst Käsemann: exegeta, teólogo y hombre 89
Marco bio-bibliográfico 89
Actitud hermenéutica 95
Talante teológico 99
Actitud cristiana 108

E. KÄSEMANN: Jesús, el acceso a los orígenes 111
1. La cruz del Gólgota 114
2. El bautismo de Jesús 118
3. La experiencia pascual 122

F. DE LA CALLE: La experiencia cristiana de Jesús, según el evangelio de Marcos 125
1. Centramiento del problema 125
2. Encuentro como experiencia 126
3. Remodelación del pasado 127
4. Visión del presente 128
5. Conclusiones 129

G. SÁNCHEZ MIELGO: Visión de los orígenes 133
1. Presentación de la obra de Käsemann. Desarrollo. Conclusiones 135
2. Apreciación de la hipótesis de Käsemann 154

III. JESUCRISTO COMO LIBERADOR 163

J. M. GONZÁLEZ RUIZ: Leonardo Boff: un intento de cristología latinoamericana 165

L. BOFF: Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida 175
1. La relevancia del lugar social y de la liberación para la cristología 175
2. Dos niveles de conciencia social y dos correspondientes cristologías de la liberación 178
3. Marcos para una comprensión liberadora del Jesús histórico 187
4. La importancia de una cristología de liberación para la tarea cristológica universal 198

E. BARÓN: El dogma cristológico y la crítica al poder 200

F. PASTOR: La muerte de Cristo como liberación de la ley, según Pablo 206

Fundación Juan March

J. L. Ruiz de la Peña: Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo 212

X. Picaza: Mateo 25, 31-46: cristología y liberación 220

1. Trasfondo religioso 221
2. El mensaje de Jesús 222
3. Interpretación eclesial 224
4. Redacción de Mt 225
5. El problema literario 226
6. Conclusiones: cristología y liberación 227

J. A. Pagola: Recuerdo de Jesucristo y praxis histórica de liberación 229

1. Jesucristo, paradigma de toda praxis histórica conducente a la liberación escatológica 229
2. Falsas referencias a Jesucristo liberador 232
3. El recuerdo de Jesucristo liberador 234

J. Lois Fernández: Condiciones mínimas de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador 238

1. Liberación y Cristo liberador 238
2. Las distintas imágenes de Cristo 239
3. La imposible neutralidad de la cristología 241
4. Condiciones de posibilidad para un encuentro con el Cristo como liberador 243
5. Conclusión 248

IV. JESUCRISTO UNICO Y UNIVERSAL 249

O. González de Cardedal: Walter Kasper 251

1. Las raíces de su teología 252
2. Talante general de su personalidad teológica 255
3. Características de su cristología 257
4. Otros aspectos significativos de su teología 262
5. Biografía 264
6. Bibliografía fundamental 264

W. Kasper: Unicidad y universalidad de Jesucristo 266

1. Planteamiento general del problema 266
2. Planteamiento cristológico del problema 268
3. Planteamiento eclesiológico del problema 271
4. Planteamiento del problema desde el punto de vista de la historia universal y de la escatología 274

Fundación Juan March

Q. ANDREU: Alegato en favor de una cristología como teología del Logos único y universal 280

R. BLÁZQUEZ: Un mensaje con pretensión universal 291

1. La iglesia y la pretensión de absolutez de Jesucristo 291
2. Una tensión insuprimible 292
3. Convicción de fe e hipótesis científica 294
4. La relación entre singularidad y universalidad de Jesús en el interior de una historia abierta 298

J. M. ROVIRA BELLOSO: Jesucristo único y universal 303

1. La preexistencia de la Palabra 304
2. La palabra hace único a Jesús 305
3. El Logos es relación al Padre 306
4. Otra argumentación historicista y alegórica 308
5. Un último argumento 311
6. Cristo universal 312

A. TORRES QUEIRUGA: Jesús «proletario absoluto»: la universalidad por el sufrimiento 316

V. RESURRECCION DE JESUS Y FUTURO DEL HOMBRE 325

M. FRAIJÓ: Introducción al pensamiento teológico de W. Pannenberg 327

1. Datos bibliográficos 327
2. Los comienzos de un programa teológico y sus críticas 328
3. De la evidencia al carácter problemático 331

W. PANNENBERG: La resurrección de Jesús y el futuro del hombre 338

M. GESTEIRA GARZA: La resurrección de Jesús, clave de interpretación de la historia 353

1. Escatología e historia 354
2. La resurrección y su dimensión individual 363

J. LOSADA: Catequesis primera e historia de la pasión. Contribución al estudio histórico de la experiencia de pascua 367

1. El planteamiento del problema 367
2. La catequesis primitiva de la carta 1 Cor 15, 3-5 ... 369
3. La historia de la pasión 372
4. Conclusiones 375

Fundación Juan March

PROLOGO

La Fundación Juan March de Madrid organizó del 21 al 26 de marzo de 1977 una Semana Internacional de Teología sobre el tema «Jesucristo en la historia y en la fe», bajo la dirección del profesor Luis Maldonado, secretario de su departamento de teología.

Es la primera vez que se celebra en España una reunión de más de 30 profesores universitarios de teología, con la participación principal de cinco teólogos extranjeros de reconocido prestigio internacional y la circunstancia de ser dos de ellos luteranos. También hay que recordar que la entidad patrocinadora no depende de la administración pública ni de la iglesia ni de las universidades civiles o eclesiásticas españolas. La suma de estos componentes constituye por sí sola un gran mérito de la Fundación March en favor de la teología española e internacional *.

La Semana estuvo dirigida a los especialistas españoles en cristología y al público universitario de Madrid.

Cada tarde pronunció una conferencia uno de los cinco profesores extranjeros: Ch. Duquoc, E. Käsemann, L. Boff, W. Kasper, W. Pannenberg. La presentación de los conferenciantes estuvo a cargo, respectivamente, de los profesores y teólogos españoles L. M. Armendáriz, J. R. Scheifler, J. M. González Ruiz, O. González de Cardedal y M. Fraijó.

El público, predominantemente joven, rebasó ampliamente el gran salón de actos de la Fundación y una buena parte siguió estas conferencias por circuito cerrado de televisión desde otras dependencias del edificio.

* Para una información valorativa de esta Semana de teología, preferimos remitirnos a las amplias crónicas de María López Vigil, *Jesucristo, nuestra pascua*: Vida Nueva 1.075 (1977) 23-30 y José A. Carro Celada y Miguel Lanzuela Narro, «*Cumbre*» *de teólogos europeos en Madrid.* Semana de teología, patrocinada por la Fundación March: Ecclesia 1.832 (1977) 61-62.

Fundación Juan March

A la mañana siguiente y sobre la misma temática de cada una de estas conferencias se celebraron «mesas redondas» para especialistas en cristología y teología. Participaron activamente 26 profesores y teólogos españoles, pertenecientes a siete facultades de teología y a otros centros teológicos. A estas reuniones asistieron también como invitados otros 30 profesores y estudiosos de teología.

El conferenciante de la tarde anterior hacía un breve resumen de su ponencia. A continuación se leían las *comunicaciones* relativas al tema (que oscilaron entre dos y seis, según los días) y la densa reunión matinal concluía con una discusión entre los conferenciantes, presentadores y comunicantes, que siempre superó las dos horas de duración y a la que se unieron, a veces, algunos de los invitados.

La presente publicación recoge el texto de las conferencias de la tarde y sus respectivas presentaciones y el de las comunicaciones de las sesiones de la mañana. Para no aumentar desmesuradamente la extensión del volumen, no ha sido posible publicar el contenido de las discusiones. Quede aquí constancia del interés y viveza con que se desarrollaron, por la diversidad de opiniones y la altura científica de los participantes.

Las colaboraciones se publican en el mismo orden con que se pronunciaron. Para la justa valoración de las comunicaciones, hay que tener presente que se redactaron sin conocer el *texto* de las conferencias de la tarde, sino solamente el enunciado general del tema, tal como se formula en cada uno de los epígrafes de las cinco secciones de que consta el presente volumen.

Como es usual en publicaciones colectivas, cada autor es responsable de su propia colaboración. Sólo he introducido las modificaciones formales necesarias para dar unidad de presentación al libro y, de acuerdo con L. Boff, algunas correcciones de estilo en el texto de su conferencia, ya que tuvo la gentileza de presentarla en español, a pesar de no ser su idioma materno.

ANTONIO VARGAS-MACHUCA

Madrid, abril 1977.

Fundación Juan March

PRESENTACION

LUIS MALDONADO
Director de la Semana

La Semana Internacional de Teología que ahora iniciamos, ha sido organizada de acuerdo con unos criterios que creo conveniente exponer.

Cuando un equipo de teólogos fuimos invitados por la Fundación March a diseñar las líneas maestras de estas conferencias, pensamos primeramente que sería deseable conseguir una convención lo más internacional posible de especialistas. La internacionalidad la hemos entendido en un sentido geográfico pero también ecuménico. Así entre los conferenciantes están representados diversos continentes y países (Francia, Alemania, Brasil) y también diversas confesiones cristianas. Dos de los ponentes son miembros muy calificados de la iglesia y la teología luteranas (los profesores Käsemann y Pannenberg).

En segundo lugar, creímos conveniente hacer girar la semana en torno a un tema que fuera realmente central dentro de la fe, a saber, el tema de Jesús.

Esto, que puede parecer casi una redundancia tratándose de la fe cristiana, no lo es tanto si nos fijamos en la evolución más reciente de la teología. Efectivamente, en los últimos años de la actualidad católica y también en el último concilio ecuménico, el Vaticano II, sabéis que ha ocupado el centro de la atención otro tema distinto, a saber, el tema de la iglesia.

Se ha dicho que este siglo ha sido, al menos entre los católicos, el siglo de la eclesiología y, en efecto, el Vaticano II puede ser considerado como la culminación y coronación de todo un movimiento eclesiológico. El vértice del concilio fue la gran constitución *Lumen gentium*, constitución dedicada a la iglesia. En ella

Fundación Juan March

se aúnan y convergen los otros documentos conciliares y de ella emanan múltiples incitaciones teórico-prácticas con vistas a la reforma de la iglesia.

El concilio anterior, el Vaticano I, celebrado el siglo pasado, se ocupa del tema de Dios y su revelación. Los movimientos posteriores de la teología católica serían los movimientos bíblicos, litúrgicos, catequéticos.

Podemos, pues, decir que el tema de Jesús, el tema cristológico, no ha ocupado el primer plano del movimiento teológico durante los últimos tiempos y menos aún el de las grandes asambleas conciliares. Los últimos concilios cristológicos se sitúan entre el ocaso de la edad antigua y los albores de la edad media.

Pues bien, he aquí que desde hace muy pocos años, digamos un lustro, se nota un fuerte viraje en la navegación de la teología católica. Uno tras otro, nuestros principales teólogos están publicando sendas cristologías o múltiples ensayos sobre el particular y eso tanto fuera como dentro de España. ¿Por qué este cambio de rumbo tan notable?

Porque la teología sigue cada vez más el paso y el ritmo de la vida. Y en la vida de los creyentes hemos asistido últimamente a un proceso claro y positivo de radicalización. A la hora de replantear y actualizar las grandes verdades de la fe, junto con sus inherentes actitudes más entrañables, se ha visto la necesidad de llegar hasta el fondo, hasta la raíz de toda creencia y doctrina sin detenerse ni quedarse parado en cuestiones intermedias. Entonces aparece inevitablemente el tema de Jesús, pues él es la raíz y el fundamento de la fe.

El proceso de reinterpretación de la fe, que cada época comporta, no puede detenerse ante falsos tabúes ni tolera censuras o cortapisas. Tampoco permite que nada se dé por supuesto ni por sobreentendido ni por obvio en una ingenuidad acrítica. Quizá el silenciamiento de los teólogos y del magisterio a que he aludido o, mejor, su rutinaria transmisión de doctrinas elaboradas siglos ha, responde a estas motivaciones tan poco plausibles.

Pero la vida manda, también en el mundo de los teólogos, que cada vez viven menos aislados en sus gabinetes y cada vez comparten más las búsquedas, las incertidumbres de los demás. Entonces no han tenido más remedio que oír y recoger la pregunta en torno a Jesús, que en medio de la crisis general y radical de nuestro tiempo, vuelven a plantearse tantos y tantos hombres, bien desde la fe, bien desde la no-fe.

Unos intentos de respuesta es lo que pretendemos ofreceros aquí y ahora. Algunos de esos intentos y esas respuestas tienen

Fundación Juan March

ya una cierta solera. Quiero decir que no se han gestado en estos años inmediatamente anteriores. Hay que reconocer que los teólogos protestantes se han adelantado en muchos lustros a los teólogos católicos en lo referente a esta problemática. El profesor Käsemann, que habla mañana, es uno de los representantes más ilustres de esa teología, de esa cristología muy actual, y muy madura y muy sazonada, a la vez.

Los otros conferenciantes pertenecen a las generaciones teológicas que ahora se hallan en plena brega. Abordarán el problema de Jesús en relación con el problema de Dios (Duquoc), en relación con las otras religiones (Kasper), en relación con los actuales movimientos de liberación (Boff) y, finalmente, en relación con el problema de la historia y la utopía (Pannenberg).

De ese modo creo que esta semana va a estar al servicio de una cuestión no sólo central sino también actual, de la máxima actualidad. Ojalá suceda así.

(Presentación de la *Semana Internacional de Teología* en el Salón de Actos de la Fundación Juan March, el día 21 de marzo de 1977).

Fundación Juan March

Fundación Juan March

PARTICIPANTES

Dr. Agustín Andreu Rodrigo, Doctor en Teología Oriental.
Virgen de Aránzazu, 29, 3.º A. Madrid-34.

Dr. Luis M. Armendáriz, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto.
Apartado 432. Bilbao.

Dr. Enrique Barón, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Granada.
Apartado 2.002. Granada.

Dr. Ricardo Blázquez, Profesor en la Facultad de Teología de la Universidad P. de Salamanca.
Plaza de la Fuente, 24. Salamanca.

Dr. Leonardo Boff, Profesor de Teología Sistemática en el Instituto Filosófico-Teológico de Petrópolis.
C. P. 23 25600 Petrópolis, R. J. (Brasil).

Dr. Francisco de la Calle, Profesor de Nuevo Testamento en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid.
Paseo de Juan XXIII, 3. Madrid-3.

Dr. Christian Duquoc, Profesor de Teología en el Instituto Católico de Lyon.
2, Place Gailleton 69002 Lyon (Francia).

Dr. Alfredo Fierro Bardají, Profesor de Teología en el Instituto Universitario de Teología de Madrid.
Parque de la Colina, Bl. D, 3.º E. Madrid-17.

Dr. Manuel Fraijó, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad P. Comillas de Madrid.
C/. Universidad Comillas, 1. Madrid-34.

Dr. Ricardo Franco, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Granada.
Apartado 2.002. Granada.

Fundación Juan March

Dr. Manuel Gesteira Garza, Profesor de Teología Sistemática en la Universidad P. Comillas y en el Estudio Teológico del Seminario de Madrid.
Zurbano, 18, 1.º. Madrid-4.

Dr. José Gómez Caffarena, Profesor de Teología Natural en la Facultad de Filosofía de la Universidad P. Comillas de Madrid.
C/. Universidad Comillas, 7. Madrid-34.

Dr. Olegario González de Cardedal, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad P. de Salamanca.
Universidad Pontificia. Salamanca.

Dr. José María González Ruiz, Doctor en Teología, Escritor.
Alamos, 2, 4.º A. Málaga.

Dr. José Ramón Guerrero, Profesor de Catequética en el Instituto de Pastoral de Madrid.
Ribadavia, 2, 8.º H. Madrid.

Dr. Ernst Käsemann, Profesor Emérito de Nuevo Testamento de la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Tübingen.
Eduard-Haber-Strasse, 13 7400 Tübingen (Rep. Fed. de Alemania).

Dr. Walter Kasper, Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Tübingen.
Liebermeisterstrasse, 12 7400 Tübingen (Rep. Fed. de Alemania).

D. Pedro León Moreno
San Jacinto, 47. Sevilla-10.

D. Julio Lois Fenández, Profesor de Teología Pastoral.
Avda. Palomeras, 250, bajo B. Madrid-31.

Dr. Joaquín Losada, Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de la Universidad P. Comillas de Madrid.
C/. Universidad Comillas, 7. Madrid-34.

Dr. Luis Maldonado Arenas, Profesor de Liturgia en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid, Secretario del Departamento de Teología de la Fundación Juan March, Director de la Semana.
Raimundo Fernández de Villaverde, 9. Madrid-13.

Dr. José Antonio Pagola, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Vitoria).
Seminario Diocesano, Paseo Heriz. San Sebastián.

Fundación Juan March

Dr. Wolfhart Pannenberg, Profesor Ordinario de Teología Sistemática en la Facultad de Teología protestante de la Universidad de Munich.
Schellingstrasse 3/111 8000 München 40 (Rep. Fed. de Alemania).

Dr. Federico Pastor, Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad P. Comillas de Madrid.
C/. Universidad Comillas, 5. Madrid-34.

Dr. Xabier Pikaza, Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad P. de Salamanca.
Avda. de la Merced, 9. Salamanca.

Dr. Josep M. Rovira Belloso, Profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Barcelona (Sección San Paciano).
Bruch, 136, 3.º. Barcelona-9.

Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña, Pofesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos).
Facultad de Teología. Burgos.

D. Gerardo Sánchez Mielgo, Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Valencia (Sección de los PP. Dominicos).
PP. Dominicos. Torrente (Valencia).

D. José Ramón Scheifler, Profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto.
Apartado, 1. Bilbao.

Dr. Andrés Torres Queiruga, Profesor de Teología Fundamental en el Seminario de Santiago de Compostela.
Plaza de la Inmaculada, 5. Santiago de Compostela (La Coruña).

Dr. Antonio Vargas-Machuca, Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad P. Comillas de Madrid.
C/. Universidad Comillas, 7. Madrid-34.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

I

El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo

Presentación

L. M. ARMENDÁRIZ, Presentación del Profesor Duquoc.

Ponencia

CH. DUQUOC, El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo.

Comunicaciones

P. LEÓN, El Dios de Jesús. Apuntes para una teología de la religión.

R. FRANCO, La falta de una base común y la fe en Dios.

A. FIERRO, Cristología y «jesuología».

J. R. GUERRERO, El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo. Reflexión pastoral.

J. GÓMEZ CAFFARENA, Creer «después de Auschwitz».

Fundación Juan March

Fundación Juan March

PRESENTACION DEL PROFESOR DUQUOC

LUIS M. ARMENDÁRIZ

Me cabe el honor de presentar al profesor Christian Duquoc, y de señalar su significación en el ámbito de la cristología actual.

El tiempo que se me asigna sería excesivo para una presentación personal, pero resulta corto para delinear un pensamiento vario y profundo a la vez. Por ello y también para mayor claridad, aunque temiendo simplificarle, voy a limitarme a seguir la que yo juzgo línea dominante de su obra capital: *Cristología. Un ensayo dogmático* [1], haciendo algunas referencias a su producción posterior [2] que, a lo que entiendo, no modifican sustancialmente su perspectiva.

Después de su formación teológica entre los dominicos, a los que pertenece, y de su doctorado en teología en Lyon, de cuya facultad teológica libre es actualmente profesor, el profesor Duquoc estudió en la Escuela Bíblica de Jerusalén (estos conocimientos

1. *Christologie. Essai dogmatique*: I. *L'homme Jésus*, Paris 1968; II. *Le Messie*, Paris 1972. La traducción castellana que seguiremos, y a la que haremos referencia en paréntesis en nuestro mismo texto, es la que apareció también en dos tomos y en las mismas fechas: *Cristología*: I. *El hombre Jesús*, Salamanca 1968; II. *El Mesías*, Salamanca 1972. Posteriormente la obra ha sido editada en un solo volumen bajo el título *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca 1974.

2. La indicaremos en nota a pie de página. Nos referimos, sobre todo, a su libro pequeño, pero muy difundido, *Jésus homme libre*, Paris 1973. Citaremos la traducción castellana: *Jesús, hombre libre*, Salamanca ^{3}1976. Entre su producción cabe señalar, como obras importantes y significativas, *L'église et le progrès*, Paris 1964 y *Ambigüité des théologies de la sécularisation*, Gembloux 1972; traducida al castellano: *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, Bilbao 1974. Es también muy frecuente su preocupación por la cristología en artículos de revistas científicas, sobre todo en: La Vie Spirituelle 108 (1963) 407-419, 707-718; 110 (1964) 19-31, 149-156 y en: Lumière et Vie, que citaremos en la nota siguiente.

Fundación Juan March

bíblicos van a caracterizar su *Cristología*) y ha sido profesor en Canadá y en la facultad de teología protestante de Ginebra.

Estos datos biográficos, al igual que sus numerosos viajes, en particular por América del Sur, patentizan los grandes desplazamientos de su espíritu allí donde la situación cultural de la fe se altera y ocasiona o nuevas teologías (de la muerte de Dios, de la liberación...) o nuevas preguntas a la teología [3].

Un intento audaz y necesario

Hace nueve años hacía su aparición el primer volumen de la cristología del profesor Duquoc, titulado *El hombre Jesús*. Era un gesto de audacia. La cristología dogmática había ido reduciendo su pretensión de totalidad a la vista de la abundancia de materiales que los trabajos de análisis, especialmente los bíblicos, iban acumulando. ¿Quién que no fuese incorregiblemente ingenuo o insoportablemente pretencioso (como decía Duquoc en la introducción a su obra: I, 12), se atrevería a dar coherencia a aquella multiplicidad de saberes parciales y configurar una imagen global de Cristo?

Tal audacia era, sin embargo, un deber de la teología. Los teólogos, aun cuando investigan detalles, tienen unos presupuestos, unas visiones de conjunto de la fe. ¿Por qué no abrir ese trasfondo, exponerlo a los demás y lanzarse a legitimarlo? Así se despejarían prejuicios y se liberaría a sí mismo el teólogo al verse obligado a esa forma radical de libertad que es el pensamiento. (Notemos la aparición del término libertad). ¿Por qué no atreverse además a decir en la iglesia que no basta con referencias pastorales a las teologías de encarnación, cruz, resurrección, sino que hay que hacerlo con una crítica lucidez, tan lejana del inmediatismo como de la abstracción? Y ¿por qué no aventurarse al *mare magnum* de los afanes y conceptos del mundo exterior y decir con ellos lo que Cristo es? ¿Es que el mundo actual está

3. Esta atención a la situación cultural de la fe es la que le ha llevado a colaborar en revistas al estilo de Concilium, por ejemplo, 19 (1966) 269-280; 69 (1971) 321-336; 93 (1974) 333-346 y Lumière et Vie 48 (1960) 63-88; 53 (1961) 21-41; 57 (1962) 81-107; (1963) 73-98; 68 (1964) 59-78; 71 (1965) 55-80; 94 (1969) 51-62; (1971) 110-121; (1976) 67-77. En cuanto a la repercusión de estos movimientos en la iglesia, Duquoc percibe y plantea con gran claridad las tensiones que últimamente vienen estableciendo algunos entre Cristo y Dios, entre Cristo y Jesús (véase *Jesús, hombre libre)* y entre Jesús por un lado y Dios y la iglesia por otro: Concilium 93 (1974) 333-346.

Fundación Juan March

dispuesto a admitir que se diga de un hombre que es Dios? ¿No es precisamente la cultura moderna la gran sospecha de que Dios o está de sobra o no puede convivir con el hombre? Si la cristología acertase a mostrar que en Jesús lo divino, lejos de anular lo humano, lo postula, serviría de ejemplo para toda la reflexión teológica, que se ha de concentrar hoy en esta tarea epocal: «hacer patente que asentar la "humanidad" del hombre no es rechazar la trascendencia, sino por el contrario, significarla» (I, 23).

Esta sensibilidad moderna y las «teologías de la muerte de Dios», que la han asimilado, serán los interlocutores permanentes del profesor Duquoc en ese arduo y noble intento de hacer significativo en nuestros días al Cristo de la fe cristiana.

Un nuevo tipo de cristología

En ese camino que Duquoc se traza no había precursores recientes. Tenía que innovar. La cristología dogmática católica, en particular, venía caracterizándose desde hacía tiempo por su índole *deductiva*. Cristo era visto como Dios que se encarna. El hombre Jesús era considerado a partir de ese descenso de Dios, y su humanidad quedaba ensombrecida por él. Los evangelios eran aducidos, parcial y dislocadamente en confirmación de ese planteamiento. La problemática se centraba en las relaciones entre lo divino y lo humano: cómo un hombre, pero no precisamente Jesús de Nazaret, podía ser Dios. Y el aspecto salvador de Cristo se aplazaba a otro tratado, la soteriología, que venía luego, desgajada, yuxtapuesta, y en categorías abstractas, y específicamente religiosas, de mérito, satisfacción...

Duquoc invierte el planteamiento. Elabora una cristología del *Jesús histórico*. Para ello desempolva el estudio teológico, secularmente olvidado, de sus «misterios», es decir, los eventos concretos de su vida (infancia, tentaciones, predicación...) sin los que su persona es algo abstracto. Analiza luego los títulos cristológicos (profeta, siervo... Hijo de Dios) que le aplican las comunidades primitivas y en los que expresan el impacto que ese Jesús les ha causado y la significación de esa vida para las suyas.

Lo mismo hace con las actitudes de Jesús. Sin tenerlas en cuenta, los títulos cristológicos, y en particular el de Hijo de Dios, se convierten en una abstracción. «La filiación es un término abstracto, independientemente de la manera como esa filiación ha sido *humanamente* vivida por Jesús» (I, 127).

No es sólo una cristología tradicional especulativa la que es vuelta del revés. También la cristología moderna existencial en-

Fundación Juan March

cuentra su réplica en esa conversión a Jesús. El mensaje evangélico estaba viniendo a ser una «ilustración cultural de la significación siempre actual de Dios para el hombre y de sus exigencias sobre él» (I, 139). Si no se centra en Jesús, la cristología se reduce a antropología.

La característica dominante de ese Jesús, reganado para la cristología, consiste, según Duquoc, en lo que llama repetidamente su *antimesianismo* o, empleando un título cristológico, su condición de *siervo*. Si la figura del Mesías evocaba poder, Jesús es un mesías que renuncia a dominar, a resolver los problemas, al milagrismo gratuito. Este es el hilo conductor de los sucesos de su vida. Y su actitud fundamental es la libertad. Libertad frente a la ley, las formas de culto, la noción misma de lo sagrado, los imperativos familiares y tribales, los hábitos y prejuicios sociales, el poder político. Una libertad en todo su modo de vivir, que no es arbitrariedad sino trasparencia de un Dios diferente a como lo imaginamos, y que, al quedar liberado de nuestros prejuicios, libera al hombre[4].

No es posible seguirle aquí en el análisis de los títulos cristológicos que concluye con el de «Hijo de Dios». Ninguno de ellos, reconoce al final, le obliga a abandonar su perspectiva inicial: «solamente respetando la humanidad histórica de Jesús seremos fieles al índice de "trascendencia" que esa humanidad nos revela» (I, 436).

Así se cerraba el primer volumen de la cristología, dejándonos a las puertas del misterio pascual y de su repercusión humanocósmica, pero no sin dar salto a la modernidad y, en un apéndice sobre «la mesianidad de Jesús y la teología contemporánea de la muerte de Dios» abordar lo que significa en un mundo ateo la afirmación de que Jesús es Hijo de Dios. ¿Será el evangelio la buena nueva de que Dios ha muerto, pero no en el sentido tradicional, sino en el de que ha sido abolido, y precisamente por Jesús? ¿De qué Dios se trata: del opresor que recorta la libertad del hombre o de aquél cuya trascendencia no es ante todo la de su omnipotencia, sino la de su amor?

4. Este tema de la libertad, emparentado con el tema de la secularización, hacía ya su aparición en Lumière et Vie (1963) 148-169 y ha sido desarrollado temáticamente en el libro *Jesús, hombre libre*. Este recoge también y de modo más ceñido, buena parte de los temas de la *Cristología*. La dinamización social de ese término, es decir la *liberación* y su referencia al mensaje de Cristo puede verse tratada, además de en esas dos obras, en el artículo *Liberación y salvación en Jesucristo*: Iglesia Viva (1973) 489-497.

Fundación Juan March

Temática que presagia el segundo volumen, menos obligado al análisis bíblico, más libre para una confrontación directa con las preguntas del momento, más expresivo de la visión cristológica personal de Duquoc[5].

Nuevas cuestiones

Cuatro años después de la primera, publicó Duquoc la segunda parte de la cristología, titulada *El Mesías*. Tiempo suficiente para haber escuchado entretanto alabanzas y críticas. El primer volumen fue saludado como un hito de la teología francesa[6]. Tampoco faltaron reservas: se había reducido a dialogar con la teología americana de «la muerte de Dios». Desatendiendo la gran cristología protestante alemana. ¿Cabe montar un libro entero sobre el hombre Jesús, sin haber hablado de la resurrección, que fue la experiencia fontal de las historias evangélicas?[7].

Por eso el segundo volumen comenzó con una defensa viva, elocuente y hasta iterativa (aunque con esas fórmulas sugerentes y cambiantes cuyo secreto posee Duquoc) del enraizamiento del Cristo de la fe en la vida histórica, concreta de Jesús de Nazaret.

Era menester hacerlo por otra razón: de los eventos de Jesús que aún quedaban por considerar, uno de ellos, la muerte, fue un escándalo que requirió al punto una interpretación que lo asimilase. Esta, al mencionar el hecho, resaltaba ante todo su significado, y lo expresaba en fórmulas elocuentes pero inconcretas (murió por nosotros, por cumplir los designios de Dios, por librarnos del pecado...).

El otro evento, la resurrección, si para unos (y por motivos predominantemente apologéticos) era un suceso histórico, no guardaba mucha relación con los anteriores. Era, más bien, la superación de ellos, y sobre todo de la muerte. Para otros, desmi-

5. J. I. González Faus, que había alabado el primer volumen como el mejor de los libros con pretensiones semejantes: Selecciones de Libros 6 (1969) 140-141, reconoce más tarde que «el segundo tomo es claramente superior al primero y uno de los mejores tratados que existan hoy de cristología»: Selecciones de Libros 10 (1973) 518.

6. I. Berten: NRT 90 (1968) 976.

7. *Ibid.*, 980. Toda la recensión de este autor, pp. 976-981, es muy recomendable como análisis detallado del primer volumen de Duquoc. Una visión de conjunto de toda la *Cristología* puede verse en G. Gozzelino: Parole di Vita 19 (1974) 214-224. La segunda parte de la *Cristología* es severamente juzgada por Renwart: NRT 94 (1972) 975-976, sobre todo en lo que concierne a la divinidad de Cristo.

Fundación Juan March

tificada, quedaba absorbida en su significado y éste se reducía a la vitalidad permanente del mensaje de Jesús, a la inagotable actualidad de su causa.

Urgía por ello clarificar, al igual que en el caso de la muerte, la continuidad de esa resurrección con la vida de Jesús e iluminar desde ella su significado. En resumen: no había tan sólo que pensar y trazar la vida de Jesús desde su muerte y resurrección, sino también a la inversa, como en los otros misterios, llenar a éstas de realidad con la vida de Jesús.

Entretanto, en esos cuatro años se habían modificado, en parte, las preguntas teológicas al compás de las nuevas d mandas eclesiales y de las nuevas inquietudes del mundo cultural. La tensión entre Jesús y Dios, que antes pareció decisiva, podía resultar tranquilizante si se advertía la función social, conservadora o progresiva, que ejerce la religión. Discutir la antinomia del hombre frente a Dios, ¿no puede encubrir las contradicciones económicas y políticas de que está tramada la sociedad humana? ¿Es el Cristo que libera de un Dios opresor, el que necesitan los creyentes empeñados en transformar las relaciones entre los hombres?

Estos planteamientos, que Duquoc captó, daban pie a nuevas lecturas, no ya religiosas sino socialmente conservadoras o progresistas, de la muerte de Jesús. Unos veían en ella la glorificación del sufrimiento y de la sumisión; otros, por el contrario, la erigían en cifra de la lucha revolucionaria contra todo destino y toda instancia de poder. Estos nuevos sentidos universales de la muerte de Jesús, ¿estaban en la línea de lo que ella históricamente fue? ¿no aparecían nuevos mesianismos que la querían explotar?

La muerte y la resurrección

No basta con decir que murió. Jesús fue *condenado* a muerte. ¿Por qué? Tampoco basta con aludir en general al pecado o a la maldad de los judíos y la cobardía de los romanos. ¿Qué conflictos concretos provocaron esa muerte? Esta pregunta lleva a Duquoc a reexaminar la vida histórica de Jesús y a afirmar que lo que produjo la antinomia radical de éste con aquéllos mismos que venía a liberar, la quintaesencia de su vida y la causa de su muerte, fue su *combate por la justicia*[8].

8. R. Bergeron, al recensionar el segundo volumen de Duquoc, titula sus páginas *Un Christ pour la justice*: Science et Sprit 25 (1973) 151-156.

Fundación Juan March

Para que este término no quede a su vez expuesto a una ideologización, precisa Duquoc que esa justicia para la que vivió y por la que murió Jesús, no es aquel marco de derechos que sancionan las leyes, sino lo que el derecho intenta: un ideal de relaciones humanas que ninguna ley puede fijar. La ley es necesaria, pero no agota la justicia. Y lo mismo vale, y más aún, de la ley y la justicia de Dios. Su ley no es lo mismo que su alianza. Aquélla establece a la sociedad como regla y a los hombres se les reconoce dentro de los límites de ese derecho legal. La alianza, en cambio, no es un código, sino un estilo, una intención. Si la ley sustituyera a la alianza, sustituiría también a Dios. El cumplimiento de la ley, es decir, la propia justicia, suplantaría la justicia de Dios. Y lo que ésta, que es el móvil de la alianza, pretende es el bien del hombre. Lo más sutil y peligroso de la sustitución de la alianza por la ley es la ruptura que establece entre el honor de Dios, que la ley se precia de tutelar, y el bien del hombre que es lo pretendido por la alianza [9]. La verdadera regla de la justicia es un Dios que no se rige por méritos, sino por amor (II, 318 ss). Este es el fondo del debate que enfrentó tantas veces a Jesús con escribas y fariseos, y en el que se fraguó su muerte.

No murió, pues, Jesús rechazado por Dios, sino eliminado por aquéllos cuyo mundo de valores desmontaba y a los que privaba de poder [10]. No es la cruz de Cristo un conflicto metafísico entre el bien y el mal, sino el fruto de un choque de dos ideas sobre Dios. Y es también la consecuencia de la libertad de Jesús y de su antimesianismo. Su independencia frente a los poderes y ambiciones, y la iniciativa que ha dejado a otros le han privado de todo apoyo (II, 41). Hay que concentrar la atención en Jesús, no en la cruz. «Parece necesario renunciar a la cruz para fijarnos en el Crucificado» (II, 46).

Su muerte resulta así el efecto y la condensación de su vida. Y de esa misma singularidad nace su valor universal: dejar al aire todos los mecanismos perversos de poder civil y religioso,

9. En *Jesús, hombre libre* lleva más lejos esta idea cuando escribe: «El pecado es una elección que consiste en desechar al hombre para encontrarse con Dios»: p. 69.

10. «La voluntad de Dios no es que muera Jesús, sino que Jesús dé testimonio, en este mundo, de la justicia no legal, de la libertad y del amor» (II, 427). En *Jesús, hombre libre* acentúa, como razón de esa condena, la crítica de Jesús a la autoridad de la ley, el desplazamiento que opera del centro de gravedad de la religión, la universalidad de su mesianismo frente al particularismo de Israel, la decepción provocada por su antimesianismo, y la intrusión que su doctrina suponía en la organización social: p. 68 ss.

Fundación Juan March

y exigir que en la historia quepan el inocente, el débil y el profeta que sale por los dos [11].

La resurrección, por su parte, no es el paso a otra vida, ni el símbolo de unas categorías existenciales y sujetivas, sino el rechazo de Dios de aquel otro rechazo de los hombres a su Hijo. La resurrección es la verificación de la fecundidad de la lucha de Jesús por la libertad y la justicia. Y es la inauguración del tiempo de la libertad, en el que cada uno está llamado a realizar, de modo antimesiánico, el reino de los hombres libres. Lo vano no es la lucha por la justicia, sino la injusticia y la muerte. El sentido de la resurrección no es, por ello, tampoco otro que el mismo sentido inmanente a la vida de Jesús (II, 256). Estaba ya incluida en la preferencia que él dio a la justicia sobre su propia vida [12].

Ascensión, parusía

¿Acabará ese gesto señorial de Dios sobre la muerte, eso que Pablo llama el establecimiento de Jesús en poder (Rom 1, 4), con el estilo humilde del mesianismo anterior? ¿Acabará el mesianismo de Cristo con el antimesianismo de Jesús? Es lo que muchos desearían, empezando por los apóstoles: que se imponga definitivamente la justicia y terminen incertidumbres y luchas. Pero, paradójicamente, la resurrección, lejos de suprimir el antimesianismo, lo implanta en la historia.

¿Qué otra cosa es y significa la *ascensión*? Bajo su apariencia de exaltación, es decir, elevación, dominio, supone en realidad la ausencia del Resucitado, su invisibilidad. Quedamos de nuevo remitidos al Jesús histórico (II, 310), y a aquellas condiciones en que se desarrolló su lucha por la justicia; es decir, a nosotros mismos y a nuestro trabajo. La ascensión abre la época en que el único testimonio en favor del Resucitado será la palabra, los actos de los apóstoles y de sus sucesores (II, 309).

Lo mismo proclamará pentecostés: «El señorío de Cristo no se despliega en la exterioridad y en la visibilidad, sino en el poder del Espíritu» *(Ibid.)*.

11. II, 46. Este tema de la muerte de Jesús seguirá interesando a Duquoc hasta nuestros días: cf. nota 20.

12. Otro de los sentidos de esa resurrección, que en *Jesús, hombre libre* resalta como más actual que otros posibles, es que no es la misma la situación definitiva del que construye en la libertad y en el amor que la del que destruye en el odio: p. 90-91.

Fundación Juan March

El reino de Dios llegará por la mediación del hombre que lucha por la justicia. No hay que esperar signos sobrenaturales, ni buscar «signos de los tiempos», ni convertir el cristianismo en una utopía, reverso de la penosa situación presente, para tener así un proyecto concreto de reino [13]. La promesa, que la resurrección encierra, supera por una parte toda utopía, pero por otra remite a actuaciones concretas, cotidianas, indeducibles, de liberación, comunión, felicidad. Signos humanos que «en su autenticidad humana, y no en su valor trascendente, garantizan su capacidad de revelación» (II, 370). No hay líderes carismáticos (II, 357). «Ningún líder carismático podrá sustituir en la historia a la razón y a la práctica de la humanidad (II, 373).

Esta historia antimesiánica está clamando por una verificación decisiva. Ahí sitúa Duquoc la *parusía*, «la vuelta de Cristo para juzgar a vivos y muertos».

También la parusía suele considerarse o, ingenuamente, como un acontecimiento apocalíptico que se calcula y desea para que implante cuanto antes el reino en poder o, cultamente, como una cualidad permanente de la existencia: el trance de alerta y decisión ante el Dios que siempre está llegando como apremio y como perdón. En ambos casos se tiende a suprimir o la condición antimesiánica de la historia o la historia misma.

La parusía, replica Duquoc, no es algo que se retrasa. «Tal retraso solamente ha existido en la subjetividad de los creyentes, apegados obstinadamente a las representaciones apocalípticas» (II, 407). Pero, por otro lado, sí es un acontecimiento que vendrá a dar razón universal a Jesús. «Parusía significa la evidencia para todos del señorío del Crucificado» (II, 415). Será por eso también *juicio*, que favorecerá a los que han preferido la justicia a la vida, y condenará a los otros.

Así entendida, también la parusía queda estrechamente ligada al Jesús histórico y a su causa; es también inmanente a la historia y no extrínseca a ella (II, 416); es el producto de la historia total (II, 418).

Y lo más decisivo que la parusía revelará es la identidad entre la causa de los hombres y la de Dios (II, 419), la «identidad oculta entre la relación con los hombres y la relación con Dios a través de la relación con el mesías» (II, 420).

13. Esta idea de utopía, que no todos compartirán, la defiende Duquoc en II, 368 ss.

Fundación Juan March

La humanidad de Cristo y el humanismo de Dios

Eso nos lleva a la gran pregunta sobre Jesús: esa causa suya, ¿es la de Dios mismo? Sólo en este caso Jesús es el Cristo, y sólo así puede ser su vida paradigma insuperable de humanidad. Una cristología ha de llegar a una afirmación sobre Dios. Pues bien, la parusía será la que revele que el mesianismo de Jesús «era inseparablemente la condición y el contenido de la manifestación de la vida de Dios para nosotros» (II, 425).

Duquoc consignó desde el principio que la relación entre hombre y Dios se ha viciado en nuestros días en oposición: parece que hubiera que elegir entre uno u otro. Y no basta con decir que el Dios de Jesús no es opresor sino padre. La imagen paterna suscita modernamente no pocas sospechas. Duquoc lo sabe y lo plantea en diálogo con Freud (II, 436 ss). «La trascendencia de la paternidad es tan alienante, si no más, que la trascendencia del señorío (II, 429).

Una vez más, y al nivel de esta última sospecha sobre Dios y sobre Cristo, vuelve a ser clarificador el antimesianismo de Jesús. Cuando éste llama Padre a Dios no le aplica una imagen ya existente. «La conciencia filial de Jesús no puede separarse de su palabra profética» (II, 430). Ello quiere decir que la palabra y la conducta de Jesús son las que determinan el contenido de la paternidad de Dios. Cuando Jesús se va con los pequeños y marginados, Dios se define en él como un Dios sin poder ni fuerza (II, 430).

Esto acaba con las sospechas sobre Dios como Padre. Si éste reclamase poder, excitaría en sus hijos la megalomanía del deseo, y éstos pretenderían acabar con el Padre para ser ellos mismos (si es que ser significa poder). Pero, al rechazar la tentación del poder, Jesús reveló a un Padre que emancipa a los hijos y que es grande en la aparente pequeñez del don. Un mesías de poder habría hecho irreconocible a Dios.

Para entender, por tanto, lo que significa que Dios es Padre, y que Jesús es Hijo de Dios, no hay que partir de categorías *a priori*, sino leer esos títulos en la vida y actitudes de Jesús. Esta lógica clara y llena de consecuencias está llevando a la conclusión de que es Jesús quien, de alguna manera, le confiere la paternidad a Dios. Estaríamos en el ápice de una cristología ascendente, en la inversión más radical de la cristología clásica desplegada trinitariamente de arriba abajo.

Fundación Juan March

Singularidad y universalidad de Cristo

Las últimas páginas de la cristología de Duquoc tratan de explicar el otro gran problema cristológico: por qué la historia entera y por qué el mismo Dios han de quedar para siempre definidos desde el hombre Jesús. ¿Por qué todo gira en torno a este hombre que nació de María y fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato? Este es y será el gran escándalo, para ateos y teístas, de la predicación cristiana.

Casi pidiendo excusas vuelve Duquoc, al afrontar este tema, a acogerse al antimesianismo de Jesús. Precisamente porque no quiso fijar autoritativamente ni nuestra conducta ni la historia, sino liberarlas para sí mismas, relativizándolas al mismo tiempo, es por lo que su singularidad tiene un valor universal. Jesús fue una existencia particular, no una esencia humana intemporal que no tendríamos más remedio que copiar y que nos robaría nuestra responsabilidad histórica. Es precisamente esa particularidad suya la que nos libra y nos hace creativos.

Si tal particularidad nos escandaliza es porque siempre deseamos que el Cristo corresponda a nuestras ideas mesiánicas sobre él y encauce la historia en esa dirección que le marcamos. Así hoy tenderíamos a erigirlo en un líder político. Pero con ello no haríamos sino absolutizar la política cuando ésta «no es el lugar del absoluto, sino la razón de lo provisional» (II, 466).

Jesús, al no sustituirnos «es más Dios que en su señorío político» (*Ibid.*). Al haber vivido en una provisionalidad amenazada por la muerte, se convierte en nuestro hermano y libertador. Eso lo hace universal: promete «un porvenir del que en definitiva somos nosotros los creadores. Dios nos ha amado tanto que no ha querido para nosotros otra cosa que nuestra libertad» (II, 467).

Algunas preguntas al profesor Duquoc

Duquoc reconoció abiertamente desde el principio que su obra, siendo un ensayo *dogmático*, y por ello con pretensiones de universalidad (I, 12), era sólo un *ensayo*, por fuerza inconcluso, y hasta deseoso de suscitar otros nuevos, si su punto de vista se revelaba estrecho (I, 24).

Esta modestia desarma algunas críticas a la totalidad de ese proyecto; se convierten, más bien, en alabanzas. Nos hallamos ante una síntesis poderosa en la que cada misterio de Cristo, a la

Fundación Juan March

vez que se vigoriza y perfila, se traba con los demás. La clave de esa síntesis, ese Jesús mártir de la justicia, desentraña su propia vida, el credo de la fe eclesial y la historia del mundo. Da además rostro a las últimas palabras: Dios y Padre. Y todo ello en un lenguaje actual y significativo para todos. Apenas puede aspirar a más una cristología.

Sin embargo, hemos de preguntar si ciertos rasgos característicos de Jesús, ciertas resonancias evangélicas no quedan silenciadas y aun, tal vez, excluidas por la lógica de ese desarrollo. Nos referimos a la lógica que hemos creído descubrir y que hemos ido exponiendo, aun conscientes de que simplificaba la exposición total de Duquoc y dejaba inconsiderados muchos de los complementos, que colateralmente introduce. Voy, con modestia también yo, a precisar algunos de los interrogantes que su cristología levanta.

En medio de la repetida ponderación del don y del perdón, ¿no resulta excesivamente «heroica», si así puede decirse? Habla mucho de los pequeños y marginados pero parece valer casi solamente para los fuertes, los combatientes por la justicia. Llega a veces a parecer que aquéllos son sólo «el material» de esa noble campaña de éstos, con lo que la justicia volvería a valer más que los hombres mismos, en contra de las aseveraciones de Duquoc. ¿Es que los otros, los hacedores de justicia, no han de sentirse también profundamente insolventes, y por ello pequeños y necesitados de perdón y compasión? El «Padrenuestro», espejo del alma de Jesús, ¿encuentra cabida con todos sus sentimientos de alabanza, súplica y abandono en ese esquema de cristología, o éste acoge solamente la *actividad* del hombre que reflejaría el «así como nosotros perdonamos»?

Tal como viene descrita por Duquoc la muerte de Jesús podrían reconocerla como aliada y salvadora aquéllos que mueren por la justicia. Pero, ¿los demás? ¿Es que esa muerte no es también compañera y hermana y amparo de tanta muerte vulgar y sin sentido, y aun de toda muerte, ya que ésta, en sí misma y no sólo por las causas que la producen, es suficientemente angustiosa, empequeñecedora y, en un sentido, «inhumana» como para clamar por un varón de dolores que la haga suya y la entregue al gran misterio, al que al mismo tiempo se atreva a llamar Padre? En tal caso aquellas fórmulas imprecisas, reducidas casi a símbolos («murió por nosotros», «murió para vencer la muerte»...) volverían a resultar sumamente valiosas, junto a las otras que particularizan el haz de coyunturas históricas que provocaron la muerte de Jesús.

Fundación Juan March

La interpretación de los misterios pascuales, de resurrección a parusía, produce a la vez dos sensaciones contrapuestas. Parece como si avanzásemos por un camino cada vez más claro, pero también más estrecho [14]. ¿No se le está marcando al kerygma *una* línea? ¿La cristología joanea, por poner un ejemplo, se halla suficientemente representada? Y se antoja también que son determinadas experiencias del mundo actual (silencio de Dios, eficacia humana...) las que organizan ese discurso. Esta cuota, inevitable en toda actualización teológica, puede ser excesiva.

Por lo que respecta a la elección metódica del Jesús histórico como pauta de la cristología, cabe preguntar si no se rebasan algo los límites de lo posible y lo legítimo. El acierto fundamental de Duquoc es el despliegue sistemático de aquella afirmación básica de la fe cristiana sobre su historicidad y su vinculación radical y permanente a Jesús de Nazaret. Hoy es de nuevo menester que esa fe no pueda ser tachada de mito ni ideología; hay que mostrar, por el contrario, que se funda en una realidad histórica.

Es asimismo perentorio que el kerygma del nuevo testamento se desformalice y encaje interpelaciones y sugerencias de nuestra época. Esta, volcada a la historia y a la transformación de ella, pregunta por un Cristo creador de formas nuevas de convivencia. Descubrirlo en el Cristo tradicional de la fe es el gran intento y el gran mérito de Duquoc. Pero esa legitimación histórica de la fe puede acabar convirtiéndose en la búsqueda y constatación de algo que en su precisión histórica vaya convirtiéndose en fundamento mismo de la fe, en una especie de quinto evangelio, canon de los otros. Tal empresa sería históricamente problemática y religiosamente endeble. ¿Podemos, en efecto, alcanzar certeza histórica sobre todas las motivaciones de Jesús y de los que creyeron en él o le mataron? ¿Podemos fundar ahí algo tan absoluto como es la fe misma? ¿No acabaríamos entregando esa fe, y la vida que ella comporta, en manos de la ciencia histórica y sus vaivenes, en vez de en las de Dios? Más aún, ¿le interesa a la fe llegar a perfilar del todo aquel núcleo histórico para fundarse en él, o prefiere seguir *viviendo* de aquel anuncio original, que llamamos nuevo testamento, en el que se unifican el suceso Jesús, aún reciente, y las interpretaciones de él que, desde el Espíritu de ese Jesús, hicieron sus testigos? No es que Duquoc

14. Esto, y casi con iguales palabras («meternos en un callejón sin salida») lo había previsto honestamente Duquoc al presentar su *Cristología* I, 24.

Fundación Juan March

ignore esta problemática. Al contrario, está siempre alerta para contrapesar con el Cristo de la fe ese Jesús de la historia. Quiero sólo preguntarle si aquel Jesús que él ha creído descubrir no determina *demasiado* su cristología, su interpretación del kerygma, al mismo tiempo que lo ilumina y actualiza.

Ha quedado señalado cómo Duquoc, al insistir en que es Jesús con su conducta el que revela, y de alguna manera constituye la paternidad de Dios, alcanza el punto culminante de una cristología ascendente. A primera vista esta cristología, y la de Duquoc en particular, podría parecer el simple desarrollo de la fórmula del Cristo joaneo: «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). Pero en el evangelio de Juan esta afirmación de Jesús está soportada por la inversa, más continua y característica, de que todo lo ha recibido del Padre, que es éste quien le envía, le encarga lo que tiene que decir... [15]. Es el Padre quien se revela como tal a Jesús y quien provoca la conducta filial de éste y su invocación «Abba». Parece que esta última y decisiva inversión del planteamiento, este paso a una cristología descendente no lo recalca suficientemente Duquoc [16]. No lo tematiza al menos. Pero, sin eso, las afirmaciones sobre Dios en labios de Jesús sonarán a deseos o apuestas a que hay un Dios, que está con él y refrenda su conducta. La cristología, una afirmación definitiva sobre la relación de Dios con Jesús, no quedará fundada.

Cierto que esa revelación del Padre a Jesús no se podrá demostrar directamente. Habrá, en último término, que fiarse de él, captarla en él. Pero se trata de ver dónde se funda *Jesús mismo*, dónde sitúa la razón de su filiación y su lucha por la justicia, cómo formula Jesús mismo una cristología. Yo no acierto a ver que Duquoc haga de ese descenso o con-descendencia de Dios, del que el movimiento ascendente de Jesús es sólo reflujo, el quicio de su cristología. ¿Se contentó con lo dicho al explicar el título de Hijo de Dios (I, 370 n.)? ¿Renunció por temor a no ser seguido, en ese movimiento, por el hombre de hoy? ¿Pensó que lo decisivo no es decir que Jesús viene de Dios sino indicar qué Dios aparece en él, ya que el término Dios es el más expues-

15. Duquoc, que cita la frase antedicha en II, 430 y en *Jesús, hombre libre*, 112, no alude tanto a esa larga y continua serie de textos joaneos «descendentes».

16. I. Berten, *o. c.*, 979 echaba de menos un estudio más preciso de la relación de Jesús al Padre, cuando Duquoc hablaba de la autoridad de Jesús frente a la ley. Ni parece bastar tampoco con lo que dice aludiendo a la oración de Jesús: I, 153 ss.

Fundación Juan March

to a los deseos e intereses de los hombres?[17]. ¿Pensó que lo que importa es una praxis que, al seguir a Jesús, muestre que Dios está ahí y que es así? Todo esto son rasgos que han de caracterizar una cristología moderna. Pero quizá son insuficientes para arraigarla, articularla y justificarla.

Una cuestión parecida podría hacerse a la explicación que ha dado Duquoc de la vinculación definitiva de Dios a la singularidad escandalosa de Jesús. Todo lo que ésta tiene de liberadora de energías humanas y de creadora de historia, puede considerarse como consecuencia fecunda de que Jesús sea el verdadero mesías, pero ¿vale también como razón de que lo sea? ¿no habría que ahondar más en la diferencia con otros mesías paralelos que cabría señalar?

Quiero concluir esta serie de preguntas amistosas, aludiendo a la frase final de la obra del profesor Duquoc: «Dios nos ha amado tanto que no ha querido para nosotros otra cosa que nuestra libertad» (II, 467). Esta frase rotunda, con probables reminiscencias de otra solemne del evangelio de Juan (3, 16) y que, en cualquier caso, parece un resumen del último capítulo y aun de toda la obra de Duquoc, ¿puede dejar aquietado el corazón creyente y el mismo corazón humano?

Cierto que esa soledad es la sensación de muchos momentos de la vida; cierto asimismo que Jesús no ha curado de mesianismos fáciles y que la presencia actual de su Espíritu en el corazón del mundo no podemos esperar se traduzca en signos claros y extraordinarios. También es verdad, como vió agudamente Bonhoeffer, que ese abandono de Dios es un modo profundo y salvador de presencia. Pero, ¿puede esa fórmula sintetizar el mensaje de Cristo y la historia humana? ¿Es ésa la mayor y mejor verdad? Lo más característico y admirable de Jesús, ¿no consistió en la proclamación de que Dios no nos deja solos ni siquiera en esa espléndida soledad de nuestra libertad, sino que, al mismo tiempo que crea esa libertad, la libera de sus fallos y de sus límites? ¿No nos dijo (y nos dice a diario su Espíritu) que lo que Dios nos promete y da es, además de nuestra propia libertad, la suya hecha amor y perdón y, con ella, toda la riqueza de su ser?

Claro que esto supondría situar *de llano* a Cristo y a nuestra libertad en el ámbito de Dios, cosa que no hace del todo esta cristología que, a mi modo de ver, pretender ser más bien crí-

17. «No sabemos nada del Hijo y nada del Padre, si no es mirando a Jesús»: *Jesús, hombre libre*, 112.

Fundación Juan March

tica de esa misma ambientación (aunque sin negarla) y tiene muy en cuenta al mundo secular circundante.

En algunos artículos más recientes el profesor Duquoc ha resaltado esta necesidad de pensar a Cristo en el trasfondo expreso de Dios. Si no, Cristo no vale ni para los ateos que se preguntarán por qué atarse a un hombre de hace veinte siglos, ni para los teístas, que estiman demasiado a Dios como para limitarlo a ese hombre [18].

Ha preguntado asimismo a los teólogos de la liberación, que insisten en las condiciones y conflictos sociales concretos que están en juego en la muerte de Jesús y son desenmascarados por ella, si con eso no se están encerrando en un particularismo que anula el carácter trascendente, misterioso y universal de esa cruz [19]. Son preguntas que el profesor Duquoc ha lanzado en un congreso cristológico celebrado recientemente en Roma y a las que tal vez él mismo quiera aportar su respuesta en este congreso nuestro de Madrid.

18. Concilium 93 (1974) 333-346.

19. *La sapienza della croce oggi, en Atti del Congreso Internationale*, Roma 13-18 Ottobre 1975, Torino 1976, 11-17. Para este tema de la teología de la liberación, que es otro de los polos de la atención teológica de Duquoc, véase también el artículo citado en nota 4.

Fundación Juan March

EL DIOS DE JESUS Y LA CRISIS DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO

CHRISTIAN DUQUOC

Paradójicamente el cristianismo da origen a la crisis de Dios en la época contemporánea. Cierto que no es el único factor de esta crisis, que está vinculada a los efectos ideológicos y simbólicos de la ciencia y la técnica, a las transformaciones económicas y a la democratización que se espera del poder político. Pero estas influencias económicas y culturales no deben inducirnos a subestimar el poder interrogante y a veces subversivo que entraña en la civilización occidental la afirmación central del nuevo testamento; afirmación que, traducida aquí a otro lenguaje, sería: Jesús pone en Dios una dimensión humana.

El filósofo francés M. Merleau-Ponty ha subrayado, tras de otros muchos, el poder subversivo del cristianismo con respecto a toda forma de afirmación del Absoluto:

> La novedad del cristianismo como religión de la muerte de Dios, consiste en rechazar el Dios de los filósofos y anunciar un Dios que asume la condición de hombre. La religión forma parte de la cultura, no como dogma ni aun como creencia, sino como grito. Pero, ¿es que puede ser otra cosa, al menos de modo que tenga consecuencias? Por el hecho de enseñar que la falta del hombre es una dichosa falta, que el mundo sin falta sería menos bueno, y que, en fin, la creación, que hace decaer al ser de su perfección y suficiencia originales, vale, sin embargo, más o es un bien, por todo ello es la negación más resuelta del infinito ideado [1].

Este texto, escrito hace casi cuarenta años, delimita admirablemente el debate que constituye el objeto de nuestra reunión: el Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo.

1. *Sens et Non-Sens, le métaphysique dans l'homme*, Paris 1948, 169.

Fundación Juan March

M. Merleau-Ponty era filósofo. También algunos teólogos han advertido recientemente las incidencias radicales del cristianismo sobre nuestra idea de Dios. Se les ha llamado «teólogos de la muerte de Dios». Para un público no informado, sus proposiciones han resultado escandalosas o poco serias. Pretender que Jesús nos libera de Dios y que él ocasiona un ateísmo original, el ateísmo cristiano, era contrariar demasiado violentamente el sentimiento extendido comúnmente, así entre creyentes como entre incrédulos, de que la causa de Jesús y la de Dios eran idénticas. Esta evidencia, conjugada con la torpeza pedagógica de estos teólogos, ha impedido escuchar la cuestión que ellos se planteaban y que yo transcribiría así: Jesús no se ajusta en modo alguno a la idea común de Dios, fruto de nuestra concepción. Nos libera de Dios, devolviendo todo el espacio a nuestra libertad. En consecuencia, el retroceso de Dios en el mundo moderno, ¿no es el efecto benéfico del evangelio? La muerte de Dios, para el cristiano, pero sólo el cristiano puede decirlo, no es solamente un fenómeno cultural originado por mutaciones económico-científicas, sino que es un movimiento intradivino; Dios se autoaniquila por nosotros, según la fórmula de Th. Altizer.

Por el hecho mismo de estas teologías, no me propongo describir en esta exposición los múltiples agentes que concurren a lo que se llama la crisis de Dios, es decir, no me propongo recoger las tesis expuestas varias veces por los teólogos seculares. Prefiero establecer que el cristianismo provoca un estado de crisis en cuanto a nuestra relación para con Dios.

En un primer momento de mi reflexión evocaré brevemente algunos elementos de esta crisis.

En un segundo momento evocaré su basamento cristiano.

Terminaré esta exposición señalando la práctica de Jesús y de la iglesia.

I. La «crisis de Dios»

Tal como es comúnmente conocido y ordinariamente anunciado, Dios organiza desde el exterior la existencia de los hombres. Es un principio heterónomo. En efecto, por medio de sus representantes, él decide de las normas morales, impone dogmas, significa un orden objetivo al cual debe el hombre someterse sin otro porvenir que el que ha sido trazado en un plan que le trasciende, de modo que está perdido, si de él se desvía.

Fundación Juan March

Este orden objetivo ha sido expresado largo tiempo en Occidente por la mediación social de las iglesias, en particular de la iglesia católica. Prácticamente ellas poseían el saber, orientaban o influían sobre el poder político, definían las relaciones sociales y la moral familiar, estructuraban la vida cotidiana mediante sus imperativos legales. Dios justificaba por su sabiduría y fundaba con su autoridad transcendente esa red ideológica y práctica que sostenía toda opción o decisión tenidas por sanas. Sin duda que la «cristiandad» no ha tenido nunca sino una existencia ideal: las costumbres no se han adecuado jamás a las leyes cristianas. Pero, sin embargo, aquélla existió vigorosamente en el poder efectivo de la iglesia y en las instancias de legitimación que ella controlaba.

Así, antes del fin del siglo XVIII nadie tendría la ocurrencia de producir un sistema científico o racional del mundo sin integrar a Dios en él como clave de bóveda. Imaginar un sistema ético sin Dios parecía escandaloso. Recuérdense las querellas acerca del ateo virtuoso, tesis defendida por Bayle. Kant, que excluye a Dios del sistema de la razón, lo reintroduce como postulado ético a fin de realzar la pregunta: ¿qué puedo yo esperar? Dios garantiza la efectividad de la ecuación entre virtud y felicidad. Pero Kant ha transformado la problemática, puesto que las razones de saber y de actuar hallan, según él, su fundamento último en nuestra libertad. Ella tiene desde ahora un régimen autónomo.

La «modernidad» designa el movimiento por el que los hombres de Occidente repatrían las razones de saber, mandar, actuar y esperar, que habían sido exiladas en la objetividad de Dios. Este movimiento no ha surgido de una teoría o de una ideología previamente constituida, de un programa de secularización planificada, sino que depende del avance tecnológico y científico. La experiencia razonada, dominada y, en fin, cuantificada se manifiesta más eficaz para la transformación del medio ambiental, para la explotación de las riquezas naturales, el retroceso de las plagas epidémicas, la transformación de las relaciones sociales de explotación, que no las instancias religiosas, los preceptos morales o las invocaciones a Dios. Así se produce insensiblemente un desplazamiento de las instancias de legitimación. La reverencia hacia la autoridad revelante, eclesial, es remplazada por una investigación racional de las posibilidades de manipulación del entorno abiertas a los hombres. Poco a poco se instala la convicción de que la última instancia de legitimación no es otra que lo que es científicamente fundado y técnicamente posible.

Fundación Juan March

Las mutaciones que se operan a nivel del saber producen un efecto sobre la estimación del poder. Este es desposeído de su halo sagrado. La reivindicación de democracia se acompasa con el ejercicio participado de la razón en la ciencia y con la movilidad de las relaciones sociales provocada por la industrialización, desbancando las antiguas jerarquías.

Dios pierde poco a poco su función de inteligibilidad del sistema del mundo y de legitimación de las relaciones sociales. Aquí o allá puede garantizar todavía el fundamento último del conjunto, pero su acción creadora o reguladora no produce ninguna heteronomía, puesto que la estructura del sistema es transparente a la razón. Dios se convierte como en el dominio del mundo.

El movimiento aquí descrito es el de la *Aufklärung* o de la *Ilustración*. Este representa el esfuerzo consciente de repatriación al seno de la historia de aquellas normas y leyes que habían sido transferidas a una objetividad imperativa en la divinidad. Poco importa aquí que Dios sea negado o que se le aleje de todo alcance racional. En rigor Dios es aceptable si deja de ser un elemento necesario a la comprensión del sistema del mundo, en una palabra, si se convierte en una opinión, o también si garantiza la autonomía de este sistema contra el imperialismo de las religiones positivas. La autonomía de los hombres en ciencias, en moral, en política, se afirma sobre la base de la ausencia de Dios. A cada uno se le deja el interpretar esta ausencia como la firma de su inexistencia o como una forma distinta de presencia. Sea como fuere, el movimiento salido de la Ilustración no deja de producir sus efectos sociales y culturales.

Resumiendo este primer acercamiento a la crisis, decimos que proviene de la posibilidad real de la humanidad de organizar su destino independientemente de imperativos heterónomos. La Ilustración ha expresado proféticamente lo que hoy es una comprobación banal. Pero el cristianismo está en una situación ambigua con relación a esta crisis.

II. El basamento cristiano de la crisis

El proceso técnico y científico ha sido integrado en un doble registro de interpretación del cristianismo. El primer registro corresponde al período de la Ilustración. El cristianismo fue rechazado aquí en favor de un deísmo no funcional o incluso de un ateísmo, uno y otro garantes de la autonomía de la libertad. El segundo registro se abre con Hegel. Este implica al cristianismo

Fundación Juan March

en la transformación histórica, una vez que la muerte de Dios en Jesús se convierte en símbolo de la afectación de Dios por la historia. Esta vacilación entre dos interpretaciones del cristianismo en cuanto al proceso de secularización, o sea, el rechazo de aquél o la complicidad con él, dan testimonio de su posición ambigua en relación con la objetividad de Dios, concebida como concepto regulador del sistema del mundo o de la historia.

a) En un primer momento el deísmo y el ateísmo aparecieron como liberación con respecto al cristianismo, a causa de la función social reaccionaria desarrollada por este último.

El ateísmo pasional de un barón d'Holbach o de un marqués de Sade demuestra hasta qué punto el movimiento de la Ilustración se opuso al cristianismo en su forma histórica. Por su poder, su moral, sus dogmas, el cristianismo había logrado en la sociedad una función que le hacía el adversario del saber y de la libertad. Luchar en favor del saber o de la libertad era luchar contra la influencia de la iglesia y, para algunos, contra aquél que justificaba la autoridad de la misma, contra Dios, Si la ofensiva se dirigió, sobre todo, contra la dimensión positiva del cristianismo, se debió a que su origen particular confería a leyes singulares una validez universal. Los descubrimientos en geografía y en historia de civilizaciones no occidentales asestaron un golpe a esta pretensión de universalidad. El recurso a un Dios de la razón o, más radicalmente en el ateísmo pasional, el rechazo de Dios —en este caso se trataba de un Dios cristiano— presentaba un fundamento a la reivindicación de creación y de libertad con relación a formas históricas indebidamente alzadas a la altura de normas.

La Biblia se convirtió en un libro particular. Sus opiniones sobre el sistema del mundo ya no gozaron de autoridad. El recurso al empleo universal de la razón puso la condición necesaria para arrancar a la dominación del centrismo de la iglesia y de Cristo la definición del saber, la regulación del poder y la determinación del actuar. De modo que fue la elevación de la positividad cristiana a validez universal, positividad reveladora del Dios objetivo, regulador del saber, del poder y del actuar, lo que desencadenó una reacción vigorosa en favor de un Dios producido por la razón.

Este Dios garantizó por su identidad práctica con las leyes de nuestra razón la autonomía efectiva de nuestro saber, de nuestro poder y nuestro actuar. La Ilustración dirigió el combate contra la intolerancia; un combate presentado por la razón contra la inflación de valor atribuida a ciertos acontecimientos histó-

Fundación Juan March

ricos que habían llegado a ser tan normativos que detenían todo progreso. Nadie ignoraba entonces en qué grado las religiones positivas habían sido fuente de desgracias por su intolerancia. Poco importaba, pues, el Dios de Jesús. Se identificaba con un Dios objetivo que garantizaba sucesos históricos, una positividad legal, moral y cultural, una autoridad universal, justificando así el apego de la sociedad a un estadio arcaico. Si razón y libertad tienen una causa común, es un deber oponerse a la confiscación de la libertad por la universalización de un momento de la historia. Este deber no es teórico sino práctico, puesto que una institución, la iglesia, eterniza un momento histórico, juzgado divino, en una dominación efectiva del saber, del poder y del actuar.

Si la crítica de la Ilustración es justificada, la reconciliación entre el cristianismo y la modernidad pasa por el proceso de la objetividad de Dios. El retorno a la figura histórica de Jesús, con el fin de relativizar los dogmas, fue uno de los elementos del combate que había que llevar a cabo para instaurar la originaria connivencia entre el cristianismo y la libertad, de la cual ya se había hecho defensora la Reforma en otros tiempos.

b) El segundo momento está marcado por el recurso al cristianismo como apoyo a la modernidad y crítica de la objetividad de Dios.

Hegel fue el iniciador del movimiento por el que el cristianismo se presenta como un elemento integrado a la modernidad. Este movimiento presupone el primer momento: el rechazo de una objetividad de Dios, determinada por una figura particular. Hegel se propuso reconciliar la particularidad del cristianismo con el universal. Para ello tomó en serio los símbolos neotestamentarios de la implicación de Dios en la historia. Así, en virtud del símbolo del viernes santo, de la muerte de Dios, Dios es afectado por la historia, y ningún momento de la historia es desde ahora eternizable. Hay que pensar en unidad, y no bajo el dualismo de la Ilustración, la vida divina y el movimiento histórico. Dios está en la historia y la historia en Dios. Jesús es el símbolo concreto de esta unidad dialéctica. No se puede pensar en una objetividad de Dios que pueda ser separada de su histórica subjetividad.

La interpretación de Hegel había de hacer una gran carrera. El cristianismo se convirtió en una anticipación simbólica y práctica de la modernidad. La Ilustración había aislado al cristianismo en la objetividad trascendente arrancándole a la historia porque había sacralizado un momento de la historia. Hegel lo restituyó

Fundación Juan March

a la historia invistiendo en ella sus símbolos y justificando así, por el cristianismo, el movimiento que desemboca en la ausencia de Dios y abriendo un espacio para la autonomía de los hombres. Queda ya establecido el siguiente principio: el cristianismo es la subversión del deísmo o de la objetividad de Dios.

Ernst Bloch es, en mi opinión, el autor que mejor ha destacado este carácter subversivo del cristianismo bíblico. Bloch, marxista en la estela de Marx y Engels, se muestra muy atento al carácter protestatario del cristianismo. Según él, como heredero del profetismo de Israel, el cristianismo es esencialmente un mesianismo. Se orienta hacia un «todavía no» designado simbólicamente por figuras de ensueño: el reino de Dios o la ciudad fraternal. Desde el Exodo este mesianismo ha estructurado el profetismo en Israel, otorgando una voz y una energía a los que están desterrados, despojados, explotados, a aquéllos para quienes el hambre actualmente soportada y las privaciones presentes son el motor de su tensión expectante hacia el porvenir utópico. Jesús ha asumido con originalidad esta orientación.

Jesús, efectivamente, se ha separado del judaísmo de la sinagoga. Porque el judaísmo bíblico estaba atravesado por una corriente distinta del mesianismo profético, por la corriente sacerdotal. Este último, por razones de interés social, no se beneficiaba de la irrupción del «todavía no», que funda la utopía de los explotados y halla expresión en los profetas. Su interés consistía en objetivar la tensión mesiánica de la alianza en la ley y el culto, en alejar a Dios de la historia en una objetividad inmutable, conclusa, cerrando así todo camino a la esperanza por la posición de una perfección fuera de este mundo y fuera de la historia. Al movimiento mesiánico lo vencía, traslandando el paraíso al pasado y situando en el presente la falta y su castigo.

Este judaísmo sacerdotal es lo que ataca Jesús. El destruye las representaciones divinas de la ley y del culto y las reduce a tradiciones humanas. Asume el movimiento mesiánico con sabiduría, no cargándole el riesgo de la destrucción por el exceso prematuro de una revuelta armada, como imaginaban los zelotes, en la esperanza de apresurar la instauración del reino. El se orienta hacia un camino inédito, se identifica con el Hijo del hombre y destrona al Dios objetivo mediante su entrada en el reino, testimoniando así que la esperanza no se cristaliza en un ser acabado, sino que se construye en el mundo. Desde ahora lo escatológico representa lo «posible real». La energía revolucionaria inscrita en el mesianismo se reinvierte en la historia. Ya no es

Fundación Juan March

desviada de su fin en la veneración de la ley, el ejercicio del culto o la ilusión de la mística. Aun cuando esta energía haya sido, por la voluntad de Pablo y la situación histórica, investida en la organización eclesial, confiscando su aspecto revolucionario en provecho de una nueva elaboración sacerdotal y de una nueva objetividad de Dios, gracias a la divinización filial de Jesús, no ha cesado, sin embargo, de alimentar movimientos contestatarios proféticos y mesiánicos hasta el momento en que la infraestructura técnico-científica, el desarrollo de las fuerzas productivas, proporcionan una posibilidad real a la utopía. Sin la energía mesiánica reinvestida en la historia, las condiciones de posibilidad reales no pasarían de condiciones de posibilidad; la transformación de la sociedad no se realizaría.

La objetividad de Dios es, pues, el oponente mayor del mesianismo. Ella sustituye efectivamente la energía del «todavía no» por la perfección ya presente y el acabamiento siempre contemporáneo. Jesús lleva el movimiento mesiánico hasta el extremo de su tensión; al identificarse con el Hijo del hombre, destrona a Dios y restituye a los hombres su historia. Jesús permanece para siempre el héroe ejemplar que ha investido la utopía de la religión en el movimiento de la historia al efecto de una escatología en el seno de la historia. Bloch no duda en ver en él al nuevo Prometeo.

La Ilustración había hecho bien al desposeer a las iglesias de su dominación. La estrategia de ellas no estaba inspirada por el mesianismo evangélico, sino por la objetividad de Dios, privando de todo sentido a nuestra historia y rechazando toda libertad creadora. No tenían razón, bajo su forma deísta, para no ver en el cristianismo más que su aspecto «sacerdotal». Desde entonces la reinversión del cristianismo en la historia, operada desde Hegel y prolongada por E. Bloch hasta su más alto grado de incandescencia, arrebata toda función y todo interés a la objetividad de Dios. Esta última debe su existencia a la incapacidad de los hombres para tomar en su mano su destino.

La crisis contemporánea de Dios, si se comprende la dialéctica que a ella nos ha conducido, no se puede reducir al mero proceso de secularización, sino que por un lado está enraizada en el cristianismo mismo, en la práctica de Jesús.

Fundación Juan March

III. La práctica de Jesús y la iglesia

Si el análisis anteriormente elaborado posee alguna validez, la crisis actual de Dios conjuga dos corrientes: una que proviene de nuestra civilización técnico-científica; otra, procedente del mesianismo de Jesús y que recibe su posibilidad real de la primera. El mesianismo cristiano ha anticipado como en sueño lo que se está cumpliendo a nuestros ojos: el que los hombres construyen un reino de libertad, centelleante con la libertad del «todavía no». El Dios objetivo se ve privado de toda función providencial, puesto que los hombres hacen su historia por medio de su dominio científico-técnico. Se ve igualmente privado de toda función escatológica, porque ella perdura por nuestra ignorancia de las posibilidades reales. La anticipación soñada en el mesianismo del Hijo del hombre, que destrona a Dios, recibe actualmente su verdadera dimensión. Ella se traduce popularmente por el desinterés en el problema de Dios, al no ser Dios ya plausible porque no asume ya ninguna función social. En este ambiente los teólogos se esfuerzan por volver a dar vigor al cristianismo, sin tener que apelar a ninguna clase de objetividad de Dios. La figura de Jesús viene a sustituir al predominio hasta ahora grandemente mayoritario de la representación de Dios.

Sin embargo, los teólogos que ocultan el problema de Dios en nombre de la figura de Jesús, me parece que no responden al problema específico originado por la doble problemática de la Ilustración y de la filosofía de Hegel. Porque, efectivamente, ya no se puede soslayar la cuestión siguiente: ¿es posible emprender una historia de la libertad sobre la base del reconocimiento de Dios?

La respuesta práctica de la Ilustración, que aún se verifica en el desinterés contemporáneo con respecto a Dios, había sido negativa, a menos que Dios no tenga ninguna función en el mundo, más que la de sostenerlo en su devenir libre y autónomo.

La respuesta dogmática del catolicismo del siglo pasado había corroborado la de la Ilustración, al establecer una enemistad radical entre la «revelación» y la modernidad.

La respuesta actual de los teólogos de la «muerte de Dios», por ser fiel a Hegel, es positiva pero al precio de la desaparición del problema de Dios.

La orientación neotestamentaria no está, en mi opinión, representada por ninguna de esas tendencias, porque Jesús reúne

Fundación Juan March

una dialéctica de liberación con un reconocimiento de Dios. Esto es lo que brevemente quisiera evocar.

Jesús invoca a Dios como su Padre. Esta denominación de Dios aparece a muchos como original del cristianismo. No me lo parece. En muchas religiones los fieles llaman Padre a Dios, y así lo hacían los mismos judíos. No es lo original el que Jesús llame Padre a Dios, sino el que lo haga sobre la base de una situación de transgresión de los imperativos de la religión sinagogal.

En efecto, Jesús no opone a los escribas y fariseos una doctrina específica de Dios. Los escribas y fariseos saben que Dios es bueno, misericordioso, que envía su palabra a los hombres para indicarles el camino de la salvación, que da su Espíritu. La doctrina sobre Dios implícita en las parábolas y sentencias de Jesús no es diferente de la de sus contemporáneos judíos.

El debate entre Jesús y sus adversarios no ha gravitado sobre una doctrina acerca de Dios sino sobre una acción. Esta es el movimiento implicado por el anuncio de la buena nueva.

Esta buena nueva se abre por una ruptura de barrera. Jesús derriba prácticamente los símbolos opresivos: enfermedad, posesión, depreciación social, exclusión, pecado, etc.

Enfermedad: la acción de Jesús se acompaña de numerosas curaciones que significan la proximidad del reino de Dios como vida. Posesión: la tiranía del mal agoniza, los hombres respiran, el poder del más fuerte se hunde. Depreciación social: mujeres y niños tienen acceso al reino; pobres, prisioneros, explotados oyen el anuncio del término de su desesperanza. Exclusión: el sistema sinagogal ya no es el regulador. La legalidad que excluye a los pecadores de la esperanza profética no tiene ya la última palabra. El templo, símbolo de la explotación económica en Israel, bajo la cobertura de la ley, pierde sus prerrogativas. Dios está en otra parte. En cuanto a los pecadores, no sólo los recibe Jesús, sino que ellos reciben a Jesús a su mesa. En una palabra, el reino cuya inminencia Jesús anuncia, estalla prácticamente como libertad en una formación social precisa. También choca Jesús con intereses poderosos. Para las costumbres familiares y aldeanas Jesús aparece como un loco. Frente a la fuerza legal Jesús hace de la transgresión del sábado, en favor de la libertad del hombre, el lugar en que honrar a Dios. Es acusado de blasfemo. Frente a la primacía económica Jesús no desempeña el papel del mesías davídico para quien la abundancia material no estaba fundada sobre el don.

Frente al juicio de los sabios el movimiento lanzado por Jesús aparece como diabólico.

Fundación Juan March

Unicamente sobre la base de la acción liberadora de Jesús es posible hablar de su relación para con el Padre. Porque lo original en él no es que invoque a Dios como Padre, sino que le invoque por este nombre sobre la base de acciones de liberación que cuestionan la autoridad reconocida del Dios de Israel. Es en la acción donde Jesús decide que la invocación al Padre alcance una forma nueva. Jesús no dice que Dios es Padre, lo cual no sería original, sino que dice: Dios actúa como quebrantador de toda opresión, incluso la de la religión, y actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios como Padre. Desde luego la imagen utilizada y, en consecuencia, la objetividad de Dios no tienen para él ningún sentido fuera de la acción impulsada.

Esta dialéctica entre la acción y la invocación puede ser destruida de dos maneras. O bien los creyentes destacan la invocación de tal modo que Dios es objetivado y separado de toda acción liberante, proceso que ha conducido a la crisis de la *Aufklärung*, cuyas consecuencias aún soportamos nosotros. O bien los creyentes destacan tanto la acción liberadora, que califican la invocación de momento cultural superado, que no tiene ya significación ninguna para nuestra práctica. Esta es la vía que han elegido los teólogos de la muerte de Dios. Ella había encontrado su expresión más clarividente en la interpretación marxista de E. Bloch.

Una y otra elección abren una crisis, pero de significación radicalmente diferente. La primera preferencia confirma el retorno a la objetividad de Dios, al triunfo del Dios de los filósofos sobre la perspectiva abierta por la cristología. La iglesia está siempre tentada de preferir esta vía, porque ella es la reanudación de los grandes instintos religiosos y las búsquedas racionales.

Tan sólo la segunda preferencia es realmente engendrada por el cristianismo. Porque el cristianismo se cuestiona la objetividad de Dios. Y no cesa de cuestionarla porque esta objetividad tiende a sustraer a Dios de toda implicación histórica de liberación. Pero el cristianismo, sin embargo, no podrá renunciar a la invocación de Dios y aplicarse a la sola inmanencia. La crisis de la objetividad de Dios es una crisis abierta desde ahora e insuperable. Su solución exigiría que prácticamente el cristianismo pueda demostrar que la invocación a Dios entra en la lógica misma de las libertades reivindicadas desde la época de la Ilustración. Esta demostración no depende de una teoría, sino de la manera de ser de las iglesias. Comoquiera que sea, el cristianismo persistirá como factor de crisis mientras nuestra experiencia *(production)* de Dios se haga a manera de objetivación.

Fundación Juan March

Los teólogos de la muerte de Dios tenían razón, pero sólo hasta cierto punto. Ellos ratificaron las exigencias de la Ilustración sobre la autonomía, pero privaron al cristianismo de su poder mesiánico. Evocaron el problema de la libertad en general, olvidando que la libertad se declina en singular. Han omitido que la liberación se realiza en el seno de contradicciones sociales. Han protestado contra la objetividad opresiva de Dios, pero se han olvidado de hacer justicia a la dialéctica existente entre la práctica real de Jesús y su invocación a Dios.

En cuanto a los teólogos de la liberación, han dado la preferencia al poder mesiánico del cristianismo, reasumiendo con vigor el esquema del Exodo y las grandes rebeliones de los profetas contra la explotación. Pero estas teologías se sitúan en general en países en los que la problemática de la Ilustración nunca ha sido mayoritaria. Ellas tienen por adquirida la coincidencia entre el mesianismo y la afirmación de Dios. Por tanto no tienen en cuenta la objeción de E. Bloch, aun cuando intentan desmantelar la organización sacerdotal de ciertas iglesias de esos países. Sobre la base de la confesión bíblica y de su compromiso en la liberación del pueblo, les parece aún evidente que la práctica de Jesús y su invocación al Padre tienen idéntico origen.

Los occidentales vivimos dentro de la crisis. O rechazamos a Dios, o basados en el testimonio de Jesús, afirmamos que tiene una función liberadora y escatológica. Pero sabemos que tal función no es evidente, al verla contradicha por la historia eclesial.

Una de las tareas no solamente de la teología, sino ante todo de la práctica eclesial, consistiría en reconciliar realmente, y no teóricamente, la voluntad de autonomía defendida por la *Aufklärung* y la figura de Dios invocada por Jesús. No está excluido que la voluntad que se manifiesta en política de separar la lucha por la libertad y la lucha por la justicia, y viceversa, no favorezca un planteamiento nuevo de los problemas suscitados en el umbral de la modernidad.

Para concluir diré que la cristología tiene una función importante para la práctica de la iglesia. Si ella consiguiese establecer que en régimen cristiano es normal que Dios esté en crisis, los creyentes dejarían de advertir en la crisis presente una dimensión apocalíptica y destructora de esperanza. La considerarían como el horizonte necesario de su testimonio. Porque allí donde Dios es socialmente evidente y no es objeto de ninguna crisis, es una producción nuestra y no el Dios de Jesús.

(Traducción de E. Martino)

Fundación Juan March

EL DIOS DE JESUS. APUNTES PARA UNA TEOLOGIA DE LA RELIGION

PEDRO LEÓN MORENO

INTRODUCCIÓN

EL DIOS DE JESÚS. ¿DE QUÉ JESÚS? Y ¿DE QUÉ DIOS?

Quizás sea conveniente empezar así, empobreciéndonos de antemano; llegando a lo que nos falta por el desposeimiento de lo que nos sobra; cuestionándonos no metódicamente, sino realmente; tomando como punto de partida lo más auténtico de nosotros; limpiándonos de los presupuestos confusos, erróneos y equívocos, o acertados, pero no vivificados y personalizados. Que así, hasta la verdad es estorbo y peso y opacidad. A esta situación seguramente hacía referencia Jesús con aquella paradoja de «la permanente ceguera de los que ven». Sólo los limpios pueden ver a Dios (Mt 5, 8). Sólo los que pasan por este dolor del desposeimiento, que supone todo proceso de autentificación pueden tener la alegría de la luz. La luz sólo penetra lo transparente, lo auténtico que tanto tiene que ver con la honradez, tanto que es su fundamento. Quizás con estas preguntas llegamos a la desnudez que no camufla nuestra indigencia y nos deja el alma en carne viva, sensible a la «brisa suave» (1 Re 19, 12) del Espíritu de Dios que nos invade irresistiblemente, estremeciendo nuestro espíritu.

El Dios de Jesús; pero ¿de qué Jesús?

¿Del Jesús amorfo, cuyo nombre para nosotros, no es sino un nombre para la ignorancia que tenemos de él?

¿Del Jesús que «sabemos» culturalmente por la ciencia, por el arte, por las ideas, por las costumbres?

Fundación Juan March

¿Del Jesús cosificado en las imágenes y advocaciones, utilizado en los sacramentos para cumplir leyes o para salvarse?

¿Del Jesús tradicional divino, antiencarnado, digno de nuestra compasión en la cruz, más que lleno de compasión hacia nosotros? ¿De un Jesús callado, crucificado, lleno de nuestras palabras, aguantador de nuestros rezos, más que Luz y Palabra de Dios, exigente y prometedora?

¿Del Jesús moderno, socializado, revolucionario, anárquico, domesticado, occidentalizado o romanizado? ¿Del Jesús aburguesado, cuyo título nobiliario puede ser «el divino redentor»?

Si vamos a buscar al Dios de Jesús o mejor, a dejarnos sorprender por el Dios de Jesús, ¿cómo llegamos a quien vivió hace ya dos mil años? ¿Quién nos garantiza la autenticidad de Jesús? Hay que «salvar a Jesús» [1] de todas estas hipotecas para que él nos pueda salvar, para que pueda ser liberador.

Somos muchos los que acusamos y nos hacemos eco de un hondo escepticismo ante una presentación eclesiástica de Jesús, que por una parte lo enjaula en una dogmática que lo hace inasequible al pueblo y por otra lo hace dominable por el pueblo en una praxis religiosa muy distinta y distante de la revelación y del evangelio.

Ciertamente no podemos oponer el Jesús de la iglesia al Jesús del evangelio, pero sí puede levantarse proféticamente la voz contra esa presentación desvirtuada del único Jesús del evangelio, de la iglesia y de los hombres. Antes de echar a volar por las altas esferas de la teología habría que profetizar contra este escándalo que lleva a muchos por derroteros peligrosos de creer tener que dejar a la iglesia para seguir a Jesús y sustituir así al Jesús de la iglesia por el del magisterio infalible de la propia opinión. El gran escándalo que deja a los hombres sin iglesia, sin Jesús, sin Dios [2]. Creemos que no podemos acoger a Jesús rechazando a la iglesia, sino hacer iglesia acogiendo a Jesús. Pero hacer iglesia es también y sobre todo no apagar el Espíritu. Anunciar y denunciar. Herir para curar.

Acoger a Jesús y hacer iglesia *en el Espíritu.* Unicamente el Espíritu nos garantiza al Jesús de la iglesia y del evangelio. Por eso nos deja Jesús como testamento ese don que a él le fue dado sin medida. Precisamente la acción del Espíritu recae fundamental-

1. P. Teilhard de Chardin, *Carta a Augusto Valencia*, reproducida por A. Läpple, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1973, 137.
2. R. Adolfs, *La tumba de Dios*, citado por P. Brugnoli, *El coraje de ser libre*, Madrid 1973, 9.

Fundación Juan March

mente sobre la palabra histórica de Jesús confiada a la iglesia. «La iglesia visible y el Espíritu invisible son las dos dimensiones del don de Jesús a la historia humana. A ellas hay que referirse cuando tratemos de encontrar al Jesús auténtico» [3].

¿Qué Dios buscamos en Jesús?

En Jesús no buscamos ideas sobre Dios. Las ideas de Jesús sobre Dios las podemos interpretar en nuestra clave y a nuestra medida. Las ideas sobre Dios se repiten. Tanto las negativas como las positivas. Ninguna idea sobre Dios se identifica con la realidad personal y misteriosa de Dios. El lenguaje de Jesús de Nazaret es también analógico por ser humano. Nos deja muy distantes de la realidad, en más diferencia que semejanza con ella.

No se trata tampoco de aprovechar la buena prensa del nombre de Jesús para hacer más «aceptable», «más lógico» a Dios. No se trata de aceptar a Dios como precio de la fascinación de Jesús, de su figura comprometida con las aspiraciones comunes de los hombres de justicia y fraternidad. No se trata de colocarle a Jesús nuestro Dios, ese «Dios general» que hemos concebido nosotros de antemano y ahora aceptamos —no obstante, sus interrogantes— en virtud del liderazgo imponente de Jesús.

Jesús no es un maestro gnóstico que viene a revelar al hombre su origen divino. Viene a que experimentemos el señorío o reino del amor de Dios en nosotros. Nos revela ciertamente el nombre de Dios (Jn 17, 14), pero con el poder del Espíritu. Viene a revelarnos nuestra limitación y nuestro pecado con el mismo poder del Espíritu. Pero viene, sobre todo, a presentarnos una alternativa imposible para los hombres pero posible para Dios y realizable con el poder del mismo Espíritu.

Claro está que hay que distinguir entre lo imposible y lo absurdo. Jesús no merma con este poder del Espíritu nuestra condición de hombres, sustituyéndonos. No viene a darnos con este poder facilidades para llegar a Dios sin tener que pasar por el riesgo, por la oscuridad, por el drama de la libertad. No viene a darnos un Dios domesticado, fácil de conocer, mermándole su interioridad para que sea «posible», «razonable», «dominable» por nosotros. Sustituir al hombre o mermar a Dios es absurdo. El Espíritu que nos comunica Jesús, acrecienta nuestras posibilidades pero sin evitar ninguna de ellas; pasando por ellas;

3. O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1975, 555.

Fundación Juan March

humanamente, muy humanamente. Dios se hizo hombre en Jesús para que los hombres fuéramos más humanos, que es el camino de Dios. Las bienaventuranzas son una autobiografía de Jesús, el manifiesto del reino, la invitación a la posibilidad de lo imposible según los hombres. La resurrección es la prueba de la posibilidad de lo más imposible para el hombre: «El Crucificado vive por el poder de Dios» (2 Cor 13, 4).

Jesús, pues, no nos da simples ideas sobre Dios; nos da su Espíritu «que escudriña todas las cosas, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10). Ese Espíritu nos hace posible penetrar en la buena noticia, que es Jesús y que él mismo anuncia. Su Espíritu nos hace «notar» a Dios, que vive la experiencia humana en Jesús. Notar que todavía no es ver, que es la experiencia de la fe. Notar que es percibir la densidad de la presencia de Dios, la potencia suave y fuerte de su amor. Su presencia o señorío de su amor en Jesús, su presencia íntima y circundante en nosotros, su presencia inmanente y trascendente, la presencia de ese Dios que «lo es todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28). Jesús no nos da ideas o conceptos sobre Dios, sino su Espíritu, luz que no vemos pero por la que vemos, «que hace ver sin dejarse ver, que da a conocer sin ser directamente conocido, *como la luz* en la que se ve todo lo visto, *como la concordia* en la que están personalmente presentes todos los que están, sin la que no estarían personalmente cercanos, sino amontonados o superpuestos como cosas, *como el aceite* que permite el giro de todos los mecanismos, sin que sea un objeto constituyente del movimiento... El Espíritu que no tiene palabra propia sino que es "mostración en poder" de la verdad de otra palabra: la del Hijo»[4].

I. El Dios de Jesús es Señor. El rostro invisible de Dios

Ciertamente no podemos acercarnos a Jesús con una idea preconcebida de Dios como si supiéramos quién es Dios mejor que quién es Jesús. Pero por otra parte Jesús es también parte de su pueblo. El Dios de Abrahán, de Isaac, de Moisés es también el Dios de Jesús. Los primeros mandamientos del decálogo son una pauta importante e insustituible para la teología de la religión todavía en ciernes (cf. Ex 20, 2-11). Y la confesión latente

4. *Ibid.*, 559-560.

Fundación Juan March

de todo el antiguo testamento es, sin duda alguna, «Dios es Señor». La expresión «reino de Dios es una formulación abstracta del judaísmo tardío, en vez de la fórmula de profesión: «Dios es Señor» [5]. La fe monoteísta de la Biblia implica este señorío de Dios Señor de los señores y «Dios de los dioses» (Dt 10, 10-17). Precisamente para llevar a cabo la salvación del hombre en este señorío de Dios, aparece el segundo mandamiento del decálogo —suprimido increíblemente en los catecismos que han sustituido la lectura directa de la Biblia largos años: «No te harás imágenes talladas». Porque ninguna imagen tallada en madera, en conceptos o palabras puede expresar a Dios, al Dios vivo. Con este mandamiento se denuncia el poder de enajenación que ejerce la imagen en nosotros [6]. El vacío de Dios suscita en nosotros el deseo de Dios. Y la tentación de representarlo en imágenes, puede dar lugar a que la imagen se interponga, nos conforme y nos impida el encuentro con el Dios viviente. Ahí están calientes todavía las voces proféticas del Libro Santo. Dios, por una parte, es irreductible. El hombre, por otra, tiende a expresar a Dios e identificarlo con la imagen que de él se talla. La imagen de Dios como el rostro humano nunca está concluida. Ninguna imagen se identifica con Dios. Ni siquiera las imágenes y los vestigios que Dios ha dejado en la creación, en el hombre, en Jesús mismo. Porque Dios no se manifiesta como es, sino como el hombre puede comprenderlo. Es el misterio de la *synkatábasis* o condescendencia de Dios, de la que nos hablan los padres.

Hay que padecer la dolorosa experiencia del Dios oculto que no podemos curar fabricando nuevos «becerros de oro», que obedezcan nuestros deseos, aunque éstos sean de que nos precedan en el camino de la vida. No podemos invertir el orden a unos niveles tan radicales; llevar nosotros a Dios en vez de seguirle o de que él nos lleve, pretendiendo que él nos siga. Hay que recordar aquí aquellas acertadas palabras de Voltaire: «Dios creó al hombre a su imagen y semejanza y el hombre le ha pagado con la misma moneda». La religión así es una religión incrédula [7], y renuncia al señorío de Dios, aun con la contrapartida de las «noches oscuras de la fe».

No podemos descansar en la fe. En la fe nos exponemos, a Dios y a la aventura de su reino en esta vida y en la otra. Las imá-

5. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 89.
6. Cf. G. Auzou, *El libro del Exodo*, Madrid 1969, 287-291.
7. Cf. H. Fries, *Religión*, en *Conceptos fundamentales de teología* IV, Madrid 1966, 74-75.

Fundación Juan March

genes de Dios hay que tomarlas como camino, no nos dispensan de creer en el Dios vivo, en el Dios de Jesús. El Espíritu de Jesús nos hace conocer un Dios que relativiza todas las imágenes, todos los ídolos de izquierdas y derechas que nos forjamos. ¡Qué lástima que el segundo mandamiento del decálogo se haya suprimido y no nos esté salvando de la religión incrédula! Porque el poder maléfico es aquel que recibe o toma el nombre de Dios sin serlo. Y esto sucede principalmente en las iglesias.

Toda autoridad que limita a Dios y pretende monopolizarlo y que se apoya en Dios para someter a otros, es un ídolo más que nos tallamos. El principio de autoridad no debe ahogar el fin de la autoridad que es conducir al único Señor, según el único Señor. A la iglesia no se le ha dado otro poder que el de invitar a todos al seguimiento de Jesús reconociendo el único señorío de Dios; poder de dar la vida por esta causa.

Y como dice el mismo santo Tomás, ni los dogmas son el término de nuestra fe, sino lo enunciado en ellos, el misterio del amor de Dios. Todo rostro que se quiere fijar se convierte en máscara y no revela, más bien vela y oculta la propia identidad.

> Se pide a todas las religiones una total y verdadera renuncia a sus esquemas, porque el esquema de Dios exige a él mismo la más alta y dolorosa de las renuncias: la crucifixión de su propio Hijo. La necedad de Dios en la cruz que se proclama como la más sabia sabiduría religiosa de la humanidad, exige también que las religiones admitan la necedad para alcanzar la verdadera sabiduría [8].

Jesús, imagen indiscutible de Dios fue una imagen viva y no tallada y también se nos ha ido. «Os conviene que yo me vaya... El Espíritu de la verdad os irá guiando hacia la verdad completa» (Jn 16, 7.13). El Espíritu de Jesús nos conduce hacia el Señor, pero al Espíritu hay que dejarle sitio. Ya san Justino en el siglo II escribía estas palabras que encuentran contexto adecuado aquí y clarifican lo que venimos exponiendo: «A nosotros los cristianos nos consideran ateos y ateos nos confesamos nosotros, si por Dios se entiende cualquier idea de Dios» [9]. En realidad el misterio de Dios «supera todo conocimiento» (Ef 3, 19). No puede perderse de vista que en la historia de la reflexión cristiana y teológica, siempre ha ocupado un puesto la teología apofática o negativa. Dios es Señor y relativiza todo lo que puede expresarlo. El mismo Jesús es la «imagen de Dios invisible» (Col 1, 15).

8. H. Urs von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium salutis* II-1, 72.
9. San Justino, *Apología* I, 6: PG 336.

FUNDACION JUAN MARCH EX-LIBRIS
Fundación Juan March

«Se acerca la hora o mejor dicho ha llegado, en la que los que dan culto auténtico al Padre lo harán en Espíritu y en verdad... Dios es Espíritu» (Jn 4, 23-24). Y esto es un eco matizado y sublime de aquel diálogo de Moisés con su Dios: «Si no vienes en persona, no nos hagas salir de aquí... Enséñame tu gloria. Y le respondió: Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza y pronunciaré ante ti la palabra Señor, pero mi rostro nadie puede verlo y quedar con vida... Te cubriré con mi palma hasta que haya pasado y cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro, no lo verás» (Ex 33, 12-23).

II. El Dios de Jesús es Padre. Su rostro lo llevamos dentro

El Espíritu de Jesús no sólo nos muestra la invisibilidad del rostro de Dios y nos centra en Dios, como Señor, para liberarnos de otros pseudoabsolutos, no sólo relativiza las verdaderas imágenes del Dios verdadero. Eso es mucho, pero nos deja en la distancia. El Espíritu de Jesús nos acerca invisible, pero experimentalmente a Dios. Así nos libra de la desligación. Nos descubre a nuestro propio rostro que no es isolación, aunque esté todavía cargado de soledad. Nos hace posible aceptar y vivir la religación o religión, que el evangelio llama más exactamente «comunión» (cf. Jn 17). Hace posible que descubramos a Dios desde dentro de nosotros mismos. Nos hace ver que no tenemos una religión, sino que somos fundamentalmente religión. Y más concretamente filialidad. No basta conocer a Dios como absoluto, como divinidad, como Señor, como persona. Nos lo revela como Padre. Pero revelar es descubrir lo que está oculto, no lo que no existe; no es un montar un sistema de ideas. Dios es una realidad; la máxima. Seguramente se basa en esto Teilhard cuando dice que los místicos son los más realistas de los hombres. Dios es una realidad «fundamental»; por eso nos hace bucear en nosotros mismos: «El reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 21). No se nos cuelga a Dios en nuestra temblorosa impotencia para aferrarnos a él por temor, nos hace sentirnos nacer de él: «No se nos ha dado el espíritu de temor, sino el espíritu de hijos que nos hace clamar *Abba*» (Rom 8, 15-16). Como acertadamente escribe Zubiri, «el hombre *consiste* en estar viniendo de Dios» [10]. El

10. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1963, 337.

Fundación Juan March

Espíritu al revelarnos quiénes somos nos hace descubrir en nuestro hombre interior al Padre. Jesús explicita con el nombre de Padre el misterioso nombre de Yahvé: «A mí corresponde el ser, yo soy el fondo de ti mismo, de todo posible yo humano, yo soy el principio de la humanidad y de todo el mundo» [11].

El Espíritu nos revela las últimas consecuencias de la creación: la paternidad. A este propósito me han sorprendido unas páginas de Unamuno, de las que entresaco algunas líneas. Hace él exégesis del texto de Pablo Ef 3, 14-19, y dice: «Y este hombre de dentro se encuentra en su patria, en la patria de su niñez, con su sentimiento —y más que sentimiento con su esencia filial— al sentirse hijo y descubrir al Padre. O sea, sentir en sí al Padre... [12]. Y cita a continuación a Juan Hessen en su libro titulado *Filialidad de Dios*: «Debería, por eso, quedar bien en claro que es siempre y cada vez el niño quien en nosotros cree. Como el ver es una función de la vista, así el creer es una función del sentido infantil. Hay tanta potencia de creer en nosotros, cuanta infantilidad tengamos». Y sigue Unamuno más adelante: «¿Es la filialidad, que llevamos en las entrañas, la que nos descubre la paternidad o más bien la paternidad de nuestras entrañas la que nos descubre nuestra filialidad? El niño es padre del hombre, ha cantado para siempre Wordsworth, pero ¿no es el sentimiento de paternidad, de perpetuidad hacia el porvenir el que nos revela el sentimiento de filialidad, de perpetuidad hacia el pasado? ¿no hay acaso un sentido oscuro de perpetuidad hacia el pasado, de preexistencia o sobre-existencia?» [13].

Pero esta situación de niñez o filialidad, que no es una actitud moral, sino nuestra misma realidad, nos lleva como de la mano al problema radical de Dios, fundamento de la fe y del ateísmo en el hombre, y nos abre además una perspectiva escatológica.

Somos ateos en la medida que no hemos alcanzado la filialidad, en cuanto que estamos en un éxodo, naciendo todavía. Jesús nos anuncia este nacimiento de lo alto, que nos va sacando de la confusión y de la personalidad, hacia el encuentro con el tú donde se cumple la persona o nos vamos cumpliendo como personas. Nos ha revelado nuestro rostro humano y cambiante, dándonos pista y apremio —esperanza— hacia el rostro de Dios.

En este sentido fundamental, Dios es en Jesús liberador: *yaša'* que con el prefijo abreviado de *Yahweh* compone el nombre

11. M. Machovec, *Jesús para ateos*, Salamanca ²1977, 68.
12. Miguel de Unamuno, *Cómo se hace una novela*, Madrid 1971, 178-181.
13. *Ibid.*, 180.

Fundación Juan March

de Jesús (y^{e}hôšua', yēšûa') significa dar espacio, liberar, dar éxito o salida. En una palabra, explica esta realidad del «nacimiento» en el que existimos. Esta es la religión que no ata, sino que desata, que libera, que nos echa a andar. Una religión que nos hace avanzar siempre en la comunión. Esto es seguir a Jesús, que va siempre delante de nosotros como «Primogénito entre muchos hermanos». Dios en Jesús quiere vivir la experiencia humana a todos los niveles, la experiencia religiosa en el hombre. Descubre así al hombre sus posibilidades; todas, pero especialmente esta fundamental posibilidad religiosa de la existencia humana. El reino de Dios es semejante a la semilla, a la levadura. Jesús ha venido a cumplir en nosotros el nacimiento del «hombre de Dios». Y nos plantea el problema de Dios, haciéndonos descubrir que estamos implantados en él. Así nos lleva también como de la mano al horizonte escatológico, desde las ultimidades del hombre interior a las ultimidades del futuro del hombre. Nos hace descubrir que «somos futuro» (L. Boros), que «el universo mismo no es un estado, sino un proceso» (Teilhard).

El rostro de Dios para nosotros hay que vislumbrarlo en una perspectiva escatológica. «Sólo el horizonte del futuro confiere a la realidad su auténtica dimensión» (Ernst Bloch).

Jesús está entre la creación y la resurrección, afiliándonos al Padre. Nos promete el rostro de Dios en la medida que nos vamos configurando como hijos. Meintras se cumple este período de gestación en la historia, estamos desterrados en la oscuridad. «Vivimos ausentes del Señor» (2 Cor 5, 6). El rostro de Dios para nosotros es como el rostro de la madre para el hijo que está todavía en su seno. Estamos rodeados y abarcados por Dios. El es «lo más íntimo de nuestra intimidad», pero no podemos verlo. Estamos tan apegados a Dios que no lo vemos. Tenemos que crecer como hijos hasta nacer, para encontrar el rostro paterno-materno de Dios. «La humanidad entera sigue lanzando un gemido universal, se estremece en los dolores de su parto... incluso nosotros que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos a la espera de la plena condición de hijos» (Rom 8, 22-23). «Y de hecho la humanidad otea impaciente, aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios» (Rom 8, 19). Y es que somos infinitamente más hijos de lo que sabemos. ¡El Dios de Jesús...!

> Busquemos como buscan los que han de encontrar. Y encontremos como encuentran los que han de seguir buscando. Porque se ha dicho que el hombre que llega al final no hace más que empezar.
>
> San Agustín

Fundación Juan March

LA FALTA DE UNA BASE COMUN Y LA FE EN DIOS

RICARDO FRANCO

Muchos teólogos experimentan hoy un malestar comparable al que se tiene en un barco viejo, cuando faltan manos para tapar las nuevas vías de agua que se abren por todas partes.

Una de las causas de esta desazón, aunque no sea la principal, es el crecimiento idefinido de la literatura sobre temas teológicos. Concretamente sobre el problema de Dios aparecen en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* del año 1950 solamente 24 títulos. En la misma revista el año 1975 son ya 123 los títulos sobre el mismo tema, sin contar los que se refieren al problema trinitario. En el *Elenchus Bibliographicus Biblicus* del año 1952, que corresponde a los años 1950 a 1952, aparecen 10 títulos sobre el Dios del antiguo testamento y ninguno sobre el del nuevo. En la misma bibliografía del año 1974, el último publicado, son 39 los títulos sobre el Dios del antiguo testamento y 48 para el mismo tema en el nuevo testamento.

No es naturalmente la abundancia de títulos lo que desazona al teólogo, sino más bien el convencimiento de que a esa inflación de títulos no corresponde precisamente un aumento de la fe en Dios. La proporción, si es que existe, es más bien inversa. En todo caso es posible que haya un crecimiento en la convicción personal y una disminución cuantitativa o extensiva de la fe en una mayoría, a pesar del carácter tranquilizante que algunas encuestas puedan ofrecer.

Pero quizá la razón fundamental de este malestar venga de la impresión de sentirse atacado por todas partes a la vez: desde la historia, la fenomenología y la filosofía de la religión, desde las nuevas corrientes de la filosofía analítica del lenguaje, desde la filosofía de las ciencias, desde la sociología, la psicología, etc. Y el teólogo no puede aspirar a ser especialista en todos estos campos. Tiene que resignarse a ser un perpetuo diletante en la mayoría de ellos, o tiene conscientemente que renunciar a enfrentarse con

Fundación Juan March

problemas, que sabe que son importantes, con la conciencia de haber dejado a la espalda enemigos peligrosos.

Tal vez la última causa de este malestar se pueda expresar con una sola palabra: pluralismo. Un pluralismo que para ser aún más plural es pluralismo a muchos niveles. Con relación al problema de Dios este pluralismo nos interesa sobre todo por la pérdida que implica de una base común, de la que poder partir para un discurso de alguna manera racional sobre la existencia de Dios.

La pérdida de esta base común tiene también dos niveles por lo menos: uno que podríamos llamar macroscópico, a nivel de masas y otro más restringido.

El primero ha sido analizado desde un punto de vista sociológico por Peter Berger, que lo interpreta como un rompimiento de las estructuras de credibilidad [1]. El complejo fenómeno que se caracteriza como «secularización» tiene que tener también causas complejas. Pero nota P. Berger, con razón, que hay una que ha sido poco acentuada y que es decisiva para explicar el nacimiento de la conciencia secularizada: la pluralización de los mundos sociales. La iglesia ha perdido su papel de definidora única de realidad y, desde entonces, prescindiendo de las razones que han llevado a eso, es difícil mantener o establecer un nuevo monopolio en la definición de realidad. Nuestra situación se caracteriza, más bien, por un mercado de visiones del mundo, que compiten entre sí. En esta situación —presupuesto el papel de la sociedad como creadora o al menos estructuradora de realidad— es muy difícil mantener cualquier certeza que vaya más allá de las necesidades meramente empíricas de la sociedad o del individuo. Pero la religión esencialmente se apoya sobre realidades metaempíricas y por eso la situación pluralista es secularizante por sí misma y hunde a la religión en una crisis de credibilidad.

Esta situación lleva a una considerable mayoría a atenerse a lo inmediatamente verificable o a lo inmediatamente práctico; es decir, lleva a un positivismo y pragmatismo populares y consecuentemente a una indiferencia radical con relación a todo aquello que supera los límites de este positivismo y de este pragmatismo, acentuados por el continuo bombardeo de la propaganda consumística. No solamente la fe en Dios, sino cualquier valor supraindividual es puesto en contingencia [2].

1. P. L. Berger, *A Sociological View of the Secularization in Theology*: JourScStRel 6 (1967) 3-16. Sobre la formación de los mundos sociales véase: P. L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 13-50.
2. V. Gardavsky, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, 220 ss.

Fundación Juan March

Es claro, por tanto, que esta actitud no ofrece ningún punto de partida para una predicación de la fe en Dios, ni siquiera para una propedéutica sobre el problema de su existencia. Aun en el supuesto de que Dios exista no les interesa. «Si Dios existe, allá él», sería la traducción al castellano de un conocido slogan, que puede resumir la actitud fundamental de esta mentalidad con relación al problema de Dios.

El análisis del progreso del nihilismo en los últimos cien años lleva a la misma conclusión en las clases intelectuales. El nihilismo tiene una larga historia en Occidente. Se hace consciente en Nietzsche, aunque éste no lo haya llevado hasta las últimas consecuencias. Hermann Rauschning ha hecho el análisis del progreso del nihilismo en los últimos cien años y distingue tres estadios:

1. Hacia finales del siglo pasado la negación nihilista de un orden objetivo de sentido y de valor fue vivida como la liberación de una última atadura arbitraria, como el desencadenamiento de las fuerzas creadoras del hombre. La expansión ilimitada de lo humano.

2. La segunda generación había tenido en la pimera guerra mundial la experiencia de la irrealidad de la existencia individual. Por eso se esfuerza en salir del sinsentido de la existencia individual de cada uno hacia una totalidad donante de sentido. En lugar de la fe en un autodesarrollo sin trabas del individuo, sucede la voluntad de creer en un ser objetivo y donante de sentido, que existe en las grandes colectividades: en el estado, el pueblo, la clase revolucionaria. La segunda generación no vive ya la felicidad de la liberación, sino la felicidad de la obligación, de la subordinación, de la oblación del propio yo.

3. La tercera generación vive la desilusión de lo colectivo: Estado, raza, nación son recipientes vacíos de una vida extinguida. En cuanto al hombre no solamente renuncia a preguntarse por un sentido o un valor objetivos, sino que renuncia incluso a establecerlos por su propia libertad y autodeterminación. Se ha alcanzado el último estadio del nihilismo. El hombre es lo más irreal de todo lo irreal y vive únicamente a empujones, sin cohesión interna, en momentos, en *quanta* de querer y de sentir, sin consecuencias, sin vinculación, sin duración. Para este hombre, que en gran parte es el hombre actual, en cuanto se puede hablar de un hombre actual, no tiene objeto el discutir, ni el refutar [3].

3. *Masken und Metamorphosen des Nihilismus*; citado por W. Müller-Lauter, *Zarathustras Schatten hat lange Beine*, en *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, ed. por J. Salaquarda, Berlin 1971, 91.

Fundación Juan March

A partir de estas ruinas sin cimientos es difícil poder construir algo que tenga de alguna manera cohesión.

La consecuencia lógica es la pérdida de interés en la búsqueda de una certeza última. El instalarse en la mera provisionalidad de las hipótesis de trabajo sería la única actitud posible.

Frente a esta situación, las nuevas tendencias de la teología parecen demasiado eruditas para hacer frente a la crisis de estructuras de credibilidad en la masa, o demasiado optimistas en su intento de explicación de la totalidad.

Así la nueva hermenéutica, con todos sus valores profundamente humanos y sin poder negar que de alguna manera tiene que estar presente en cualquier intento de renovación teológica, ll va sin duda a un punto de vista privilegiado, desde el que es posible comprenderlo todo y perdonar las limitaciones de las antiguas explicaciones e incluso las limitaciones inevitables de la propia comprensión. Esto lleva a la superación de todo dogmatismo y en este sentido está muy de acuerdo con la moderna tendencia de pensar. Pero parece que lleva únicamente a la aceptación de un modo formal de comprensión de la realidad, en su mediación lingüística sobre todo, que difícilmente ofrece, más allá de esta comprensión de relatividad de toda comprensión, una base común de acuerdo. Y sobre todo, no plantea de forma explícita el problema de la certeza, ni siquiera el problema de la verdad. Difícilmente puede ofrecer así una base común de acuerdo para la reedificación del edificio teológico, sin recaer, de una forma o de otra más o menos clara, en un subjetivismo fideísta.

Una tendencia que pretende ser más objetiva y, en este sentido con más posibilidades de intersubjetividad, la tenemos en la nueva interpretación de la historia de W. Pannenberg. Tiene el mérito de poner en cuestión la interpretación científica como interpretación de la totalidad del fenómeno y, sobre todo, de acentuar el carácter irreductible a generalizaciones del fenómeno histórico, en su singularidad initerable. A pesar de la legitimidad de esta consideración, el instalarse en los huecos de la explicación científica puede dejar siempre la duda de que se recurre, de una manera más refinada, a un Dios *Lückenbüsser*.

Muchas soluciones nuevas se resienten de la antigua crisis de autoridad provocada por la Ilustración. A consecuencia de ella todo el peso de la reconstrucción del contenido de la tradición recae sobre la subjetividad creyente. A ésta se le plantea entonces el problema de la intersubjetividad, en el sentido de comunicación de contenidos de alguna manera «objetivos». Se olvida con frecuencia que sólo la sociedad puede dar acento de realidad

Fundación Juan March

a las construcciones de la subjetividad. Por eso, tal vez de forma instintiva, algunos movimientos nuevos recurren a la subjetividad comunitaria, pero de alguna manera desligada de la tradición, que ha perdido su credibilidad[4]. ¿Estaríamos así en el segundo paso del nihilismo descrito más arriba? La crisis de la conciencia de iglesia sería el paso siguiente hacia el nihilismo absoluto. Así llevaría solamente un paso de retraso con relación a la evolución del nihilismo filosófico.

En la búsqueda de un camino positivo para salir del problema planteado por la pérdida de una base común, se podría pensar en partir de los pocos valores, que aún tienen vigencia en nuestro mundo: «tolerancia, respeto por la autonomía de los demás y un cierto altruismo». Pero esto está en vigor solamente en las democracias occidentales y en todo caso constituye una base demasiado exigua para edificar sobre ella una respuesta válida al problema de Dios.

La forma de presentarse el problema en la actualidad, sobre todo en el positivismo y pragmatismo populares, obliga a plantear el problema en términos por una parte muy simples y por otra con una cierta base en la experiencia inmediata y, a ser posible, en la experiencia de cada día.

Un intento en esta dirección, que conscientemente prescinde de toda antropología filosófica, es el del sociólogo ya citado P. Berger en su obra *Rumor de ángeles*. En ningún momento pretende hacer un argumento sobre la existencia de Dios, sino simplemente indicar las señales de trascendencia, que están implicadas en las acciones más corrientes y, aparentemente, menos transcendentes de la vida humana: la inclinación al orden, el juego, el humor, la esperanza e incluso lo que él llama «el argumento de la condenación», más que la inclinación positiva hacía la justicia[5]. Esto último coincide de alguna manera con lo que M. Horkheimer expresa «como la esperanza de que la injusticia no ha de tener la última palabra»[6].

Otro camino sería el descubrimiento de la experiencia religiosa, como experiencia irreductible a otras experiencias y con su juego de lenguaje propio. Aunque el concepto de religión se ha hecho tan problemático, se puede decir que la crítica barthiana

4. Cf. F. Refoulé, *Orientations nouvelles de la théologie en France*: Le Supplement (Mai 1973) 135 ss.

5. P. L. Berger, *Rumor de ángeles*, Barcelona 1975, 96 ss.

6. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970 (trad. cast. *La añoranza de lo completamente otro*, en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976).

Fundación Juan March

de la religión y las teorías del cristianismo arreligioso, que tienen su origen en D. Bonhoeffer, han pasado ya. Y lo mismo se puede decir de la creencia en la muerte de la religión. Dentro del marco general de la experiencia religiosa, la experiencia cristiana sería un caso especial.

El tomar el fenómeno religioso en toda su amplitud como punto de partida sería de alguna manera volver a la *praeparatio evangelica* de los padres. Ellos se veían de hecho confrontados con una pluralidad de religiones, cosa que no ha vuelto a suceder en la cristiandad después de Constantino. En este sentido su situación era también plural. Con lo que no se veían confrontados era con una crítica radical de lo religioso. Esta crítica —y pienso en primer lugar en la crítica proveniente de la filosofía analítica del lenguaje— pone de manifiesto el carácter en última instancia opcional, pero también ineludiblemente opcional, de las explicaciones últimas de lo que llamamos realidad. Lo que queda en última instancia es hacer ver que el buscar una explicación de sentido a la totalidad es una opción al menos tan razonable como el desistir de buscarla y, en segundo lugar, que el buscar una explicación en una realidad trascendente es también razonable, al menos tanto como el pretender buscar una explicación inmanente, que sea exhaustiva. Esto es lo que ha expresado con bastante claridad, desde el punto de vista del análisis del lenguaje, A. Jeffner[7], y de una manera más existencial V. Gardavsky cuando confiesa que el no creer en Dios es hoy en día más absurdo que el creer, pero a pesar de todo él opta por no creer[8].

7. *The Study of Religious Language*, London 1972, 120 ss.
8. *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, 260.

Fundación Juan March

CRISTOLOGIA Y «JESUOLOGIA»

ALFREDO FIERRO

1. Para no ser mera amplificación del dogma o de la catequesis, la teología ha de constituirse como discurso a la vez confesional y crítico. Por su carácter confesional está ligada a una profesión de fe, y se distingue tanto de la filosofía cuanto de la ciencia y de la teoría de la religión. Por su sentido crítico es un discurso reflexivo, que somete a control metódico todas las afirmaciones de creencia y todos los gestos de la práctica cristiana, llegando a preguntarse por sus propias condiciones materiales de posibilidad. Por contraste a las formas tradicionales dogmáticas de discurso teológico, todavía ampliamente vigentes, conviene destacar ese último carácter suyo, hablando de teología *crítica*.

Teología crítica es tanto como teología no autoritaria, no determinada dogmáticamente por unas instancias que dirimen la verdad (Biblia, tradición, magisterio). Es posible una teología cristiana no bíblica y no eclesiástica, es decir, no supeditada a las definiciones de las iglesias y de las escrituras. La base social de esa teología la proporciona la confesión de fe de grupos y movimientos cristianos no eclesiales. Para una teología crítica los libros bíblicos, los textos conciliares y otros tradicionales lugares teológicos representan no autoridad definitoria, sino documentos de una memoria histórica y de unos testimonios cristianos.

2. La teología de Jesús necesita en la actualidad una refundición tan sustancial como la sufrida por la teología de Dios. Programas hermenéuticos como los de desmitificación, deshelenización y desontologización, que han sido aplicados con rigor al sector de la dogmática antes constituido por los tratados de Dios trino y de Dios creador, apenas han alcanzado a la cristología. A la corrección de las imágenes tradicionales sobre Dios no

Fundación Juan March

ha seguido una corrección de las de Cristo. La teología actual parece más dispuesta a superar el teísmo (incluido el teísmo cristiano) que a superar la cristología dogmática. Ahora bien, esta cristología continúa aferrada a representaciones, que no son ya coherentes con el discurso crítico o con la teología negativa que, por otro lado, se introduce con relación a Dios. A menudo, una teología supuestamente radical va aparejada a una cristología ingenuamente precrítica, que por ese camino viene a representar hoy quizá el más fuerte baluarte del pensamiento dogmático.

3. La crítica de la cristología tradicional ha de mostrar el carácter ideológico de ésta: presentación de un Jesús apolítico, puramente religioso y con conciencia de un mesianismo exclusivamente espiritual o trascendente; fetichización de su figura, abstracta e idealizada, investida de atributos sacrales; mantenimiento de un esquema alejandrino de «Verbo-carne», en el cual se imagina una preexistencia eterna de la persona de Cristo, que en un momento dado adquiere naturaleza humana y aparece entre nosotros; descrédito de la historia y del futuro en virtud de una interpretación de la «plenitud de los tiempos» ya acaecida, que torna imposible o superflua toda verdadera novedad. La realidad, la praxis y la autoconciencia actual de los cristianos no casa con esa cristología ideológica. Una cristología real pasa obligatoriamente por la instancia de la práctica y de la autoconciencia cristiana. Sólo desde éstas resulta posible una memoria que diga quién fue Jesús y en qué fue Cristo.

4. Una cristología crítica se encauza como crítica del dogma cristológico. Frente al esquema alejandrino de la preexistencia y encarnación del Verbo, que subyace a todas las variedades de cristología «desde arriba», no puede configurarse más que como cristología «desde abajo» (Pannenberg), desde la realidad histórica del Jesús de Nazaret y de la tradición cristiana originada en él. El Jesús de la historia toma así un lugar central e insustituible frente —y, si hiciera falta, contra— todas las interpretaciones y dogmas luego elaborados a propósito suyo.

5. El Jesús de la historia es una gran incógnita. Pese al inmenso trabajo exegético-histórico desplegado para clarificarlo, permanece en amplia medida inaccesible e incierto. Sólo han podido establecerse sobre él unas pocas certezas, demasiado frágiles como para apoyar en ellas todo el peso de la fe cristiana, veinte siglos más tarde. Esta fe, en definitiva asienta no sobre

Fundación Juan March

el Jesús de la historia, sino sobre la historia de Jesús, o, más bien, sobre la memoria y el relato (= *mythos*) construido a su respecto.

El estatuto epistémico de la historia—memoria—mito de Jesús no es distinto al de cualquier otro relato llamado histórico. Todo relato es también memoria y mito, aunque no sea más que por la circunstancia de retener como significativos —significativos para la comprensión del presente y el proyecto de futuro— unos hechos y no otros. Cada sociedad y cada grupo tiene su memoria histórica y se identifica, entre otras señas de identidad, por esa memoria. La comunidad cristiana adquiere identidad, entre otras señas, por retener como sumamente significativo el recuerdo de la práctica y del mensaje de Jesús.

6. De resultas de las dos anteriores series de enunciados, una cristología crítica se ve constreñida a trabajar sobre una antinomia: de un lado, su principio real es el histórico Jesús de Nazaret; de otro, la profesión de fe cristiana tiene que ver con la memoria de él y no con los —en gran medida— incógnitos dichos y hechos de su biografía. Esta es la figura actual del viejo aunque no superado problema del Jesús de la historia y del Cristo de la fe, problema hoy planteado en términos distintos que ayer, pero que constituye, hoy como ayer, la verdadera *crux* de los cristólogos.

7. El principio de la cristología dogmática es la fe en Jesús como hijo de Dios o como Cristo. La apologética católica clásica del primer tercio de siglo pretendió demostrar racionalmente dicho principio, alegando argumentos que, según ella, evidenciaban para cualquier mente no obcecada el mesianismo y la divinidad de Jesús. Al aparecer fallida semejante pretensión, la cristología actual reconoce estar reposando en un principio, la fe en Cristo, que a su vez constituye una opción.

La crisis de la cristología en la actualidad procede de la crisis de la opción que le sirve de fundamento. Muchos hombres de nuestro tiempo, incluso muchos hondamente religiosos y procedentes de la tradición cristiana, no consideran ya valiosa y razonable la opción de una fe en Jesús como *el* Cristo. Por su lado, el pensamiento crítico, característico de la modernidad, no rechaza toda opción por el hecho de serlo, pero sí pide que sea razonable y justificable. Ahora bien, la decisión de creer en un hombre único, en Jesús, como plenitud de los tiempos y supremo revelador de Dios y del sentido de la vida, aparece cada vez más como imposible de justificar y en definitiva irrazonable. La ape-

Fundación Juan March

lación a la gracia divina para colmar el «salto» de la fe es gratuita y puramente dogmática, pues igual podría postularse para «explicar» la fe en Buda, en Sócrates o en Mahoma.

8. El camino tradicional de la cristología está hoy obstruido por la imposibilidad de justificar el recuerdo de sólo Jesús, es decir, de Jesús de Nazaret como personaje singular e incomparable de la historia. A partir de tal imposibilidad se rompe la correspondencia biunívoca entre el Verbo y Jesús; y en consecuencia el conocimiento de Jesús se distancia de la cuestión del Verbo encarnado o de la manifestación histórica de Dios.

En otras palabras: cristología y jesuología se desmembran. A la cristología tradicional, que conjunta e indivisiblemente trataba del Jesús histórico y del Verbo manifestado, le suceden dos discursos diferentes y relativamente independientes: la jesuología, o conocimiento del sentido y función reales de Jesús de Nazaret; y la cristología, o exploración de todos los signos históricos de estructura crística: teofánica, de mediación humano-divina. Esa ruptura interna del antes unitario discurso cristológico no puede ser juzgada por éste, sino como contraria al dogma de Calcedonia.

9. En lo tocante a la *jesuología*, se aplica al conocimiento de lo que dijo, hizo y significó Jesús; también de lo que significa hoy en día, pero en términos de influencia histórica real y no de influjo místico-sobrenatural o de acción sacramental. Su fundamento es la exégesis crítica de los evangelios y el análisis crítico de la tradición cristiana, es decir, de la corriente histórica derivada de Jesús.

9.1 Entre las pocas cosas ciertas que sabemos acerca de Jesús nos consta que su mensaje y su vida son la religión humanizada, devuelta a su quehacer terrestre, a la reconciliación entre los hombres. Jesús estableció una identidad rigurosa entre el culto a Dios y el compromiso con el hombre. Al criterio de la ley sustituye el criterio del prójimo. A la legalidad sustituye el amor. Todo lo cual significa una nueva libertad y un hombre nuevo. La jesuología ha de ser primeramente un comentario a estas certezas. Los símbolos que promueva y deposite sobre Jesús deben corresponder, ante todo, a tales noticias sobre su existencia histórica.

9.2 Jesús murió realmente, desapareció de entre los hombres, no está ya en el mundo. Jesús ha muerto en un sentido bien real y terrestre. En este último sentido no puede decirse que haya

Fundación Juan March

resucitado. Su muerte, como toda muerte humana, hace sitio a otros; deja lugar a otros hombres y a otras posibilidades. Concretamente, la desaparición de Jesús es la condición de posibilidad de una comunidad cristiana diferente de él. Esta comunidad no constituye una mera repetición del evangelio, pero no hubiera sido posible sin Jesús. Cristianismo es todo aquello que Jesús, viviendo y muriendo, ha hecho posible; todo aquello que su vida ha desencadenado y que, sin desaparecer él, no hubiera llegado a producirse. Para el cristiano la muerte de Jesús no deja de tener analogías con la muerte del padre: su figura permite vivir, da la vida, la dota de sentido; pero sólo su muerte permite emprender creadoramente la vida recibida de él.

9.3 La jesuología más en consonancia con la realidad de la muerte de Jesús es una teología del Jesús pedagogo, del que enseña a vivir y a ser adulto responsablemente. Los lemas de la adultez cristiana: «vivir sin Dios en la presencia de Dios», prescindir de la hipótesis-Dios, vivir en este mundo como si Dios no existiera *(etsi Deus non daretur)*, han de aplicarse a Jesús: «Vivir sin él, aunque a partir de él», prescindir de la hipótesis Cristo y del Jesús-tapahuecos, vivir en el mundo contando con que Jesús ha muerto. Cierta mística cristocéntrica y cierta cristología del Cristo celeste lo imaginan inconscientemente con rasgos de inmortal madre, con quien siempre es posible de nuevo la comunicación y aun la fusión. Una realista teología ve en él, nada más y nada menos, al pedagogo mortal, cuya desaparición fue tan precisa como su vida, para que después de él hubiera cristianos mayores de edad.

9.4 Al lado de una jesuología del Jesús pedagogo, y completándola, es precisa una jesuología del testimonio: de Jesús como testigo de una experiencia teologal fundante y también como contenido del testimonio apostólico. En la primera, Jesús aparece como aquél que ha tenido una singular experiencia religiosa y da testimonio de ella, por donde es revelador de Dios. Dicha experiencia no debe ser ingenuamente imaginada. Comprende tanto el sentido de la intimidad con Dios: «yo y el Padre somos una sola cosa» (Jn 10, 30), cuanto el de su absoluta distancia: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46). En la jesuología del Jesús atestiguado, objeto de testimonio por parte de los apóstoles, Jesús es aquél que vive para siempre. Para el cristiano actual, sin embargo, la pascua no constituye una experiencia propia y en tal sentido no puede desempeñar la decisiva función que cumplió en la gestación de la fe apostólica.

Fundación Juan March

10. En lo que respecta a la *cristología* propiamente dicha, si es que encierra todavía alguna posibilidad como discurso no dogmático, no podrá en absoluto tener a solo Jesús por protagonista único o por tema monográfico. Al no poder fundar la singularidad de Jesús, debe necesariamente negar la unicidad del Cristo.

Esta negación puede tener diverso cariz: cosmológico, como en la visión teilhardiana de lo «crítico» o del Cristo universal; antropológico, afirmando que todo hombre es un cristo, un ser teándrico, humano-divino (N. Berdiaev); político, emparejando la estampa de Jesús y la del «Che» Guevara (posters de la JOC francesa, 1.º de mayo de 1974), y cuando se asegura que cristo hay más de uno y que en él se encarnan cuantos se baten y mueren por la liberación del pueblo (G. Vaccari).

Es posible que una cristología así, de lo crístico universal o de los muchos Cristos liberadores, sea irremediablemente mitológica. Lo seguro, y ya no sólo posible, es que en ese caso, con mucha razón, es mitológica la cristología del Cristo único, Jesús de Nazaret.

Fundación Juan March

EL DIOS DE JESUS Y LA CRISIS DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO. REFLEXION PASTORAL

JOSÉ RAMÓN GUERRERO

I. LA CRISIS DE DIOS EN NUESTRO TIEMPO

La crisis de Dios en nuestro tiempo —crisis de la fe en Dios— es lógica consecuencia de la crisis que se ha producido en las más diversas formalizaciones del hombre, incluso en su misma naturaleza, sujeta a cambios y continuas adaptaciones. Estos cambios no son producto de una simple evolución, sino consecuencia de un viraje profundo. El concilio Vaticano II afirma que «se puede hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redunda también sobre la vida religiosa» (GS 4).

El hombre de nuestros días ha tomado plena conciencia de la triple dimensión temporal que baña su existencia: pasado-presente-futuro. La utopía, que siempre le ha ayudado a disfrutar más plenamente de la vida, la situaba el hombre antes, de un modo imaginario, en el principio, en los orígenes. La creación y el paraíso, en cuanto situaciones idílicas del hombre, han constituido durante siglos la concreción de todas las añoranzas humanas, de lo que fue y no volverá a ser. El comportamiento, la cultura y las conquistas humanas tenían que mirarse necesariamente en el espejo del pasado para ser reconocidos y aceptados como válidos.

Hoy, por el contrario, el mito de la tradición ha quedado desplazado por el mito del progreso y la transformación, hacia el cual el hombre proyecta sus ansias de felicidad. No podemos negar la dinámica creativa que ha engendrado este giro copernicano en la interpretación que el hombre ha hecho del sentido de su existencia. Es como si hubiera roto las cuerdas que le man-

Fundación Juan March

tenían atado a la noria de un pasado agostado y se sintiera de pronto proyectado a un espacio abierto sin límites, futurizando siempre.

Sin negar la fuerza creadora que contiene toda utopía de futuro, al sumergir al hombre en la corriente siempre nueva de la historia, no podemos negar que el ser humano no tiene vocación exclusiva de *mascarón de proa*. El progreso constante, el cambio permanente, el futuro como atractivo único en cuanto eficaz han comenzado a generar serias contradicciones e incluso neurosis en el hombre de nuestros días, haciéndonos cuestionar lo que E. Schillebeeckx escribió hace escasamente diez años: «El creyente relacionará a Dios con el futuro del hombre... Este será entonces el terreno donde ha de echar raíces la nueva imagen de Dios en medio de nuestra cultura» [1].

Como hemos señalado anteriormente, todo está sujeto al cambio y abocado al devenir histórico, pero de aquí no debe deducirse que el futurizar impida al hombre enraizarse en la vivencia profunda del presente, salvo que el impulso hacia el futuro venga exigido por la experiencia frustante de un presente imposible a consecuencias de un pasado agobiante. Al contrario, la *experiencia del sentido de la vida*, como se ha denominado a la reconciliación del hombre con la realidad en que se siente inmerso, le obliga a superar toda disociación del presente y a encontrar en el entorno de su mundo el lugar de su propia vivencia.

Frente a las experiencias dilatadas en el tiempo, propias de muchas tribus africanas, el hombre occidental ha descubierto y valorado la *experiencia del instante* como vivencia de momentos significativos en la propia existencia. En un instante se realiza y se consuma el matrimonio, se decide una importante operación comercial o se firma un trascendental pacto o acuerdo, acelerando hasta límites inconcebibles las grandes tareas de la existencia, que en otros pueblos se desarrollan en un dilatado proceso de tiempo. Pero esta valoración del instante, justo es reconocerlo, va unida a su misma fugacidad, a su carencia de duración.

El hombre de nuestros días vive el instante pero no vive el presente, porque ese instante ha sido instrumentalizado y mediatizado como simple punto de arribada a nuevos instantes, que, a su vez, estarán en función de otros sucesivos. El instante genuino tiene lugar cuando el hombre lo apura y lo vive en profundidad, haciendo de él la experiencia de la eternidad en el tiempo. R. Panikkar ha denominado esta experiencia profunda del

1. E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, Salamanca ²1970, 195.

Fundación Juan March

instante como *el presente tempiterno* [2], es decir, como la apertura del presente en una vivencia del tiempo irrepetible.

Si ha constituido una conquista de nuestra época la posibilidad de vivenciar como historia un mundo en proceso, valorando el futuro como espacio donde brota esa nueva realidad, no podemos olvidar que, como afirma Marx, el pensamiento burgués es incapaz de percibir la dimensión histórica de los acontecimientos que está viviendo [3]. Por otra parte, según hemos señalado, el hombre de nuestros días vive a base de instantes, pero no vive *el instante*, es decir, se ha olvidado de agujerear el tiempo, penetrando en el instante presente, a fin de saborear allí, sin excesos de cantidades, la auténtica calidad de la vida. «Cuando el presente se abre, florece, por así decir, en flor de tempiternidad, el reino de Dios aparece» [4].

En definitiva, la crisis de Dios en nuestro tiempo no viene dada únicamente, como han señalado algunos autores, por la crisis del pasado y de sus tradiciones, expresada en la crisis del Dios del principio, del creador, sino también, por la crisis de un presente no asumido y de un futuro no descubierto o centrado exclusivamente en una utopía egoísta. Es una crisis del sentido de la triple dimensión temporal del hombre.

Si la historia ha sido descubierta y valorada como lugar del encuentro del hombre con Dios, en la misma amplitud que se da al término «historia» puede esconderse una afirmación de la presencia del Absoluto tan vaga e imprecisa que obligue a afirmar su ausencia. El encuentro del hombre con Dios se realiza históricamente en *el instante*, momento en que la eternidad se hace tiempo. El *instante*, el *presente tempiterno* o el *tiempo de la visitación de Dios* [5] es el *kairós* de unos acontecimientos en el que el hombre se siente movido a unas resoluciones que cambian el sentido de la historia.

2. Cf. R. Panikkar, *El presente tempiterno*. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños, Madrid 1975, 133-175.

3. Cf. P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*, México ^{5}1972, 31-32.

4. R. Panikkar, *o. c.*, 171.

5. O. González de Cardedal utiliza esta última expresión: *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la cristología, Madrid 1975, 4.

Fundación Juan March

II. El Dios de Jesús

En los últimos años, una serie de teólogos han señalado que una de las características del Dios de Jesús el ser *un Dios de futuro*, es decir, de alianza. Así, para J. Moltmann [6], los pueblos sedentarios adoran a unos dioses epifánicos, que en sus apariciones santifican los lugares de su manifestación y tratan de dar una respuesta a los problemas presentes del hombre y de los pueblos. Estos pueblos actualizarían la gran tentación del hombre a lo largo de la historia: reespaciar a Dios, acotándole unos espacios donde su presencia sea manifiesta y disponible para el hombre. Por el contrario, el Dios de los pueblos nómadas es un Dios de promesa, realizada en una alianza, y, por consiguiente, es un Dios de futuro; peregrina con sus creyentes y se manifiesta en el cambio y la crisis, donde siempre anuncia la promesa de un nuevo futuro.

W. Pannenberg, por su parte, señala el carácter futuro del ser de Dios basándose en que, como afirma la ciencia de la religión, el ser de los dioses consiste en su poder [7]. El poder del Dios de Jesús es su reino, que es una realidad futura; de ahí que el ser del Dios de Jesús, al igual que su reino, sea una realidad futura que está aún viniendo. El creyente en Dios no vive instalado en un presente inmutable, sino que está abierto a la corriente de futuro como lugar de las promesas todavía no cumplidas y vive el presente como liberación constante de sucesos que pertenecen al futuro del reino. En la experiencia de su fe el creyente sabe que «Dios viene» más que «Dios existe» [8].

Conforme he señalado en el primer apartado de este trabajo, creo que, sin cercenar el profundo significado del futuro en la vida del hombre, debemos enraizar la fe en Dios en la vivencia plena de un presente colmado de sentido. Esta propuesta pastoral está fundamentada en dos razones: en primer lugar, el problema del *sentido de la vida* —entendido como proyecto de vida que todo hombre consciente o inconscientemente realiza en el mundo en que vive— ha cobrado una gran importancia en nuestros días, que se caracterizan por unas transformaciones tan profundas y radicales que posibilitan la pérdida de la conciencia de la propia identidad. Cuando los hombres buscan paz, soli-

6. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ³1977, 124-125.
7. W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974, 17-18.
8. Cf. J. R. Guerrero, *El otro Jesús*, Salamanca 1976, 173.

Fundación Juan March

daridad, justicia, felicidad..., en definitiva buscan el *sentido de la vida*, que es tan presente como la misma vida. Como segunda razón, estimo que en el mensaje de Jesús acerca de Dios y del reino de Dios el presente no queda desplazado por el futuro; antes al contrario, es un mensaje para el *ahora*, es decir, a su luz el hombre puede ser sujeto de unas vivencias singulares de sentido, a partir de las cuales experimentará su situación de salvación o de destrucción.

La experiencia del Dios de Jesús hay que articularla en la línea de las experiencias del Dios de los patriarcas, donde el creyente va descubriendo paulatinamente a Dios en los diversos aspectos de esa realidad única que llamamos vida. De ahí que sea *su* Dios el que en momentos especialmente importantes le ayude en la indecisión, le ilumine y fortalezca en la turbación, le ofrezca una salida en toda situación desesperada y, en definitiva, tome unas dimensiones apropiadas a la misma realidad del hombre que le adora. Podríamos afirmar que la existencia de Dios en el hombre está injertada en la presencia del hombre a sí mismo, presencia que rebasa su propia individualidad. La fe en Dios nace en el hombre sólo cuando Dios está presente ahí para él. La experiencia de presencia y cercanía que destila el Dios de Moisés, Yahvé, adquiere límites insospechados en el Dios de Jesús.

Podemos deducir las siguientes conclusiones de esta reflexión pastoral-catequética:

1. Para Jesús el *ahora* es decisivo en orden a la salvación de Dios. Es el tiempo de la *decisión*:

> Arrepentíos, que el reinado de Dios está cerca (Mt 4, 17).
> Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca. Arrepentíos y creed la buena noticia (Mc 1, 15).

Si bien para Jesús el «reino de Dios» es el mundo consumado de Dios, que tendrá lugar en un futuro, la característica acuciante de su mensaje es que el hombre decide *ahora* su destino último. Ahora tiene lugar el inicio de la destrucción del mal y el establecimiento de la soberanía de Dios. San Pablo recogerá esta urgencia del ahora y exhortará a los fieles de Corinto:

> Mirad, ahora es tiempo propicio, ahora es día de salvación (2 Cor 6, 2).
> Ya es hora de despertaros del sueño, porque ahora tenemos la salvación más cerca (Rom 13, 11).

En efecto, para el cristianismo primitivo la actitud actual frente al ofrecimiento de salvación definitivo que Dios realiza

Fundación Juan March

por Jesús es algo que determina el destino final de cada hombre. El cristiano se juega ahora el futuro del mundo y, con su conducta, acelera o retarda el cumplimiento final. «El plazo se ha cumplido», es decir, la hora de la decisión ha comenzado y la indecisión se paga cara. Anton Vögtle no duda en afirmar que «lo auténticamente nuevo y sensacional de la predicación de Jesús acerca de Dios y del reino de Dios... no estriba en las palabras acerca de una futura venida de la soberanía de Dios, sino en las afirmaciones sobre el presente, en aquello que los israelitas ven y oyen ahora. El acento auténtico recae... en el cambio de los tiempos ya iniciado, en el comienzo ya presente de la plenitud de los tiempos»[9].

2. El presente para Jesús no solamente es el tiempo de la decisión, sino también del *cumplimiento*. Así, en la sinagoga de Nazaret de Galilea, tras la lectura del texto de Isaías (61, 1-2), dice:

> Hoy, en vuestra presencia, se ha cumplido este pasaje (Lc 4, 21).

El momento largamente esperado y anunciado, el *kairós*, el tiempo de la actuación divina y humana, ha llegado, se ha cumplido ya. En el decurso de la corriente del tiempo *khrónos*, todo acontecimiento importante tiene su *kairós*. Con Jesús llega la revelación plena de Dios al mundo y con él se cumple el momento de la verdad.

Pero, ¿de qué cumplimiento se trata? Del perdón y la liberación de los pobres, detenidos, marginados y oprimidos. Lo narrado en el pasado por Isaías como acontecimiento del futuro se ha cumplido ya en el presente. El creyente en Jesús lo es, porque ha descubierto que «hoy», «en nuestra presencia», se ha hecho presente en Jesús la liberación que viene de Dios a los hombres.

Frente a la dispersión disgregadora del contenido de la fe cristiana, éste, en su unidad y simplicidad, se limita a anunciar que Dios en Jesucristo significa liberación y esperanza para todos los hombres.

3. Ante el tiempo de la decisión y de la manifestación, debe surgir una actitud de *vigilancia*, de prontitud, a fin de que el acontecimiento no le sorprenda al hombre, sumido en una despreocupación indolente. Por medio de las parábolas que exhortan

9. A. Vögtle, *Tiempo y superioridad sobre el tiempo en el pensamiento bíblico*, en J. B. Metz (ed.), *Fe y entendimiento del mundo*, Madrid 1970, 441-442.

Fundación Juan March

a la vigilancia, Jesús invita a mantenerse expectantes ante lo que de un momento a otro ha de surgir como realidad presente:

> Por eso, estad también vosotros preparados (Lc 12, 40).
> Cuidado con dormiros (Lc 13, 33).
> Tened el delantal puesto y encendidos los candiles... estad también vosotros preparados (Lc 28, 35.40).

La primera comunidad recordó la llamada a la vigilancia con estas bellas palabras del Apocalipsis:

> Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos (Ap 3, 20).

El creyente, consciente de la presencia de su Dios, ha expresado su deseo de asumir plenamente esta presencia con una oración de súplica:

> *Marana tha* —ven, Señor (1 Cor 16, 22).

4. Jesús afirma la presencia del reinado de Dios entre los hombres de su generación, en cuanto en el *kairós* presente se ha manifestado ya con una fuerza eficaz. El reino no es simplemente la meta de un futuro al que tendemos, sino la novedad que aporta al mundo la presencia de Jesús:

> ...Si por el dedo de Dios expulso yo a los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios (Lc 11, 20).
> El reino de Dios ya está entre vosotros (Lc 17, 21).

La decisión, pues, tiene lugar ahora, porque «ahí», «entre vosotros», está ya el reino. No es una presencia psicológica ni sociológica, sino *relacional*, por cuanto el reino de Dios se hace presente en la misma relación que constituye al hombre en persona, es decir, en la solidaridad, en la fraternidad, en la construcción esforzada del «nosotros».

Si queremos hacer comprensible la realidad del reino de Dios al hombre de hoy, hemos de situarla en el horizonte de la experiencia humana actual. Jesús habla del presente del reino como de un futuro que se aproxima y se presencializa en el hombre. Este ha de poner en juego sus mejores energías, sus ansias de presente, así como sus exigencias de una solidaridad y un amor que no admiten más esperas. El que actúa así, entiende que el reino de Dios está cercano, «entre nosotros», porque sabe que en esas expe-

Fundación Juan March

riencias humanas se está jugando el futuro: «cuando veáis vosotros que suceden estas cosas, sabed que está cerca el reinado de Dios» (Lc 21, 31).

5. Jesús increpa a sus contemporáneos, porque, sabiendo interpretar para sus intereses materiales los signos del cielo y de la tierra, no saben en cambio comprender los signos del tiempo presente:

> ¿Cómo es que no sabéis interpretar el tiempo presente? (Lc 12, 56).

El tiempo presente es el único tiempo con el que cuenta el hombre; lo demás es ya recuerdo o todavía proyecto. Este tiempo está lleno de señales, presagios y signos a partir de los cuales el hombre debe construir y salvar su vida. El hombre se halla sumergido como los demás seres en el transcurso del tiempo (en el *khrónos*), pero para vivir con sentido ha de descubrir en ese espacio temporal el tiempo del acontecimiento (el *kairós)*. Su ceguera para comprender lo que realmente trae la paz al hombre y a los pueblos, tendrá fatales consecuencias, «porque no conociste la oportunidad que Dios te daba» (Lc 19, 44).

6. Para Jesús cuando un hombre ama a su hermano, lo comprende y lo acoge, lo perdona y lo libera, y entabla con él unos lazos de solidaridad, algo nuevo acontece en él, de tal manera que una nueva realidad, que Jesús llama «Dios», se hace presente en la vida de ese hombre:

> Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui extranjero y me recogisteis, estuve desnudo y me vestisteis... (Mt 25, 35-36).

Como principio concluyente, que afecta a los diversos contenidos de la acción catequética, estimo que la iglesia como comunidad de salvación deberá esforzarse por presentar a los hombres el presente como el «tiempo propicio», el hoy de Dios, comprometiéndoles en la búsqueda de sentido en el hoy de sus vidas. La gran hipoteca que pesa sobre la iglesia es haber aplazado hasta un futuro incierto, pero lleno de promesas, el hoy de la salvación de Dios en Jesucristo. El hombre es *trsna*, sed, porque es menesteroso, y es en el presente donde debe sentir saciada su sed. La gran pregunta de Jesús: «¿Cómo es que no sabéis interpretar el tiempo presente?», se repite en nuestros días cuando aplazamos hacia un futuro indeterminado lo que debe ser revelación de un presente lleno de sentido. Y a esta plenitud de sentido «llamamos Dios».

Fundación Juan March

CREER «DESPUES DE AUSCHWITZ»

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

I

La existencia del mal —y tanto mal— en la historia humana ha constituido siempre una de las causas de crisis para la fe en Dios. «O Dios puede evitarlo y no quiere, o quiere y no puede...». La genial concisión del planteamiento de Epicuro no ha tenido que cambiar ni ha perdido fuerza con el tiempo.

Si acaso, ha ganado armónicos afectivos. De Dostoiewski a Camus el dolor inocente del niño —destrozado por los perros del tirano o por los bacilos de la peste— ha sido un vehículo simbólico de enorme fuerza expresiva. Un símbolo que suscitaba connotaciones de ternura y dolor de desamparo. Los campos de exterminio de la última guerra han sugerido después otro símbolo, más prosaico y más desgarrador: los hombres —simplemente hombres, no precisamente más inocentes que los demás— sometidos al furor despótico de otros hombres; la destructividad humana desatada.

En un primer momento, esto descongestiona el problema teológico. En la medida en que no es la fatalidad natural, directamente reconducible al Creador, sino una libertad (?) humana la que está en la base, Dios queda exonerado frente a nuestros reproches. Dostoiewski ya contaba parcialmente con ello en la complejidad de su símbolo: el niño del relato de Ivan Karamazov es destrozado no por fuerzas materiales indomeñables, sino por la crueldad de la orden del dueño de los perros. Lo terrible es que los hombres odian y son odiables. En realidad, el mito del Génesis, entendido como lección sapiencial —utópico quizá bajo su forma protológica— quería ya decir, ante todo, eso mismo: los hombres causamos el mal y podemos aspirar a remediarlo.

Fundación Juan March

Pero el problema teológico no desaparece. ¿Querríamos con nuestra apelación a la libertad humana insinuar que ésta constituye un cierto absoluto frente a Dios? Sólo así valdría plenamente la lógica de la teodicea que esas respuestas insinuaba. La tradición teológica y filosófica ha rehuido tal salida. Ha pensado, más bien, que al final —y aunque sea tras el ingenioso rodeo de la «ciencia media» de Luis de Molina, para tratar de salvaguardar la realidad de la libertad humana— una última decisión sobre este nuestro mundo debe atribuirse a Dios.

El hombre de hoy cuenta intuitivamente con eso. Pero, mientras el de antaño veneraba gustoso lo que no podía comprender, el de hoy es menos fácil a doblegarse ante «el misterio de la libertad divina». Creo que *aquí radica, ciertamente, una de las causas* —aunque no la única— *de la crisis de Dios en nuestro tiempo.*

II

No se puede decir que el problema no afecta al Dios de Jesucristo. Al contrario, en algún sentido le afecta más, puesto que se define como amor. El símbolo del «Padre», en sus despliegues evangélicos, sugiere una providencia, a la vez inmensamente poderosa y amante.

La teodicea ha sido, por ello, flor del campo cristiano. La línea general de su estrategia ha consistido en mellar la fuerza del bicornuto epicúreo, recortando un poco cada uno de sus dos «cuernos». No se ha querido prescindir de la omnipotencia, menos aún del infinito amor. Pero —además de cuidar que no se considere al mal como una cierta sustancia, análoga a la vez que contrapuesta al bien— ha buscado precisar qué puede ser un concepto realista de omnipotencia y qué podemos trasladar al amor infinito de nuestros esquemas de comportamiento amoroso.

a) Si sólo Dios es infinito, la *finitud* constitutiva de cualquier mundo que él cree hace inevitable una cierta dosis de mal. Llámese o no «mal metafísico» (Leibniz) a la misma finitud, es innegable que es raíz de mal, si por mal entendemos la frustración que en su dinamismo de deseo han de experimentar las diversas entidades que forman el mundo, cuando surgen inevitables conflictos entre ellas. La *omnipotencia* no puede pensarse tan abstractamente que pudiera suprimir estos conflictos de las individualidades y especies finitas. Siempre quedará oscuro por qué la libertad creadora ha escogido *este mundo precisamente y no otro*, con su dosis nada pequeña de mal. Pero no resulta pen-

Fundación Juan March

sable que hubiera podido escoger un mundo *absolutamente sin ningún mal.*

b) El *amor creador* sólo tiene sentido cuando pensamos un mundo con realidades ellas mismas capaces de amor y de respuesta libre. Pensemos, pues, el problema de Epicuro en relación con el hombre. Inmediatamente vemos que surge una respuesta, de doble vertiente, con base en la libertad humana. Por una parte, Dios puede haber querido, amorosamente, situar a la libertad humana en circunstancias difíciles, para que *su respuesta* amorosa al amor creador *sea más valiosa.* Por otra parte, la libertad humana *falla en la respuesta y agrava con ello el mal de la creación.* (Aquí entra el factor ya mencionado al principio).

Combinando a) y b), a nivel del hombre (y de su libertad), encontramos según esta teodicea una respuesta compleja al problema: Dios, si quiere crear seres libres, no puede menos de limitar su omnipotencia, no sólo con el límite genérico de la finitud, sino con ese límite particular que es la defectibilidad de la libertad finita. Pero una tal creación, con su riesgo y sus (parciales) fracasos, es un objeto concebible para el amor infinito.

Para que este esfuerzo racional tenga verdadera plausibilidad no basta lo dicho. Hay que añadir otro elemento complementario: la postulación de otro estado que el presente, en el cual los males del presente se puedan compensar. La fe cristiana en la resurrección abría esa posibilidad y la teodicea de ámbito cristiano la ha tenido en cuenta. Ha reconocido implícitamente que, si solo existiera el presente mundo, no sería posible creer en el Dios poderoso y amante.

Todo esto ha sido, más o menos, compartido por los teólogos y los filósofos de matriz cristiana. Los acentos peculiares o el lenguaje han variado bastante, pero siempre sobre el fondo de dicha coincidencia.

Ahora bien, esta línea general ha hecho recientemente una cierta quiebra. Por una parte, el pensamiento crítico extra-religioso, sobre todo en la tradición analítica (Flew, Mackie, Mc Closkey, Hare-Madden, Matson...) ha urgido con mayor insistencia la objeción. Por otra parte, movidos por los espectáculos de mal masivo que han podido contemplar, incluso muchos creyentes han llegado a sentir la objeción como un obstáculo insuperable al teísmo que profesaban. Tal un Hamilton, según su propia confesión. Y, del modo más explícito y con un símbolo que se ha hecho clásico, el rabino Rubenstein: *después de Auschwitz, no se puede creer como se creía antes* —quizá no se puede simplemente creer en Dios. Alguien ha notado con cierta ironía que no es

Fundación Juan March

demasiado feliz el haber sentido la objeción como definitiva precisamente por el aumento cuantitativo. A Dostoiewski —o al Iván de su creación literaria— le bastó el sufrimiento de un niño. ¿Cambia desde ahí sustancialmente el planteamiento hasta Auschwitz?

Quizá hay que conceder que no. Y, sin embargo, hay que añadir que, una vez que ha ocurrido Auschwitz, su acre matiz simbólico con razón sustituye al del niño doliente.

III

Pero, ¿valen o no valen las líneas de la clásica teodicea «despues de Auschwitz»?

Creo, ante todo —y puede estar aquí lo esencial de mi modesta aportación— que *no cabe hoy una respuesta que pretenda validez universal interhumana.* En el mundo tradicional cristiano en el que se dio el debate de la teodicea, había una larga serie de supuestos ambientales comunes, que hoy ya no pueden tenerse por tales. Decididamente, *las cuestiones no científicas se resuelven prelógicamente*, en tomas de postura *vitales.* Cabe después establecer sobre ellas razonamientos con pretensión lógica, más aún, es natural y debido que así se haga. Pero el único modo sensato de debatir será reconducir el tema a los presupuestos.

Personalmente encuentro muy útil, para intentar algo así, acudir al esquema ternario de tipificación que empleó Dilthey en su *Teoría de las cosmovisiones.* Pienso que los tipos que denominó «naturalista», «idealista de la libertad» e «idealista objetivo», independientemente de lo afortunado de las denominaciones escogidas, representan posibilidades humanas realmente diferentes y, hasta cierto punto, exhaustivas; también suficientemente relacionables con los múltiples datos que las ciencias del hombre y la fenomenología pueden hoy aportar, por lo que proveen una base suficientemente sana para razonar.

No creo menester recordar aquí la descripción de cada tipo, ni posible, en lo apretado del espacio de que dispongo. Pasando a formular la aplicación que a nuestro tema encuentro puede hacerse, diré que, obviamente, es *el naturalista* el que más dificultad encontrará en remontar la objeción de Epicuro. (¡El mismo Epicuro fue naturalista!). Los pensadores de línea científica, empirista, que forman en la actual «filosofía analítica», postulan un sistema lógico y una referencia empírica de nuestro lenguaje, tan unívocos, que, desde ellos, toda flexibilización de los con-

Fundación Juan March

ceptos de omnipotencia y amor infinito resulta impensable. Las numerosas páginas que han dedicado a remachar el argumento de Epicuro, refutando exhaustivamente los conatos de la teodicea tradicional, son simplemente convincentes... una vez adoptado su punto de vista y su talante cosmovisional. El adoptarlo es lo que resulta muy discutible o, por mejor decir, capaz de alternativa: porque ese talante no es otro que el «naturalista».

Si pasamos al otro talante que Dilthey llama «idealismo objetivo», encontraremos que sus autores más típicos (estoicos, Spinoza, Hegel...) han sido en la historia los defensores convencidos de una teodicea mucho más brillante y contundente que la antes recordada. Una teodicea que incluso no necesitaba serlo, tan obvio resultaba en la mentalidad de esos filósofos que el mal es sólo un producto de nuestra visión egoísta de las cosas, un error de perspectiva que sólo indica nuestra incapacidad de adoptar el punto de vista de la totalidad.

Las teodiceas clásicas, que han tenido que tomarse el esfuerzo de ser tales, más o menos optimistas pero siempre conscientes de un grave problema y aun atormentadas por él, caen en bloque en el terreno acotado para el tercero de los tipos cosmovisionales de Dilthey, el del «idealismo de la libertad». Esta sencilla constatación nos permite, creo, comprender qué difícil habrá de ser la pretensión de llevar adelante un debate con representantes de las otras cosmovisiones, si no se toma el acuerdo sensato de reconducirlo a los presupuestos cosmovisionales.

IV

Creo que lo dicho nos sirve también para entender la crisis interna en las filas mismas de los creyentes, en ese ámbito de los idealistas de la libertad. Por decirlo brevemente de entrada, la dificultad surge de que *se ha hecho un problema primariamente teórico de lo que, en la estructura cosmovisional dicha, debía ser primariamente un problema práctico*. El idealista de la libertad es el hombre del deber-ser y de la utopía, de la confianza en lo humano (y en la realidad que se revela a través del hombre). Por ello, un hombre que reconoce el primado de la «razón práctica» (Kant, Fichte) o, si se quiere, de la «praxis» (en una determinada manera de entenderla).

El símbolo «Auschwitz» está pidiendo y sugiriendo este cambio de perspectiva. *Si Auschwitz ha sido posible, eso implica ante todo* para el idealismo de la libertad *que Auschwitz puede y debe ser superado.*

Fundación Juan March

Hay aquí un descubrimiento —redescubrimiento, en realidad, pero acentuado— de la entraña práxica de la fe. En la tradición cristiana, creer era siempre algo así, pero se veía menos. «Después de Auschwitz», creer es luchar contra Auschwitz con la radical, sobrehumana esperanza de que cabe vencer. Sólo en la medida en que se lucha, es real la fe; aunque la fe no se agota en la historia de las incidencias externas e internas de esa lucha, porque tiene un hogar interior que la hace desbordante.

Tampoco habría que entender esta esencialidad de la praxis en la fe de tal manera que pudiera prescindir totalmente del esfuerzo de iluminación teórica: de aquí sale el estatuto que la teología tendrá cada vez más para el hombre de hoy, un estatuto menos brillante, menos pretendidamente autónomo respecto a la vida religiosa, pero no menos necesario que en el pasado. Y ahí entrará también una cierta dosis de reflexión teórica sobre el mal, que herede a la clásica teodicea.

En líneas muy generales la pequeña teodicea del hombre actual continuará haciendo las distinciones de los maestros de la tradición cristiana. Pero pondrá acento más severo en las relativas a la *omnipotencia*, que, *cada vez más, parecerá un concepto ambiguo en su antropomorfismo* y en su sugerencia de una acumulación construida desde los pequeños «poderes» que los hombres concebimos. Si algo hay claro en la cuestión, es que son muy pretenciosas nuestras afirmaciones del tipo: «es evidente que Dios puede...». Se sentirá, más bien, que crear el mundo de las libertades finitas supone para «el poder» de un Dios, que se arriesga a hacerlo por suscitar en ellas una respuesta amorosa, si no la constitución de otro absoluto, sí, al menos, un real límite objetivo. Aunque quizá necesitada de matices, me parece justa en sustancia la reciente opción por una línea así en pensadores creyentes como Olivier Rabut *(Le mal, question sur Dieu,* 1971).

Y, con esto, un último rasgo de esa teodicea, como también de la fe del hombre actual: un *profundo dolor interrogante*, que es superado por la esperanza, pero no es ni puede ser simplemente acallado por ella. El «después de Auschwitz» tenía, en este sentido, un nombre tan antiguo como el mismo relato evangélico: *Getsemaní.* Estamos ya lejos de las derivaciones masoquistas que el recuerdo de «la oración del huerto» suscitó en épocas menos humanas de la historia cristiana (desde las que subyacen a la teología racionalista de Anselmo de Canterbury, a las de la mística de Margarita María de Alacoque). Pero el hombre de hoy se puede identificar con algo connatural al modelo originario cristiano: *no puede aceptar sin lucha este mundo, pero puede, tras la lucha, acabar en adoración.*

Fundación Juan March

Fundación Juan March

II

Jesús, el acceso a los orígenes

Presentación

J. R. SCHEIFLER, Ernst Käsemann: Exegeta, teólogo y hombre.

Ponencia

E. KÄSEMANN, Jesús, el acceso a los orígenes.

Comunicaciones

F. DE LA CALLE, La experiencia cristiana de Jesús, según el evangelio de Marcos.

G. SÁNCHEZ MIELGO, Visión joánica de los orígenes.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

ERNST KÄSEMANN: EXEGETA, TEOLOGO Y HOMBRE

JOSÉ RAMÓN SCHEIFLER

MARCO BIO-BIBLIOGRÁFICO *

Presentar hoy al Dr. Käsemann es para mí un honor, y ha sido ya una suerte. Quizá no pase de ingenuidad pretenciosa mi primera observación al hacerlo: la lectura de su obra deja la impresión de haber encontrado y conocido la persona de su autor. Pese a ciertos vacíos biográficos, su palabra teológica es un con-

* Exponemos a continuación, en orden cronológico, las obras de Käsemann. Dado el carácter de algunas de ellas, recopilación o ampliación de artículos ya publicados anteriormente, esperamos recoger en este catálogo la casi totalidad de su producción exegético-teológica.

- *Leib und Leib Christi*. Eine Untersuchung zu paulinischer Begrifflichkeit. Tübingen 1933, 188 p.
- *Das wandernde Gottesvolk*. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1939, 156 p.
- *Die Legitimität des Apostels*. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13, Darmstadt 1956, 66 p.
- *Exegetische Versuche und Besinnungen* I-II, Göttingen 1960-1964, 316 y 304 p. (Esta obra recoge los principales artículos y meditaciones publicados por el autor entre 1947 y 1963, con unos pocos inéditos hasta entonces y será publicada próximamente por Ediciones Sígueme, bajo el título *Ensayos exegéticos)*.
- *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, ^{3}1971, 161 p.
- *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Exegetische Beiträge (von) H. Conzelmann, E. Käsemann, E. Haenchen, E. Flessmann-val Leer, Gütersloh 1967, 112 p. (La conferencia de Käsemann es sólo una de las varias de la obra; la misma que, por separado, aparece en el artículo siguiente).
- *Die Gegenwart des Gekreuzigten*: Zeichen der Zeit 22 (1968) 7-15.
- *Distinctive Protestant and Catholic Themes Reconsidered*, ed. por R. W. Funck, Tübingen-New York 1968, 164 p.
- *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968; 4. Aufl. unveränd. Nachdruck der 3. Aufl., 210 p. Existe traducción castellana de esta cuarta edición alemana:

Fundación Juan March

tinuo decirse personal, como de quien está en constante diálogo con lo más profundo de su existencia [1].

Mi segunda observación, ajena a toda paradoja, se mantiene en este terreno del conocimiento personal. Seguir al Dr. Käsemann a través de esa teología, que «trabajosamente he aprendido a lo largo de más de (cincuenta) años» [2], es negar las matemáticas y los calendarios. La energía vital, la orientación audaz y comprometida de su teología, cada vez más radicalizada, acusan una juventud redescubierta día a día, sólo traicionada por el peso de la madurez, patrimonio del trabajo lento y de repetidas experiencias dolorosas. Una cita de la última publicación que de él conozco: «Si nos desentendemos del mundo de los maltratados y oprimidos, si los dejamos en manos de los que empuñan el poder, si buscamos una dicha terrestre y celestial que no sea interrumpida por los gritos de las víctimas, estamos pervirtiendo el evangelio en que creemos y estamos abusando del evangelio que proclamamos... Yo no quiero alinearme con los hipócritas, fariseos y levitas, y hacer que mi apoyo a los que han caído en manos de ladrones dependa del buen comportamiento de las

La llamada de la libertad, Salamanca 1974, 200 p. Las citas están tomadas de esta edición y hacen referencia a la paginación castellana.

— *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 285 p.

— *Das Neue Testament als Kanon*. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. Hrsg. v. E. Käsemann, Göttingen 1970, 410 p. (Esta obra contiene 15 artículos de especialistas, con una introducción, un análisis crítico de las posturas y un resumen por Käsemann).

— *Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese*: ZTK 64 (1967) 259-281.

— *The Problem of a New Testament Theology*: NTS 19 (1972-1973) 235-245.

— *Liebe, die sich an der Wahrheit freut*: EvT 33 (1973) 447-457.

— *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament, 8), Tübingen 1973, 410 p.

— *Die neue Jesu-Frage*, en *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain-Gembloux 1975, 47-57.

— *Proclaiming the Cross of Christ in an Age of Self-Deception*: Month 8 (1975) 4-8. Existe traducción-condensación (casi íntegra) en castellano: *La cruz de Jesús en un mundo engañado*: SelTeol 15 (1967) 135-142. Las citas hacen referencia a esta publicación.

1. En octubre de 1963, en el prólogo a la edición inglesa de una primera parte de su obra *Exegetische Versuche...*, después de recordar la impresión que le causaron siempre sus maestros, por el rigor y exigencias de la investigación, exigencias que no se han mitigado en él, confiesa no haber sido nunca capaz de pensar o escribir en un espíritu de frialdad académica: «los únicos problemas que he sentido tentadores han sido los que me han afectado personalmente y que poseen un peso directo en la vida ministerial de la iglesia», *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 8.

2. *La llamada de la libertad*, 47.

Fundación Juan March

víctimas» [3]. Me atrevería a afirmar que también estas otras palabras, generales en su intención, resultan verdad en la propia vida de su autor: en «este camino cansado y doloroso que ha tenido que seguirse desde la expulsión del paraíso... el Crucificado nos enseña la primera bienaventuranza y nos hace descubrir, en el amor y juego de la imaginación, nuestro talento específico enterrado» [4].

Ultima observación introductoria. El índice de temas tratados por el Dr. Käsemann (casi todos los puntos importantes del nuevo testamento), y su aparente algarabía por el orden cronológico de su publicación, desconcierta. No se tarda, sin embargo, en descubrir la espina dorsal de todos ellos y la íntima trabazón de implicaciones mutuas. El mismo será quien nos descubra el secreto de las cronologías. En 1973 su última gran obra, el monumental comentario a los Romanos, hijo de su vejez y sus dolores, pero también de su juventud, lo recuerda muy bien: 16 años, mayo de 1925; tercer día de su primer curso teológico. En la tribuna el profesor Erik Peterson comentando la carta a los Romanos. Käsemann experimenta que, en ese momento, se ha decidido su futuro trabajo teológico y su misma vida [5]. En 1966 publica su visión sobre el evangelio de Juan. Es la respuesta que da a una pregunta que se viene haciendo hace casi 40 años [6]. Sus obras le nacen, pues, largas de vida, vida interior y vida que gota a gota comunica en artículos, clases y conferencias. Entre todas no son más que una vida: una vieja pregunta y una respuesta siempre nueva.

Entremos en el marco de esta vida. En 1976 la teología alemana le festeja [7]. 70 años de edad, bodas de oro con la teología que son bodas de sangre con la vida. 1925, estudiante de teología: Bonn, Marburg y Tübingen; un recuerdo especial para sus profesores Peterson, von Soden, Bultmann... [8]. Primera experiencia de cura de almas en Wuppertal, durante la escalada nazi, 1931-1933. La trágica sacudida del nazismo, al que no se somete, le arroja a Gelsenkirchen y Rothausen. Experiencia de una religiosidad inauténtica e instituciones eclesiales defraudantes (absten-

3. *Proclaiming the Cross...*: SelTeol 15 (1975) 140.
4. *Ibid.*, 142.
5. *An die Römer*, III.
6. *Jesu letzter Wille...* 3. Aufl., 7.
7. *Rechtfertigung*. Festschrift für E. Käsemann zum 70 Geburtstag, Hrsg. von J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen-Göttingen 1976, VIII, 650 p.
8. *An die Römer*, III.

Fundación Juan March

cionismo y silencio): «Que digan otros que ellos no sabían nada, que no vieron ni oyeron. Lo único que haríamos con tal disculpa... sería mentir. Con nuestros propios ojos y oídos pudimos percibir cómo millones de judíos desaparecían... cómo ardían las sinagogas... Fuimos informados, al menos parcialmente..., de las atrocidades... en los campos de concentración; a algunos de nosotros se llegó a pedir furtivamente que no diéramos publicidad al asunto. Todos estábamos presentes cuando, sin la menor justificación y del modo más irresponsable, los tiranos y asesinos desencadenaron la guerra. Alguien tenía que haber despertado al fin cuando absurdamente se sacrificaron doscientos mil hombres en Stalingrado. Es repugnante que hoy se tape y relativice todo esto»[9]. «¿No fue necesario que todo nuestro pasado se conviertiera en ruinas antes de que un grupo relativamente pequeño nos decidiéramos por fin a dar una aprobación condicionada al tiranicidio intentado (20 de julio de 1944) y a la sangrienta guerra civil que éste habría posiblemente desencadenado?». «¿No arrastramos todo aquello mucho después de la guerra, en medio de un profundo desasosiego, sin poder superarlo interiormente ni solucionarlo desde un punto de vista teológico?»[10]. Desasosiego que no le deja cuando, acabada la guerra en los frentes es nombrado profesor de nuevo testamento en la universidad de Mainz (1946); desasosiego que le acompaña y aumenta hasta que una mano femenina desconocida le preserva, en 1947-1948, del hambre y del derrumbamiento[11]. En 1951 es llamado a la universidad de Göttingen y, por fin, desde 1959, se asienta en la facultad de teología protestante de Tübingen, de la que es *professor emeritus* desde 1972. Se diría que, en todo este tiempo, la vida y el estudio le han metido el evangelio por ósmosis y a fuerza de golpes. La vida más lentamente quizá, de seguro con más rudos golpes, según se puede colegir por sus obras.

No puede sorprender que su primera obra, tesis, al comienzo de su vida pastoral (1933) sea un estudio semántico y de historia

9. *La llamada de la libertad*, 45.

10. *Ibid.*, 173. La experiencia de lo vivido bajo el nazismo ha dejado sus huellas en todas sus obras posteriores. El tema y los planteamientos surgidos a raíz de dicha experiencia aparece hasta en el prólogo de la edición inglesa de la nota 1. Más significativo es que, en un artículo tan breve como el último citado en la bibliografía: *Proclaiming the Cross...* hay cuatro alusiones bastante largas a lo vivido y aprendido bajo los nazis. Todas sus palabras están llenas de pasión y de verdad cuando toca este tema.

11. *Jesu letzter Wille...*, 6. La dedicatoria es a Muriel S. Curtis, en quien ve además representadas a todas las personas que le acogieron en su gira por América a raíz de las conferencias que dieron origen a la obra.

Fundación Juan March

de la teología, sobre todo paulina, sobre el concepto «cuerpo» y «cuerpo de Cristo» [12]. En pleno ministerio parroquial, el mismo año de la guerra, aparece su investigación sobre la carta a los Hebreos, *El pueblo de Dios peregrinante*. En 1960 y 1964, recoge en dos tomos, *Intentos exegéticos*, artículos y meditaciones en su mayoría ya publicados entre 1947 y 1963, sobre puntos que desarrollará en obras sucesivas: 1966, su visión sobre el evangelio de Juan; 1968, su síntesis *La llamada de la libertad*; 1969, *Perspectivas paulinas*; 1970, edita *El nuevo testamento como canon;* 1973, el monumental comentario a la carta a los Romanos. Además, varios artículos en revistas científicas centroeuropeas o internacionales. Toda esta obra tiene una particularidad común: marca un hito en los temas tratados y ningún especialista, de acuerdo o no, la puede pasar por alto en adelante.

Trabajador incansable, crítico audaz en continua búsqueda, Käsemann posee intuiciones y un estilo tan personal y sincero que le hacen algunas veces provocador [13]. Cuando un crítico inglés hizo de él el conocido aguafuerte: «un hombre en desacuerdo con todos acerca de cualquier cosa», Käsemann lo recibió humorísticamente como un «cumplimiento», «de lo contrario debieran encerrarme» [14]. Pero es verdad que son las tensiones «las que crean la posibilidad del entendimiento y de la vida, aunque sin duda también pueden ser su destrucción. Más aún, no puede haber vida común provechosa sin tales tensiones» [15]. Estas tensiones, precio de la libertad, están sobre todo llenas de sentido cuando son con «los más fuertes y más próximos». El desacuerdo y la oposición es en el caso de Käsemann «la forma de un agradecimiento crítico» [16].

El primer desacuerdo célebre tuvo lugar en la reunión anual de los «antiguos de Marburg», el 20 de octubre de 1953. Rompiendo, en parte, con su admirado profesor Bultmann, inició el movimiento de los «postbultmannianos». Su trabajo sobre la

12. El mismo Käsemann confiesa que, cuando escribió esta obra, aparentemente aséptica en su título, no lo hacía principalmente por aclararse en su fe, sino como un servicio y una llamada a la iglesia, *Exegetische Versuche...* II, 8.

13. Al cumplir sus 65 años le fue dedicado un artículo que lleva este nombre: *Exégesis como provocación*: G. Haufe, *Exegese als Provokation*. Zum 65 Geburtstag von E. Käsemann: Zeichen der Zeit 25 (1971) 258-264.

14. *Paulinische Perspektiven*, 5.

15. *Exegetische Versuche...* II, 7.

16. Es lo que Käsemann responde a los que le alaban porque en sus críticas y desacuerdos no perdona a maestros y amigos, a los que, sin embargo, continúa fiel en admiración y agradecimiento, *Exegetische Versuche...* II, 7.

Fundación Juan March

importancia del Jesús histórico es tradicional y clave en esta discusión [17].

En 1966, al volver —en un escrito ampliado— sobre el tema del evangelio de Juan, comentaba son sorna que «no se es una rana sólo por saltar dos veces al mismo charco». En 1971 publicaba la tercera edición de aquella obra. Recordando la metáfora usada en la primera, confiesa no haber saltado con su libro a un «charco», sino a un «avispero» [18]. El alboroto prosigue. El punto de vista de Käsemann no puede ser dejado de lado.

El *Kirchentag* (día eclesial) de la iglesia protestante en Hannover, en 1967, desencadenó el ataque de un sector conservador de la misma («movimiento confesionalista») contra la ponencia y actitud del Dr. Käsemann: *La actualidad del Crucificado* [19]. Con ira, «completamente sincera», «y no disipada del todo», lanzará, un año más tarde (1968), su agresiva respuesta: *La llamada de la libertad* [20]. La llamada era casi un testamento; su sinceridad la de quien, junto al lecho en que escribe —de un tirón, sin academicismos ni retóricas—, ve rondar la muerte. La «llamada» fue acogida. A los tres meses era necesario imprimirla por tercera vez. Como síntesis es la más completa de su pensamiento y la más auténtica de su personalidad.

«En la historia de la iglesia —escribe en 1970— son necesarios de vez en cuando terremotos que nos saquen de nuestras casas podridas y nos obliguen a enfrentar un futuro seguramente incómodo y, en cualquier caso, incierto» [21]. Uno de esos terremotos había sacudido poco antes (1968) su sólido hogar (no en vano los hijos reciben la vida de sus padres). Aquella sacudida, recrudecida hoy, hace más inapreciable la presencia de Käsemann entre nosotros y nos solidariza más totalmente con su dolor [22]. «Quien no ama su propia historia —ha escrito— no apren-

17. *Das Problem des historischen Jesus.* La conferencia fue publicada en ZTK 51 (1954) 125-153, y más tarde incorporada en la obra *Exegetische Versuche...* I, 187-214. La literatura a que ha dado pie esta discusión es enorme y desborda con mucho el aparato de esta presentación.

18. *Jesu letzter Wille...*, 7.

19. La conferencia está citada en la bibliografía, en la obra de conjunto que recoge todas las del *Kirchentag* y en el número de la revista Zeichen der Zeit 22 (1968) 7-15. Como se puede observar, este tema vuelve a reaparecer en el último artículo de la bibliografía.

20. *La llamada de la libertad*, 9.

21. *Das Neue Testament als Kanon...*, 12.

22. Mientras se pronunciaban estas palabras, el 22 de marzo de 1977, el matrimonio Käsemann las escuchaba con la angustia de unos padres en terrible incertidumbre por la suerte de su hija que había comprometido su vida acudiendo en persona al llamamiento de la libertad.

Fundación Juan March

derá nada. Pero quien se haya podido reconciliar con su destino, no negará que nada hace crecer y madurar mejor que el sufrimiento aceptado y soportado» [23]. En esa historia, y a través del sufrimiento, ha aprendido y enseñado Käsemann qué es para él ser cristiano. Lo ha hecho mediante una actitud hermenéutica, inseparable de su talante teológico.

Actitud hermenéutica

Llamo así a los rasgos personales que, dentro de la interpretación existencial y de la crítica histórico-literaria de la Biblia, considero más característicos e influyentes en la investigación y obra de Käsemann. Voy a disecar unos cuantos y clavarlos con dos o tres alfileres.

Exigencia de la razón crítica

Parece que no habría que recalcarla. Pero se la han echado en cara. El uso de la razón crítica en el estudio de la Escritura —sobre todo de la Escritura—, se le impone contra el peligro de idolatría acerca de la palabra de Dios. Y se impone como consecuencia de la experiencia, del hecho de la creación y del estudio de la persona de Jesús. Con todo ello Käsemann no ha hecho sino valorar al hombre y la relación entre «razón» y «fe» o «espíritu».

«Sin crítica objetiva no es posible avanzar a través de las formulaciones neotestamentarias» [24]. «Un Espíritu santo enarbolado sin y contra toda razón no produce sino intolerancia, odio contra el hermano y contra la naturalidad, ilusión sobre lo celestial y lo terreno, espantosa deformación de lo humano y lo divino... El creador que entra en conflicto con la criatura es un dios falso y dioses falsos hacen inhumanos incluso a los piadosos, como atestiguan centenares y miles de páginas de la historia de la iglesia». «Si el Espíritu santo no hace las cosas de un modo más humano... hay que dudar de su santidad» [25]. «Por eso, desde el punto de vista teológico, es trascendental que los evangelios pudieran describir a Jesús como un sabio judío que trabaja con

23. *La llamada de la libertad*, 135.
24. *Ibid.*, 147.
25. *Ibid.*, 35-36; cf., 181.

Fundación Juan March

argumentos racionales. Lo importante para él era la comprensión, no la sujeción a la ley» [26]. «Resulta inconcebible que todavía en 1975, se rechace como a un duende al criticismo bíblico, cuando es él quien guía al mundo y al pueblo de Dios desde la falsedad hasta la verdad sobre sí mismos» [27].

La fuerza del «conjunto»

La fuerza en la interpretación bíblica de Käsemann está en el «conjunto». Su interpretación es «global» (una de sus palabras favoritas *pauschal*). Empieza ya en su intuición del «conjunto», que suele ser el origen y centro del estudio y el hilo guía de la argumentación. Suele quedar reflejada en el título de algunas de sus obras: *El pueblo de Dios peregrinante* (que resulta ser una interpretación de la carta a los Hebreos), *La última voluntad de Jesús* (clave para el evangelio de Juan), *La llamada de la libertad* (síntesis de todo el nuevo testamento). Es el conjunto el que aclara los detalles, y con ellos queda mejor asentado [28]. Este procedimiento es evidente en obras tan poco académicas como *La llamada de la libertad*, y reconocible en el difícil empedrado por el que avanza minuciosamente el comentario a la carta a los Romanos. Esta ley está en la misma base del nuevo testamento, y ésta parece ser su última justificación como método hermenéutico neotestamentario.

«En un principio al escribir el evangelio se puso el acento en la visión de conjunto, en una palabra esencial que dominara toda la vida y en la que Jesús se reflejara» [29]. Quiere sortear así dos peligros: el de la reducción de lo natural en lo especializado («el mundo que nos rodea y el cielo que nos cubre, vistos del fondo de una cueva», enerva y languidece) y el de la alegría que descuida detalles y matices, para acabar en lamentable diletantismo [30]. Bajo otro punto de vista, es también aquí lo «humano» utilizado como hermenéutica.

26. *Ibid.*, 36-37.
27. *Proclaiming the Cross...*: SelTeol 15 (1976) 138; cf. *La llamada de la libertad*, 169-170. Como se ve el tema aparece repetidas veces. De una forma científica está tratado en los artículos: *Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung*, en *Exegetische...* II, 268-290, y *Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese*: ZTK 64 (1967) 259-281. No se puede olvidar que este punto está en la base del escándalo del *Kirchentag*.
28. Cf. *An die Römer*, IV.
29. *La llamada de la libertad*, 30.
30. *The Problem of a New Testament Theology*: NTS 19 (1972-1973) 235.

Fundación Juan March

«Sólo las síntesis nos capacitan para conocer las preguntas y propósitos de los evangelistas, que podrían haber encubierto el material heterogéneo que encontraron» [31]. Y puesto que «la fe cristiana no tiene como objeto hechos aislados, sean éstos la cruz y la resurrección, la concepción virginal... sólo podemos hablar de todo esto en tanto en cuanto entra dentro de la perspectiva desde la que contemplamos a Jesús» [32].

Coordenada vital

Por todo lo anterior, y porque toda perspectiva de los hechos salvíficos y de Jesús «le contempla en relación con nosotros» [33], todo divorcio entre investigación teológica y vida es suicidio de la teología. Colocar la Biblia sobre el atril de la vida es sacar la teología del gueto especulativo; es afirmar que la fe es vida, que el Creador no se ha desentendido del mundo, que la palabra es ya para siempre encarnada. El estudioso de la Biblia tiene que saber cuál es el fin de la investigación: la vida [34].

«Nadie puede trabajar en el vacío. El arte por el arte, es siempre un mal *slogan*. Todos tenemos nuestras propias experiencias y debemos preguntar a cada disciplina si enriquece nuestra experiencia y es útil a los demás... Para hacer más agresivo mi pensamiento: No conozco personalmente a dom Hélder Câmara y él —que a mi lado resulta de un conservadurismo subido— tampoco conocerá mi trabajo. Pero si supiera que éste no le iba a ser de alguna utilidad en sus problemas, cesaría como investigador del nuevo testamento. Ningún servicio real hace al Espíritu quien es incapaz de asistir a los hombres en desgracia» [35].

Por sucesivas aproximaciones

Siempre nuevos intentos, ulteriores preguntas que nos hagan profundizar más en los problemas y nos permitan fundar, por lo menos, antítesis provechosas [36]. Más que buscar soluciones definitivas, el principio de «la historia como caminar» y la modestia

31. *La llamada de la libertad*, 30.
32. *Ibid.*, 50.
33. *Ibid.*, 51.
34. Cf. lo dicho en las notas 1 y 12. Los textos se pueden multiplicar sin fin.
35. *The Problem of a New Testament...*: NTS 19 (1972-1973) 236; cf. *La llamada de la libertad*, 62.
36. *Paulinische Perspektiven*, 6; *An die Römer*, IV.

Fundación Juan March

de sumarse un rato a la caravana y apoyar los esfuerzos de tantos. Su primera obra monumental lleva el título: *Intentos exegéticos...* No en vano está convencido de que «aunque no podemos prescindir nunca de prejuicios» [37], «la fuerza orientadora de la investigación ha sido siempre, desde Sócrates, el enfrentamiento audaz con problemas aparentemente insolubles. La investigación no debe olvidar esta herencia específica, sin la que se vuelve inútil» [38]. Con ella presente, excluye Käsemann por principio «lo que los hombres no pueden hacer y por tanto los cristianos no pueden siquiera desearlo: edificar sobre la tierra fortalezas inexpugnables, permanecer aferrados a la tradición, sacrificar el futuro al pasado...» [39]. Aceptada o no, cada frase o conclusión de Käsemann, más que «posesión dormida y asegurada de la verdad», debe conservar siempre la fuerza de una pregunta [40]. Así, por la doble senda de la Escritura y de la vida —o por la única de «la Escritura en la vida»— «siempre estamos en camino, por una parte hacia el esclarecimiento de la verdad que hay que practicar y, por otra, hacia la práctica de la verdad hallada» [41]. Pues «el Señor es siempre un problema permanente».

El encuentro en el Espíritu

Al fin, el convencimiento de lo absoluto de la palabra y lo relativo de todo puente hasta el hombre. Por eso el último intérprete, el último criterio y el último instrumento interpretativo es el espíritu del hombre o el Espíritu en el hombre, nuestra propia fe o nuestra superstición. Porque «quien quiera apoyar el evangelio en nombres, en dignatarios eclesiásticos y autoridades canónicas, se equivoca. Los intereses de Dios no se dejan justificar, apoyar ni probar apodícticamente ni por hombres, ni por tradiciones, ni por hechos históricos, reales o supuestos. En el mejor de los casos, logramos por ese camino una eficiente comunidad, de la que ni siquiera en la búsqueda de la verdad se puede prescindir... En último término nos vemos obligados a tomar la responsabilidad de nuestra fe o de nuestra superstición... Delante de Dios... no puede uno dejarse representar por otro. Las

37. *Ibid.*, 6.
38. *The Problem of a New Testament...*, 236.
39. *La llamada de la libertad*, 148.
40. *An die Römer*, IV.
41. *La llamada de la libertad*, 55.

Fundación Juan March

mayorías son, por otra parte, respecto a la verdad, más peligrosas que útiles. El testimonio del Espíritu santo en la propia conciencia es indispensable y en último término decisivo...» [42].

Talante teológico

Formular el talante teológico de un autor, sus principios o conclusiones fundamentales, es necesariamente reducirlos. Y sistematizar las formulaciones puede llegar a transformarlas. Presentar al Dr. Käsemann implica estas limitaciones y muchos más riesgos.

Continua actualización del evangelio

Esta afirmación podía ser su punto de partida, o de llegada, bien como método de investigación o realización de la misma. El evangelio es, continúa siendo, una proclamación, y, «como la fidelidad de Dios, es nuevo cada día y se proclama desde pentecostés en diversas lenguas, por más que la comodidad eclesiástica intente encasillar el Espíritu en un solo disco» [43]. Es de suma importancia «que no paseemos el nuevo testamento como algo que se transmite inalterado de generación en generación... Sólo lo poseemos en la medida en que nos los apropiamos» [44].

Cuando Käsemann se rebela contra la «ortodoxia» es porque ve en ella lo más opuesto a esta convicción. Para la ortodoxia el evangelio es «una revelación que no se hace nueva cada día; esto es oponerse a la historia y a la historicidad, sin advertir que con esta actitud se opone al creador de la historia» [45]. A la ortodoxia le «falta el humor necesario para afrontar la precariedad de toda búsqueda humana de la verdad, y... no posee la profunda intuición teológica de que el Señor es siempre un problema permanente» [46]. Porque los judíos no creyeron que la revelación se hacía nueva cada día, levantaron a Jesús en la cruz en nombre de la ortodoxia. Y en nombre de ella se le ha levantado muchas veces desde entonces [47].

42. *Ibid.*, 132.
43. *Ibid.*, 12.
44. *Ibid.*, 146-147.
45. *Ibid.*, 39.
46. *Ibid.*
47. Cf. *ibid.*, 188.

Fundación Juan March

Pluralidad teológica o dogmática

La dialéctica de Käsemann entre su instinto ecuménico o tendencia a la unidad y su espíritu independiente se ve acentuada por los resultados científicos: la pluralidad teológica de las mismas fuentes neotestamentarias y de la vida en las primeras comunidades cristianas. «El nuevo testamento no es una unidad intrínseca y ciertamente no es más que uno de los componentes de los orígenes cristianos que ha sobrevivido» [48]. «Tal y como nos ha llegado es una fragmentaria colección de documentos del período más antiguo, mientras que el grueso *(bulk)* del material ha desaparecido» [49]. «En mi opinión, un credo antiguo queda excluido, dada la variedad de fórmulas» [50]. Estas pueden llegar a ser opuestas; las tensiones resultan entonces necesarias, tal y como se evidencian en las comunidades postpascuales de los Hechos. «¿Se podrá negar que tanto la teoría como la práctica manifiestan que ya en Jerusalén habían surgido dos confesiones, una con una teología tradicional y la otra con una más moderna?» [51]. Nuestra carrera tras la verdad hacia la unidad no es encierro que desemboca en la plaza sino en el campo abierto: «Necesitamos testigos que nos señalen lo único necesario. Pero es un hecho que los testigos se diferencian y contradicen siempre» [52].

Por una parte, se imponen dos conclusiones: más libertad teológica y relativización del ecumenismo. «¿Es lícito dar un *ultimatum* teológico —todo o nada— en cuestión de formulaciones teológicas? ¡Cuántas divergencias entre las confesiones e incluso en el pietismo...! ¿No sería justo ser tolerantes en este punto? ¿Es acaso Cristo un legislador que dicta convicciones, hasta el punto de convertirse el código civil en algo risible a su lado?» [53]. «Por consiguiente, radican aquí (en la imposibilidad de definir la esencia de la iglesia) los límites de la unidad, y desde aquí se puede relativizar la separación existente, tolerar las diferencias y contradicciones en el creer y en el obrar y llegar a compromisos» [54]. «Lo mejor y más esperanzador del estado actual de los cristianos consiste en que reconocen el problema y su pro-

48. *The Problem of a New Testament*, 237.
49. *Ibid.*, 242.
50. *Ibid.*, 241.
51. *La llamada de la libertad*, 60-61.
52. *Ibid.*, 132.
53. *Ibid.*, 145.
54. *Ibid.*, 19.

Fundación Juan March

pia perplejidad ante él»[55]. «De aquí resulta sin más, que la unificación ecuménica tendría que realizarse no simplemente entre las instituciones sino entre los cristianos, es decir, no de arriba abajo, sino partiendo de los llamados laicos a las instituciones y denominaciones»[56].

Por otra parte, esta pluralidad teológica del nuevo testamento plantea a Käsemann el problema del canon. Los escritos que lo forman son el producto de una tradición eclesiástica. Esto implica un problema eclesiológico: el canon no funda la unidad sino la pluralidad de las confesiones[57], y un problema cristológico: no testimonia auténticamente en todas sus partes al mismo Cristo. Hay que distinguir, pues, entre los testimonios lo que se llama «el canon dentro del canon». Hay que encontrar el evangelio en la Escritura, ya que la Escritura no es pura ni simplemente evangelio. Käsemann ha sido tachado también aquí de subjetivismo (cf. los ataques de H. Küng[58]), pero el discernimiento de los mensajes, dentro del nuevo testamento, más importantes es legítimo y su búsqueda se muestra objetiva. En ella Käsemann llega a la doctrina paulina sobre la justificación (la misma que decidió su trabajo teológico). Sin embargo, cuando en virtud de un aspecto se pretende normar los demás y aun excluir algunos, ¿no se destruye el fundamento mismo que aseguraba el valor del retenido, es decir, la seguridad de la iglesia de poseer en el testimonio múltiple la expresión auténtica de su fe?[59].

Para Käsemann «el canon dentro del canon» es un dato eclesial que se remonta ya al siglo primero y no es invención de la crítica histórica. Porque si al canon se incorpora además el antiguo testamento la ley mosaica tendría que ser obligatoria para nosotros, como no sin razón afirman continuamente seguidores de diversas corrientes. «Si se dispensa uno de la ley de Moisés (y de otras muchas cosas que se saltan simplemente de un modo más o menos disimulado) es que no se ha aceptado el antiguo

55. *Ibid.*, 20.
56. *Ibid.*, 21.
57. Esta afirmación fundamental la expresó Käsemann ya en su artículo, reproducido en la obra que edita, *Das Neue Testament als Kanon*, p. 131, y en la crítica central, al pasar revista a todas las contribuciones de la misma, p. 356. En estas páginas explica el escándalo que produjo su afirmación en el marco de unas conferencias que tenían por objeto fomentar la unidad ecuménica. Merece leerse esta aclaración en las pp. 356-367, de la citada obra.
58. *Estructuras de la iglesia*, Barcelona 1965, 156-173.
59. Cf. la recensión de la obra, por ejemplo, en NRT 95 (1973) 201-202.

Fundación Juan March

testamento, sino, en el mejor de los casos, sólo una selección de éste, ¿cuál es la norma para esta selección?» [60]. «Si se tuviera el valor de considerar este problema con entereza y concienzudamente, no se seguiría acusando a la teología moderna de traición contra el canon, y consiguientemente contra la Palabra de Dios» [61]. «Así se puede comprender que, en lo que respecta al canon, no tomemos en serio, ni tengamos por competente al que no indique claramente cómo hay que proceder con el antiguo testamento y la ley mosaica» [62].

En el fondo, dentro del nuevo testamento, la dificultad intrínseca a la pluralidad de confesiones está en lo que ya fue señalado por Wrede: el hiato existente entre el Jesús histórico y la comunidad pascual [63].

El «Señor» de los creyentes: la cristología

El punto clave de la actitud teológica de Käsemann es la cristología. «Con Schlatter, considera la revelación de Cristo en su progreso y variada interpretación como el centro real del nuevo testamento» [64]. Al contrario, no se cree demasiado audaz si afirma que el centro real del pensamiento de Bultmann es la eclesiología [65]. Según este autor, al creyente sólo le interesa la predicación del kerygma. Para ella la cuestión del Jesús histórico resulta superflua, ya que el Jesús histórico representa simplemente un presupuesto del kerygma. Por ello, no posee significación constitutiva para la fe [66].

Frente a esta postura, la de Käsemann es firme hace más de 20 años. Aunque él mismo afirme que no tiene nada que añadir a lo que se ha escrito en ellos [67], continuamente viene aclarando y matizando su punto de vista [68]. Lo resumiría así en tres

60. *La llamada de la libertad*, 151-152.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, 152.
63. *The Problem...*, 236.
64. *Ibid.*, 244.
65. *Ibid.*, 239.
66. *Exegetische Versuche...* I, 188.
67. *La llamada de la libertad*, 29.
68. En desacuerdo también consigo mismo, confiesa Käsemann que «hoy» no formularía sus escritos de la misma manera (cf. el prólogo de la traducción inglesa, *Essays on New Testament Themes*, p. 8), los reimprime intactos. Sin embargo, vuelve sobre el tema del Jesús histórico en su artículo *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, publicado por primera vez en

Fundación Juan March

grupos de afirmaciones [69]: Desconfianza general frente a la historia, en particular sobre Jesús de Nazaret. Imposibilidad de reconstruir muchos de los rasgos de éste, de sus hechos y palabras. Inutilidad y contrasentido de todo intento de apoyar o fundamentar la fe en la historia; aquélla dejaría de ser fe. No se trata, pues, de sustituir a Cristo por Jesús de Nazaret, ni de apoyar la fe en Cristo en el Jesús de la historia. La vuelta o el acceso a los orígenes no es la vuelta a la historia sino al evangelio [70].

El evangelio, sin embargo, incluye al Jesús histórico: existe, para la comunidad originaria, identidad entre el Señor glorificado y el terreno, «así tiene éste significación constitutiva para nuestra fe» [71]. El evangelio habla de una historia terrena *(Geschichte)* de Cristo glorificado, en la que no se puede renunciar a su hablar, obrar y padecer terrenos [72]. Teológicamente está, pues, lleno de sentido el conocimiento del Jesús histórico, «si se considera la incalculable particularidad de este Jesús terreno» [73]. Este es quien identifica al glorificado, que no tiene rostro, si no es el del Nazareno [74]. Así, el Glorificado se distingue ya inequívocamente de otros salvadores, y la predicación no queda reducida a una ideología [75]. La conclusión radical es que Cristo es un acontecimiento que tiene lugar en nuestra historia común [76]. Por tanto, si es verdad que el mensaje cristiano reposa en la fe pascual, la historia prepascual es parte de su estructura. No se puede comprender al Jesús terreno si no es desde la pascua; a su vez, no se comprende adecuadamente la pascua si se abstrae del Jesús terreno [77].

Exegetische Versuche... II, 31-68, en las jornadas bíblicas de Lovaina, con su artículo *Die Neue Jesu-Frage*, y en esta Semana Internacional de Teología, ya que ésta es su colaboración: *Jesús, el acceso a los orígenes.*

69. Dado que continuamente precisa Käsemann su pensamiento, me atengo en este resumen a sus últimas publicaciones, en particular al artículo de Lovaina, 1973. Un estudio serio, en castellano, sobre este punto de la cristología de Käsemann, puede verse en F. Raurell, *Importancia teológica del Jesús histórico en la visión käsemanniana*: EstFranc 76 (1975) 61-99. Y el planteamiento a que responde en las jornadas de Lovaina, en la obra de J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959.

70. Esta afirmación, o formulación, que yo sepa, me parece propia de esta aportación en Madrid.

71. *Exegetische Versuche...* I, 203; *The Problem...*, 239.

72. *Die Neue Jesu-Frage*, 54.

73. *Ibid.*, 53.

74. *Ibid.*, 53.

75. *Ibid.*, 54.

76. *The Problem...*, 245.

77. *Exegetische...* I, 196; *Die Neue Jesu-Frage*, 52.

Fundación Juan March

Ahora bien, «la identidad del Nazareno viene definida, más que por ninguna otra cosa, por la cruz» [78]. Esto lleva a Käsemann a insistir más y más, en los últimos tiempos, en la actualidad de la cruz de Cristo o la cristología del Crucificado.

Cristología del Crucificado

Käsemann vuelve al punto original de su teología: la teología paulina. «Toda teología de la resurrección no sólo ha de partir de la cristología sino permanecer en ella» [79], y en la cristología del Crucificado. El dato decisivo para Käsemann es que «el Glorificado *es* el Crucificado» [80].

Se diría que aquí la identidad es más fuerte que el tiempo; la relación entre cruz y resurrección es mucho más íntima que la temporal (el que ahora resucita es el que fue crucificado) o moral (la resurrección es el triunfo de la cruz). «Hay una gran diferencia en considerar estos dos aspectos: que el Exaltado lleva las señales de la cruz como signo de victoria, o que él permanece siendo el Crucificado y que su reinado es el del Crucificado. Esta diferencia no es cortar un pelo en el aire... Todas las formulaciones teológicas decisivas están en la alternativa entre la teología de la gloria o teología de la cruz... Una esperanza en la resurrección no es cristiana si no tiene como contenido la eterna comunión con el Crucificado» [81]. «Sólo donde el Crucificado reina sobre nosotros y por nosotros es glorificado, se está y se permanece bajo la fuerza de la resurrección y en esperanza auténtica respecto a la resurrección propia» [82]. «La cruz no es el camino a la resurrección (por la cruz a la corona)... [83], ni la de Jesús es sólo el modelo de la nuestra, sino el fundamento e imagen originaria de la fe... Sólo el Dios de la cruz es nuestro Dios. Ciertamente el mundo no aceptará jamás a este Dios sin haberse convertido antes» [84].

Estamos en el centro del evangelio (el canon dentro del canon), la teología provocadora, donde el Crucificado revoluciona absolutamente todo lo existente.

78. *The Problem...*, 244.
79. *La llamada de la libertad*, 106.
80. *Die Neue Jesu-Frage*, 55.
81. *Ibid.*
82. *La llamada dc la libertad*, 93.
83. *Ibid.*, 89.
84. *Ibid.*, 95-96.

Fundación Juan March

Lo primero de todo, el humanismo optimista e ingenuo (para el que la cruz es locura). Este «tiene que ver negada la dignidad del hombre en una predicación que glorifica la cruz y ha considerado perversa y blasfema la proclamación del Crucificado como Señor y Dios» [85]. De no diferenciarse lo cristiano del ideal humano, «se disolvería la cruz de Jesús en la experiencia general de la brutalidad humana y del sufrimiento sobre la tierra» [86].

En segundo lugar, el reinado del Glorificado revoluciona todos los poderes sobre la tierra. Porque el Dios crucificado es el Dios sin poder, la negación y condenación de todos los poderes terrenos [87], «y de la ley de la jungla, es decir, de la adoración a los poderosos» [88]. «El Señor crucificado nos dice lo mismo que el primer mandamiento: "Sobre todas las cosas". Así hemos de plantar cara a los otros dioses, a las ideologías producidas por los hombres, a los tentadores y déspotas, descubiertos o disimulados, a los dioses antojadizos de nuestros volubles corazones. Dime a quién escuchas y te diré a quién perteneces... "Sobre todas las cosas": por encima incluso de lo que somos capaces o incapaces de realizar. De este modo él nos saca de la jungla donde sólo viven los más dotados, para enseñarnos a contar con un Dios que tiene misericordia de los pobres» [89].

El Señor crucificado es la revolución contra los piadosos, ya que «en todas las épocas los piadosos juzgarán blasfemo afirmar que ahí es precisamente donde se revela Dios» [90], y ya que es él el que «descubre en cada hombre, también en el piadoso, su impiedad y su indigencia» [91]. Käsemann saca la teología de las coordenadas del pietismo y la coloca en las de los impíos y ateos.

El Señor crucificado es, por fin, el gran revolucionario aun dentro de la iglesia, porque la desenmascara como mundo y como poder. «Cuando la iglesia domina al mundo e integra incluso a Cristo dentro de su complejo estructural metafísico, se convierte ella misma en mundo religiosamente transfigurado... Esto constituiría la contradicción más clara de cara al Crucificado que nunca buscó su gloria y se entregó a los sin Diós» [92]. «Si la iglesia predica la cruz, pero no sufre ella misma, si se entrega al orden

85. *Ibid.*, 137.
86. *Ibid.*, 136.
87. *Proclaiming...*: SelTeol 15 (1976) 141-142.
88. *Die Neue Jesu-Frage*, 56.
89. *Proclaiming...*, 141-142.
90. *Ibid.*, 135.
91. *Die Neue...*, 56.
92. *La llamada de la libertad*, 117.

Fundación Juan March

del poder y no se opone a él en nombre de la justicia y en su apuesta por los marginados, no sigue a Jesús... Estas son las señales del verdadero seguimiento: el vuelco escatológico de todos los valores terrenos, poner en cuarentena la astucia de los poderosos, el abandono de la ambición del poseer, la solidaridad con los desesperados, la resistencia a los tiranos, lo mismo piadosos que impíos, la hermandad con los arrojados por sistema a la miseria... Estas señales no se pueden fundar teológicamente como válidas sin el Nazareno terrestre y crucificado. Discutir la importancia de éste para la fe sería decir que el Exaltado le ha dejado detrás y le ha colocado a la sombra. Esto es docetismo. Contra él hay que protestar aquí» [93].

Cristología del compromiso político

En virtud del primer mandamiento, puesto de relieve por el Crucificado, se impone al cristiano la tarea política, bajo dos puntos de vista.

En primer lugar, los derechos de Dios creador. «Dios tiene derecho sobre este mundo que ha creado... Nos ordena preocuparnos... del bienestar y felicidad de los que nos rodean... Se nos pide que nos entreguemos *a nosotros mismos*, si otro ser humano sufre o es rechazado... ¿Queremos dar al Creador lo que le corresponde, entregándonos nosotros a la humanidad? ¿o queremos traicionar al Señor de la creación traicionando al Señor de la humanidad con la excusa de que no queremos entrometernos en la providencia de Dios?... Si, en lugar de atribuirnos la neutralidad, estamos realmente trastornados por la causa del señorío divino sobre el mundo y por la felicidad de nuestro prójimo, entonces tampoco descansaremos políticamente. No es posible que la paz y la tranquilidad sea el primer deber del ciudadano cuando se halla en pie junto al lugar de la crucifixión» [94].

Porque éste es el segundo aspecto de la obligación política. «El mensaje de la cruz y resurrección debe actuar revolucionariamente aun en el campo político, y si no, pierde su carácter teológico» [95].«En la tierra de nadie de este mundo, donde murió el hombre de Nazaret, todos, quiéranlo o no, están comprometidos en política. Hay que reconocer que en el conflicto de la

93. *Die Neue...*, 57.
94. *Proclaiming...*, 137.
95. *Die Neue...*, 51.

Fundación Juan March

iglesia con los nazis fuimos incapaces de ver las cosas con esta perspicacia, o al menos, de sacar las conclusiones que debiéramos haber sacado. Vivimos en la quimera de que nuestra resistencia podía y debía limitarse a los asuntos eclesiásticos. Sin embargo, ni nuestros adversarios, ni los observadores supuestamente neutrales, quedaron convencidos de nuestra posición. Para ellos, o había resistencia política o no la había de ninguna clase. Y tal opción es la única que tiene sentido cuando hay que decidirse entre lo humano y lo inhumano... Quienquiera que niegue esto y prosiga buscando una tercera posibilidad para los cristianos y la iglesia, está convirtiendo el evangelio en una invitación a la piedad privada. Tal persona olvida que incluso el silencio sobre el *statu quo*... tiene efectos políticos» [96]. «Evitar a los revolucionarios para ayudar a mantener el *statu quo* es por lo menos tan sucio como arrojarse en brazos de la revolución» [97]. «Porque las normas que rigen la lucha en la jungla han sido implantadas por los tiranos, para que las observen los que les están sometidos... Una cristiandad que defiende tales reglas, o permanece callada respecto a ellas, les está haciendo el juego. No merece ninguna consideración...» [98]. «¿Quién no recuerda que esto es precisamente lo que los nazis nos decían que teníamos que hacer para que nos dejaran en paz?» [99]. «No se lucha para constituir un poder, sino porque hay que hacerse igual al Señor. Los cristianos no pretenden conquistar el mundo, sino defender las exigencias de su Señor en la tierra, cosa que hacen muriendo. Su meta no es el derrocamiento de lo constituido, sino el testimonio de que aquél que lo hace todo nuevo está en camino» [100]. Y este testimonio no será sin escándalo de muchos. «Porque siempre que los cristianos se empeñan en la tarea... política lo hacen desde aquella línea fronteriza marcada por la cruz, en la que no existe servicio sin escándalo» [101].

La llamada de la libertad

«Todo el nuevo testamento lo entiendo desde el punto de vista de la libertad» [102]. Así resume Käsemann, de forma incisiva

96. *Proclaiming...*, 136.
97. *La llamada de la libertad*, 176.
98. *Proclaiming...*, 140.
99. *Ibid.*, 140.
100. *La llamada de la libertad*, 180.
101. *Ibid.*, 138.
102. *Ibid.*, 11.

Fundación Juan March

y actual, su visión global del nuevo testamento y del cristianismo. La libertad «es el don de Jesús con la que permanece o se hunde la misma fe» [103]. Lo mismo que la carta a los Gálatas es el reverso de la carta a los Romanos, como reverso de la justificación, la libertad es el «artículo fundamental de la iglesia» [104]. Consiste en el seguimiento de Jesús: en la pobreza que exige y da el cumplimiento del primer mandamiento, en el coraje que implica la subversión de los valores mundanos marcada por el Crucificado y en la solidaridad con todos los impíos justificados. Por eso «no se nos deposita en el seno al nacer» [105]; «se recibe como un don, no se roba. Se sufre más que se aprende» [106]. «El éxodo continuo es la contrapartida de la libertad cristiana. Libre es sólo aquél que es capaz de abandonar lo viejo para encontrarse hoy y mañana con la voluntad de Dios» [107]. «Jesús permanece Señor únicamente cuando continuamos su servicio colocando hombres en el ámbito de la libertad» [108]. Aquí se juntan la hermenéutica de Käsemann y su teología; su fe, su vida, su acción, su personalidad.

Actitud cristiana

Käsemann confiesa que «sobre la libertad cristiana sólo se puede hablar de tal manera que aparezca un poco o un mucho de la propia experiencia o incluso de la propia incomprensión». Esto me permite concluir la presentación de su actitud cristiana, conocida por otro lado, con sus propias palabras.

La teología que «trabajosamente ha aprendido a lo largo de más de [cincuenta] años» le ha enseñado que «lo importante no es cuánto hemos creído sino el hecho de haber creído y seguido a Jesús, por poco que hayamos comprendido de él... Si alguno piensa de otro modo, que me cuente tranquilamente entre los herejes» [109]. Porque «un poco más o menos de ortodoxia nos ha dejado completamente fríos desde que tuvimos que aprender que la ortodoxia no hace al hombre, sino que es el hombre quien con frecuencia tiene que soportar la ortodoxia» [110]. «Esto necesita

103. *Ibid.*, 145.
104. *Ibid.*
105. *Ibid.*, 62.
106. *Ibid.*, 10.
107. *Ibid.*, 149.
108. *Ibid.*, 199.
109. *Ibid.*, 47-48.
110. *Ibid.*, 62.

Fundación Juan March

una explicación. Que se entienda por lo menos por qué no podemos tratar con el mismo respeto de antes a las confesiones, a las autoridades eclesiásticas, a los jerarcas, a los dogmáticos y a las dogmáticas. Ese respeto se nos quemó cuando el único criterio para distinguir al amigo del enemigo resultó ser el coraje cívico de éste o aquel testigo cristiano o de la comunidad cristiana reunida» [111]. «Con gran dificultad hemos encontrado el camino hacia la libertad. Si de ello ha resultado que nos hemos vuelto un poco "protestantes de izquierdas" o revolucionarios, no hay que culpar a nuestra educación y mucho menos a nuestro deseo o voluntad. El mérito corresponde exclusivamente a las iglesias, a los hermanos que no nos ofrecieron otra alternativa, porque basados en su tradición de carácter conservador, se aislaron de nosotros en el momento de la dificultad, como en otro tiempo los palestinenses se separaron de los helenistas» [112]. «Así no nos quedó otro camino abierto, sino el camino hacia los paganos; por eso nos llevamos hoy mejor con los ateos que con los propios correligionarios, lo que resulta sin duda alguna lamentable, pero no incomprensible... La libertad tiene un precio y sabor amargo aquí en la tierra...» [113]. «Hay que correr el riesgo de ser mal comprendido y lastimado; incluso de sufrir y morir rechazado como le sucedió a él» [114]. «Sus promesas no ofrecen ninguna garantía de una vida tranquila, ni de una mera supervivencia, sino aquellas experiencias bíblicas: "Tú preparas un banquete para mí a la vista de mis enemigos" y "si camino por un valle de tinieblas, tú estás a mi lado"» [115].

«Por otro lado, al abrirse un hombre hacia los demás, algo revive que nos recuerda el estado de la creación antes de la caída..., es hallarse en el punto donde termina la obsesión y comienza la vida» [116]. «El hecho de que él viene a nosotros termina con toda impiedad y nos hace dignos» [117]. «El poder del pecado no es ya obstáculo para emprender una vida al servicio de Cristo» [118]. «Convertirse es quizá más difícil para un teólogo que para otras personas. Pero quizá se esté ya en camino si uno se ha decidido

111. *Ibid.*, 62.
112. *Ibid.* En otra parte afirma tener más amigos entre la juventud católica que en sus propias filas: *Ibid.*, 117.
113. *Ibid.*, 63.
114. *Proclaiming..*, 142.
115. *Ibid.*, 138.
116. *Ibid.*, 142.
117. *La llamada de la libertad*, 68.
118. *Ibid.*, 140.

Fundación Juan March

a no aullar entre los lobos ni a rebuznar entre los asnos» [119]. «Ni Dios ni los hombres esperan de nosotros la perfección; piden, sin embargo, que, bajo la cruz de Jesús y en fuerza del primer mandamiento, tengan lugar aquellos dolores que conduzcan al parto de la libertad acabada y a la Jerusalén celestial, madre de los libres, según Gál 4, 26» [120].

En ese empeño, el Dr. Käsemann ha caminado ya durante setenta años. Confiesa estar en «desacuerdo con su propio pasado, con la escuela teológica en que creció y en particular con su maestro, Bultmann» [121]. Le parece normal, puesto que «el problema... de la relación de continuidad y discontinuidad determina también nuestro propio crecimiento y maduración: ya no creo en una autocomprensión permanentemente válida, ya se trate de las épocas, ya de la vida de los individuos... Unicamente en cuanto caminamos hacia adelante en un perpetuo éxodo podemos permanecer fieles a dos cosas: a la verdad, y también, por supuesto, a nuestra humanidad» [122]. El Dr. Käsemann no está cansado y aún tiene mucho que decirnos. Su voz, «como la voz de los libres, no puede ser oprimida» [123].

119. *Paulinische Perspektiven*, 6.
120. *La llamada de la libertad*, 109.
121. *Essays on New Testament Themes*, 6.
122. *Ibid.*, 9. Este tema vuelve repetidas veces a la pluma de Käsemann en párrafos felices teológica y literariamente, como los siguientes: «El éxodo continuo es la contrapartida de la libertad cristiana. Libre es sólo aquél que es capaz de abandonar lo viejo para encontrarse hoy y mañana con la voluntad de Dios. Y esto sucede siempre en el desierto. Sin el peregrinaje a través del desierto no hay tierra prometida... nuestra desgracia es que la iglesia, como el hombre viejo, rara vez está dispuesta al éxodo...; quisiera permanecer en un cómodo pasado, incluso cuando Jesús como sumo sacerdote la llama a la libertad arriesgada y a la asamblea festiva en el monte Sión. La cristiandad se ha mostrado siempre cansada en su largo camino a través del tiempo y por eso estuvo siempre tentada de abandonar su fe»: *La llamada de la libertad*, 149. «Es difícil permanecer con él (Jesús), por lo que constantemente hay que hablar sobre ello y caracterizar la fe como un permanecer con Jesús. Por eso se llama a sí mismo el camino: nunca se llega al final, él se preocupa de que nunca cesemos de estar en camino. Ser discípulo de Jesús no consiste en aprender algo de una vez para siempre, sino en un continuo aprendizaje en la escuela de Jesús»: *Ibid.*, 186. «El es el camino. Nunca puede dar uno por concluida la marcha; y hoy hay muchos que están de camino con él, muchos que no lo encuentran ya en las celebraciones litúrgicas dominicales. ¿Tenemos derecho nosotros, que deberíamos prepararle el camino, a dificultar de tal manera el acceso a él, que nadie pueda acercársele sin nuestro control y nuestro permiso? Si es así se está mejor con los herejes, que lo ven y quieren permanecer en aquello que Jesús les ha mostrado de sí»: *Ibid.*, 195.
123. *Ibid.*, 109.

Fundación Juan March

JESUS, EL ACCESO A LOS ORIGENES

ERNST KÄSEMANN

Ni siquiera un avezado especialista puede ya abarcar debidamente todo lo que en los últimos 25 años se ha escrito sobre el Jesús terrestre. Todo lo que como pregunta o respuesta tiene alguna importancia ha sido ya tratado en este tema. Realmente no le quedan muchas cosas nuevas a uno que es invitado a hablar una vez más de este asunto. Sin embargo quizá pueda recuperar, con mayor claridad y mayor agudeza, algunas perspectivas teológicas derivadas de la investigación histórica realizada en este lapso de tiempo. El exegeta proviniente de la crítica protestante se encuentra particularmente motivado para ello cuando su cometido se concreta a trazar el acceso a los orígenes. Lógicamente lo que de él se puede esperar en una hora escasa no será más que un esbozo trazado con mano rápida y con prudente simplicidad. Por lo demás, una abultada disertación puede ser igualmente parcial y caprichosa, con la desventaja de que no se podría abarcar ni examinar de una ojeada. En todo caso, la única forma de centrarse en el asunto es tener el valor de abordar enseguida el núcleo de la cuestión.

Nuestro intento por llegar a los orígenes tiene sus raíces en los planteamientos de la Ilustración occidental. Ella es la que por vez primera en el transcurso de la historia de la iglesia desarrolló temática y radicalmente la problemática del así llamado Jesús histórico. Y lo hizo, como corresponde teológicamente, a partir de aporías y con una tendencia polémica. La autoridad y credibilidad de la dogmática clásica se le habían tambaleado. Así pues, se lanzó a la búsqueda del espíritu, que ya no le inspiraba más desde la tradición eclesiástica, y siguió la consigna del Renacimiento: *ad fontes*. Había que excavar aquellos orígenes, enterrados por la historia de dos milenios, y frente a los que nos encontrábamos

Fundación Juan March

ya en situación de distancia histórica, para recuperar el sentido y el espíritu vivificador de doctrinas anquilosadas. Y siempre ocurre lo mismo: lo histórico se vuelve interesante cuando uno ya no se siente arropado por la herencia de los padres. La añoranza espera siempre encontrar en el pasado promesas y orientaciones que sirvan de modelo para un presente que es vivido crítica y escépticamente. Teniendo esto ante la vista, no sólo se reconocerá que la ciencia histórica nace tardíamente, sino que se evitará también el sobrevalorar su acceso a la realidad, y absolutizarla positivísticamente como si no hubiera habido duda y nostalgia en su nacer. La confianza que la Ilustración ponía en la historia era ingenua y en cierto sentido ya de antemano errónea. Los que hemos seguido durante 200 años sus promesas, hemos aprendido con dolor que no se topa necesariamente con el espíritu con sólo desalojar de los orígenes montañas de cascotes. Por el hecho de haber descubierto los comienzos en sus ruinas, y aun eso fragmentariamente, no se puede exigir ya certeza sin más. Lo histórico, que es donde los idealistas sospechan lo cercano e inmediatamente iluminador para nosotros, es siempre algo extraño. Como un monumento de piedra en proceso de desmoronamiento, lo histórico nos plantea enigmas y nos pone ante jeroglíficos que hay que descifrar. Nunca se podría deducir de ello una ulterior evolución única, como si no fueran pensables otras posibilidades, otras opciones y otras consecuencias. La historia tiene tendencias y causas, pero no la lógica de una estricta causalidad y finalidad. Por otra parte, los hechos y los documentos del pasado no son inteligibles por sí mismos aisladamente, sino que han de ser relacionados con su contexto, estudiados en sus repercusiones y examinados en su inteligibilidad para el presente. Necesitan de una interpretación que los penetre, que reconozca sus interdependencias y los lleve de la mudez al habla. La detección y recolección de datos e informaciones es un presupuesto manual imprescindible, pero se queda en lo puramente provisional y superficial, en el mundo de los múltiples objetos, como en un salvaje panorama volcánico lleno de lava. Así, por ejemplo, en la búsqueda del Jesús histórico se encuentra uno con aquel Nazareno que ya en vida, pero mucho más después de su muerte, atrajo casi mágicamente sobre sí leyendas y motivos míticos, aquel Nazareno que era un rabino, un profeta, un taumaturgo y un exorcista, que pertenecía a un movimiento apocalíptico que ha de ser considerado sobre el fondo de la rebelión judía contra la dominación romana y de la lucha de los partidos de su pueblo. Por nombrar solamente algunos aspectos de la ciencia a él dedi-

Fundación Juan March

cada, se puede investigar su habla aramea, sus ideas sobre Dios y el hombre y sus ideas en torno a la ética y a la escatología, su conciencia mesiánica o no-mesiánica, a él mismo en fin se le podría someter a un análisis psicoanalítico. Todo esto es interesante para el curioso, y útil para el especialista de la antigüedad, pero en último término es puro lastre de nuestro saber y, con frecuencia, proyección de nuestras sospechas. A los exegetas que se comportan así Karl Barth los ha comparado irónicamente con la tropa de esbirros que salieron con espadas y palos a detener a Jesús. Se les podría remitir justamente a aquellos pasajes del cuarto evangelio, según los cuales los enemigos de Jesús no pueden apoderarse de él hasta que él mismo no se lo permite.

Nosotros, tardíos descendientes de la Ilustración, descubrimos cada vez con más fuerza que la ciencia histórica se presta sobre todo para corregir críticamente concepciones ya existentes. Pero cuando, a partir del material disponible, se tiene que ocupar de personalidades, movimientos y procesos, rara vez llega más allá de probabilidades o aun posibilidades. Tiene entonces que reconstruir y aun construir; en lo cual la estrechez o anchura del propio horizonte, la propia sensibilidad, la capacidad combinatoria y los ideales y necesidades del presente son como mínimo tan importantes como los datos históricos y los textos descubiertos. La subjetividad del investigador y las tendencias del propio entorno cambian incesantemente el ángulo de mira y con ello la comprensión misma del objeto. En comparación con otras ciencias, en ésta es escasa la objetividad tanto del método como del conocimiento. Si uno se conforma con los datos que tiene a mano, se caerá fácilmente en autosugestión y especulación. De todo lo cual hay que sacar la conclusión de que, como exegeta, conviene oír primero la voz de la tradición en los textos e interpretarlos con toda la resignación posible, antes de lanzarse a la búsqueda de realidades históricas escondidas tras los textos. El acceso a los orígenes no se nos abrirá si saltamos la historia de la interpretación y nos entregamos a una selvática búsqueda de tesoros con el fin de conseguir hechos más o menos seguros e informaciones fiables que, en nombre de la realidad, se puedan barajar contra la tradición eclesial. Acceso a los orígenes significa para nosotros y en la tarea que ahora se nos encomienda, en primer lugar: ¿dónde me es dado oír a Jesús de tal forma que sea él inconfundiblemente a quien oigo, y que a su vez sean significantes para mí su actuar, su morir y el mensaje de su resurrección? No se puede prescindir aquí del trabajo histórico. Este tiene una función de

Fundación Juan March

servicio en el marco del quehacer hermenéutico, y ayuda a distinguir los orígenes de la interpretación posterior. Pero no debe seducirnos a identificar con los orígenes un pasado reconstruido, que por lo demás fue escenario de la epifanía del Espíritu. Lo originario, en el sentido de los textos bíblicos, es que el evangelio resonó, y esto desde la entrada en público del Jesús terrestre. Aquí es donde se ha de medir la doctrina de la iglesia, que a su vez está basada en el evangelio, más aún, en él está definitivamente precontenida. La Ilustración se opuso con todo derecho contra la aceptación acrítica de la herencia de los padres, y con el mismo derecho llevó la investigación histórica hacia un examen del dogma eclesial. Se equivocó, sin embargo, en cuanto que de una época histórica reconstruida hizo criterio para su crítica, y buscó los orígenes cristianos en la existencia de una situación humano-terrena, en lugar de buscarlo en el evangelio, al que consideraba abiertamente como idea y ética fundamentantes de una sociedad.

Estas observaciones básicas van a ser ahora ejemplificadas con algunos sucesos particularmente importantes de la historia de Jesús. De la variedad de posibilidades que se ofrecen, escojo tres, que, más que nada, resisten el examen científico y a la vez recogen plenamente, desde diversas perspectivas, lo único que importa respecto al Nazareno, a saber: la cruz del Gólgota, el bautismo por mediación de Juan y la experiencia pascual de los discípulos. La historicidad de estos acontecimientos no admite apenas discusión. Por el contrario, queda aquí de manifiesto que los hechos históricos como tales, aun considerados en el contexto de su entorno y en el de los relatos evangélicos, resultan ambiguos, entiéndase cuestionables, y por sí mismos no llevan necesariamente al evangelio, ni mucho menos lo sustituyen.

1. *La cruz del Gólgota*

De alguna manera tiene sentido el tratar de determinar una vida terrestre tomando su final como punto de partida, y suponer que los diversos caminos encuentran en éste su meta común, o que en él al menos se dibuja ya de forma reconocible la aspiración que los motiva. Pero, ¿vale también esto de la muerte en cruz de Jesús? Tanto para el historiador de la historia evangélica como para el teólogo apenas hay una cuestión más importante que ésta. El *factum* garantizado de la vida de Jesús nos sitúa cu-

Fundación Juan March

riosamente ante flagrantes enigmas. La crucifixión, como se puede concretar por las circunstancias históricas de entonces, es el castigo que aplica el poder dominador romano a los agitadores políticos, es decir, a los zelotes, empeñados en nombre de Dios en liberar el suelo santo de Palestina de la tiranía de los paganos que lo estaba profanando, y con ello poner un signo del fin de los tiempos que se avecinaba. La narración de la pasión confirma que Jesús muere como zelote entre agitadores. Si bien algunos exzelotes pertenecían al círculo de sus discípulos, a Jesús mismo no se le puede colocar en esta categoría. De haber sido miembro de un movimiento nacional de resistencia, habría que reinterpretar nuestros evangelios, y no se podría explicar la evolución de la primera cristiandad hacia una iglesia universal, como tampoco se explicaría su mensaje. En todo caso, el Nazareno no ha predicado un poder terreno, más aún, se lo prohibió expresamente a los suyos, que precisamente por eso se le unían de las más diversas capas sociales, y consideró a los poderosos como los representantes de una época que se venía abajo. Y aunque él mismo esperaba la liberación de los oprimidos y marginados, sin embargo no convocó hombres que provocaran la caída de lo existente, sino que orientó su esperanza únicamente hacia la omnipotencia y misericordia de Dios. Ni siquiera es creíble que le importara la restauración del reino de David; hay incluso justificadas dudas de que quisiera renovar la alianza del Sinaí. En el caso de su sentencia, los romanos fueron víctimas de un malentendido, como lo demuestra por ejemplo la inscripción de la cruz. El anuncio del reino de Dios, tal como Jesús lo tomó de Juan el Bautista, tenía en los albores de la guerra judía una amplia resonancia e implicaciones políticas. Los evangelios refieren que Jesús fue denunciado ante jueces paganos y que a éstos se sumaron la élite de los saduceos y el movimiento laico pietista de los fariseos. En el conjunto de la versión que dan los evangelios se nombra, como motivo originante —muy probablemente, también histórico— del conflicto, la indignación del severo círculo legalista de Israel por el hecho de que el Nazareno se había permitido imperdonables libertades contra la *tôrāh* de Moisés y contra la tradición de los escribas. Con lo cual salta por primera vez a la vista lo que yo indicaba antes con el concepto clave de la «inconfundibilidad» de Jesús.

En el mundo judío de aquel tiempo el tenor de la consigna de todos los partidos religiosos era: endurecimiento de la *tôrāh*. Velar día y noche sobre la ley y servirla, tal era en efecto el ideal trazado por el salmo primero. Por eso los fariseos colocaban su jornada bajo los preceptos rituales levíticos. Al igual que los ze-

Fundación Juan March

lotes, también los miembros de la secta de Qumrán muestran que la apocalíptica intensifica la observancia de la ley. Por Filón se puede saber que una psicología globalizadora lleva al mismo resultado, y provoca una radical etificación y espiritualización de la piedad. No en vano maldice el rabinato a aquellas clases populares que no encuentran tiempo ni fuerza para tal rigorismo. Hay que tener a la vista esta escenografía para comprender hasta qué punto Jesús era un «extraño» en su mundo religioso y por qué daba lugar a tantos escándalos. El hace saltar los preceptos de pureza legal y el mandamiento del sábado, tan estrictamente observado por doquier. Mientras el mismo sumo sacerdote está obligado, en caso de urgencia, a mirar por el enterramiento de un muerto, el Nazareno, según el relato evangélico, convoca a su seguimiento aun haciendo pasar por encima del cadáver del padre, y comete con ello un sacrilegio. Si se le coteja con la ascética practicada por el Bautista, por los discípulos de éste y por muchos otros, Jesús aparece como un comedor y un bebedor. Mientras la casuística rabínica en torno al cumplimiento de votos hechos a Dios pone la primacía de éstos por encima de las obligaciones con los propios padres necesitados, Jesús invierte el orden y manda interrumpir el sacrificio en el caso de que uno se sorprenda en culpa con el prójimo. En esta misma línea, tampoco teme el trato con samaritanos y, si a caso viene, aun con paganos, antes al contrario los pone como ejemplo para Israel y como los portadores de las promesas, y no niega su compañía a pecadores notorios, como los publicanos y las prostitutas; aunque raras veces, acepta mujeres en su séquito, y, en fin, proclama aquello que por otros es despreciado, rechazado o maldecido, y para lo que no existe ayuda ni salvación. Si de todo esto algo se impone con absoluta seguridad es que no se preocupaba de hacer más piadosos a los piadosos. Lo mismo que de sus coterráneos, se diferencia Jesús del normal comportamiento de las iglesias que, confesándose de él, se escandalizarían si en su servicio divino y en su vida cotidiana tuvieran que fomentar la fraternidad con aquellas compañías, en parte ambiguas en parte provocativas, que rodeaban a Jesús. Pero al mismo tiempo, el Nazareno no quería ser un provocador; aunque también sería desconocerlo, si se le pintara como un perfecto humanista. Ya que no proclamó nuevos ideales ni nuevas normas. Se cuenta de él que da de comer a los hambrientos, pero a continuación los deja en el desierto, sin aprovechar la ocasión para fundar con ellos una nueva comunidad. Siempre está de paso, y rara vez —quizá nunca— atiende, aunque sea informalmente, a los que ha reclutado, y tampoco adopta

Fundación Juan March

las exigencias de otros fundadores y líderes de comunidades religiosas. Desde una rigurosa crítica histórica se podría quizá dudar que perdonara expresamente pecados. Si sus discípulos lo hacen desde un principio, apelando para ello a su maestro, es porque comprendieron que él vivió el perdón de los pecados y lo fundamentó en el sacramento de la cena en cuanto signo de los últimos tiempos. A partir de aquí se explica el más grande de los escándalos provocados por él. El pronuncia con respecto a Moisés el soberano «pero yo os digo», y lo hace no como intérprete de la *tôrāh*, al igual que los rabinos, sino parangonándose con Moisés y criticándolo. Ningún judío piadoso se hubiera atrevido a esto, ni hubiera podido, pues en tal caso se hubiera deshecho la comunidad judía. Así es precisamente como se esclarece lo que pretende Jesús, cuando incurre en conflicto con la *tôrāh* y con la tradición de los escribas: Jn 1, 18 le llama con magnífica precisión el exegeta y el revelador de Dios. El conoce la voluntad de Dios, no coartada ni por Moisés mismo ni por la Escritura, y vive en la libertad del Hijo unigénito, aunque no se dé a sí mismo este nombre. El Dios de Jesús, tal como lo formula Pablo en Rom 3, 29, no es únicamente el Dios de los judíos, sino también el Dios de los paganos. Una vez más resulta certero lo que la narración evangélica refiere al declarar como punto central la diferencia entre ley y evangelio; hasta el punto de que Marción podía hablar, no del todo equivocado, del Dios extraño de Cristo, que no permite que su criatura se separe de él y que nunca se da por vencido ante su criatura. Perdona y libera para la filiación, y revela precisamente esto allí donde los hombres, blasfemantes o desesperados, piensan deber y poder encontrar salida sin él, y le muestran sus privilegios y sus méritos, o se entregan resignadamente a los poderes demoníacos. Jesús no oculta con ideales humanistas la realidad del hombre, que para él, como lo muestra el Padrenuestro, seguirá radicalmente abocado a la gracia, como necesitado que está de ayuda y de salvación. Pero él anuncia y trae a aquél que, como creador, es ayuda y salvación de sus criaturas y sigue siendo verdaderamente un Dios del hombre. Ocasiona el escándalo, la oposición y finalmente el odio criminal de los piadosos, que ven en la libertad y servicio de Jesús una injerencia en los derechos de Dios y una blasfemia, declaran poseso al supuesto agitador contra Moisés y le denuncian ante los romanos como un peligro para el orden terreno y para el orden celeste. La cruz sobre el Gólgota es la consecuencia y el reverso inevitable del evangelio vivido y predicado por Jesús. Nadie ha comprendido esto ni lo ha desarrollado teológicamente mejor que

Fundación Juan March

Pablo, cuya doctrina central es al mismo tiempo la interpretación insuperable del Nazareno desde su obra y desde su verdad. En consecuencia, el acceso a los orígenes no se logra por la repristinación histórica ni por la continuidad, sino por la comprensión de aquello que es realmente evangélico.

2. *El bautismo de Jesús*

Esto es lo que resulta evidente del bautismo de Jesús por medio de Juan. De nuevo aquí nos encontramos ante la piedra original de la tradición. Pues ya la más antigua cristiandad se había escandalizado ante este episodio. El cual colocaba a aquél, a quien ella glorificaba como Hijo de Dios, bajo lo dependencia del Bautista, ante cuyos discípulos ella se encontraba en relación de rivalidad. Así, Mateo se sentirá obligado a dar una justificación apologética del hecho: Jesús se puso en las filas de los penitentes, para satisfacer toda justicia. Y la expresa protesta del Bautista viene a subrayar esta explicación. El cuarto evangelista llega a hacer del bautismo un nuevo signo, en el que Juan reconoce la dignidad del Cristo. Tal perplejidad, que demuestra a las claras la facticidad del suceso narrado, supone evidentemente que el bautizado entra en el seguimiento del bautizante, y se hace su discípulo. Por no tener en general claro lo que esto significa, se dejan pasar desapercibidamente las extraordinarias secuelas que de ahí se siguen. Como mínimo había que constatar aquí algo así como una evolución en la vida de Jesús: nada, por lo demás, en toda la tradición, habla de aquel que empezó como discípulo del Bautista. Y desde su presentación en escena el Bautista es considerado como su precursor, y no como su maestro. La conclusión es fácil: la anulación de Juan era también el comienzo de su propio camino. Siendo esto así, resulta aquí más evidente que en ninguna otra parte que los comienzos históricos pueden incluso contrastar con los orígenes evangélicos. Quién fuera realmente Jesús y qué es lo que hizo salta a la vista no en el primer suceso cronológico que nos relaciona con él, sino precisamente en la correctura del mismo. El evangelio lo distingue del Bautista, y solamente esto merece, en cristiano, ser llamado lo originario. Pero, ¿qué pasa con este evangelio que distingue al Nazareno de su precursor?

Es evidente que sigue siendo el anuncio del reino de Dios. Todo lo que Jesús dice, hace y padece está orientado al reino de Dios y no tiene más sentido que éste. En esto coinciden ambos testamentos. Habría que recalcar esto de forma que la obra total

Fundación Juan March

de Cristo quedara denominada como la reasunción y concreción del primer mandamiento, de la que se sigue al mismo tiempo una universalización. Ya no es únicamente Israel, sino el hombre y el mundo quienes viven ahora la experiencia: «yo soy el Señor tu Dios». La viven aunque el Sinaí no se lo descubriera a ellos. Dios estableció alianza con ellos ya en la creación, y los interpela en su misma creaturidad, exigiendo de ellos, desde esta propiedad, la obediencia escatológica: «No debéis tener otros dioses a mi lado». Jesús no hace nada que no sea signo y prenuncio de la inminente venida del reino de Dios sobre la tierra. Las tres primeras peticiones del Padrenuestro señalan a las claras que es aquí donde está lo determinante de Jesús. Pero lo que diferencia a Jesús del Bautista es que a él su actitud de espera —común a ambos— ya le permite constatar la irrupción del acontecimiento escatológico. Esto es tanto más llamativo, cuanto que para él, como para Juan, el reino de Dios no supone solamente una época del transcurso de la historia, sino que en la visión judía se trata de un nuevo eón que sucede al viejo. Para el Bautista hay dos cosas claramente diferenciadas: bautismo y penitencia remiten al día cercano del futuro divino, pero lo hacen en calidad de prenuncio en sentido estricto; por eso tienen el carácter de una signación. Por ella queda estigmatizado el grupo que se ha retrotraído al originario *status* de pueblo de Dios, y en consecuencia merece ser salvado en la ira del juez del mundo, a punto de desencadenarse. Este claro esquema temporal no es estrictamente mantenido en Jesús. También él permanece en la espera y en el anuncio, y sufre como quien no está inmunizado frente a la tribulación terrena, que es el único camino de superación. Al mismo tiempo ve el futuro realizándose ya anticipadamente en el presente. Las tinieblas se retiran y los primeros fulgores anuncian el día naciente. De todo lo que habría que tratar a fondo en este pasaje, quede bien claro lo más importante, a saber, la importancia que, según una fidedigna tradición histórica, atribuye Jesús a la curación de posesos. Evidentemente también él compartía la concepción de su propio mundo, y contemplaba a la tierra como el gran escenario de los demonios, y al hombre —en una antropología que hay que tener en cuenta— como continuamente expuesto a la seducción e incluso sometido al poder satánico. La posesión diabólica no es un *factum* entre otros, ni tampoco meramente una enfermedad terrible que hiciera imposible la convivencia humana. La posesión diabólica es síntoma de lo que puede llegar a ser un mundo que ya no vive de la Palabra ni para el servicio del Creador. Allí donde es roto el dominio de los pode-

Fundación Juan March

res corruptores de la creación, aunque sólo sea en un único hombre, siendo éste devuelto a la sociedad humana, allí comienza una nueva criatura, principio de una tierra redimida. Desde esta perspectiva se entiende el grito victorioso de Jesús en Lc 17, 20: «Si yo echo a los demonios con el poder de Dios, es que el reino de Dios está ya entre vosotros». El cúmulo de consecuencias que de aquí brotan no se puede más que insinuar. La antropología y cosmología implícita en esto ha sido injustamente preterida en el ímpetu de la Ilustración moralizante. Más que de jefes de escuela o de filósofos el mundo necesita de aquel que le libera de su esclavitud a través de las tinieblas; y, en sentido bíblico «humanidad» es únicamente aquello que prospera en la unión con Dios y que en última instancia tiene que ver con la resurrección de los muertos. No tenemos motivo ninguno para inmiscuir la ideología idealista en el asunto de las necesidades de nuestro cosmos actual. Hemos de ver igualmente que la insensata división de la salvación según dimensiones verticalistas y horizontalistas es impracticable. Lo mismo que no se pueden separar entre sí creador y criatura, tampoco se pueden separar lo espiritual y lo corporal, salvación y curación, redención y cambio de las estructuras terrenas. La liberación de lo demoníaco afecta al hombre total, en todas sus relaciones con su sociedad y su tierra.

No se puede ignorar, en tercer lugar, que Jesús con su palabra se atribuye un poder que sobrepasa las categorías del rabino, del profeta, del taumaturgo. El dedo de Dios actúa a través de él, y el reino de Dios se acerca a través de él de tal forma que irrumpe salvadoramente en toda circunstancia terrena. No es necesario entrar ahora en la vieja cuestión de la conciencia mesiánica del Nazareno. Yo personalmente pongo en duda la pretensión explícita de un predicado de dignidad cristológica. Con todo es poco útil la discusión de esto, si la persona y la obra de Jesús señalan la irrupción del reino escatológico de Dios, tal como afirma nuestra tesis. Ante todo, habría que dejar bien claro una vez más que ahora brilla un «hoy» cualificado. También el Bautista anunció la decisiva importancia del presente. Lo entendía como el último plazo para la conversión. Para Jesús el «hoy» significa la aurora de la graciosa visitación de Dios. Formulado así, queda insinuado un cambio de acentos, digno de ser tenido en cuenta: para el Bautista se aproxima el juez, que en su ira sólo librará a quien haya hecho penitencia y se haya dejado sellar por el bautismo como propiedad de Dios; según Jesús, se acerca el salvador de sus criaturas perdidas, tal como lo muestran las bienaventuranzas, las curaciones, los milagros y las llamadas a la

Fundación Juan March

fidelidad; y solamente se seguirá juicio para quien haya despreciado la gracia ofrecida y dejado pasar la hora de la salvación. El rostro de un mismo Dios, si así se puede hablar, se inclina en ambos casos al hombre, aunque de manera distinta. Así, parece que Jesús nunca bautizó. Ya no había nada que sellar, una vez que el reino de Dios ya se había establecido salvadoramente con él mismo. Unicamente la comunidad cristiana adoptó el uso del bautismo cuando empezó el tiempo de la iglesia, en el que, después de la desaparición de Jesús, era colocada nuevamente en la espera y tenía que definirse frente al mundo que la rodeaba. Todo esto se puede sintetizar así: en el Bautista como en Jesús el presente está determinado por el inminente futuro del reino que irrumpe. Mientras esto era en Juan primariamente anuncio del juicio, en Jesús es inauguración de la salvación, que, por medio de la palabra y de la acción, y sobre todo por la expulsión de los demonios se muestra como irrumpiendo ya en la tierra. No sabemos cómo se llega a este cambio. En eso consiste propiamente el secreto de Jesús y el comienzo de su evangelio. El discípulo reduce a la sombra a su maestro, y de testigo del reino se convierte en origen del mismo.

Con este desplazamiento se relaciona también una nueva actitud —ya constatada— frente a Israel, cuya trascendencia es reconocida por los helenistas de la comunidad original, y que en adelante, permitirá a la iglesia ser algo más que una secta judía y extenderse hasta el mundo pagano. Quien, a partir de un conocimiento directo de la voluntad de Dios se atreviera a parangonarse con Moisés y a relativizar o siquiera tocar su autoridad o la tradición de los escribas, ése ya no puede ser un judío piadoso, sino que, para el legalista Israel será necesariamente un profanador del Dios comprometido en su alianza, un seductor del pueblo de la alianza sinaítica, un traidor del rieno davídico. Históricamente parece como si Jesús apenas se hubiera movido más allá de las fronteras de Israel, y más bien hubiera reducido su misión conscientemente a este ámbito. Y, si se narra la ocasional enseñanza a los samaritanos y paganos, esto se podría entender —acertadamente, al menos en algunos textos— como un precedente en la vida de Jesús para la primitiva misión cristiana. Una vez más lo que se puede concluir históricamente se roza con la tendencia a la universalidad propia del evangelio. Pues, por su parte, aquél, a quien el judaísmo no sin razón rechaza, ha descubierto en el prójimo no única y exclusivamente al connacional, sino a la criatura de Dios, y por eso se ha dedicado a los excluidos y pecadores, en lugar de atender al «resto santo». Cuando se trata

Fundación Juan March

de la irrupción del reino en el poderío de los demonios, el mundo y la cotidianidad pagana se revelan como el lugar de las promesas y de las exigencias escatológicas, y el primer mandamiento se hace verdad y consolación para todos los hombres.

3. *La experiencia pascual*

Este aspecto lleva directamente al acontecimiento pascual, sobre el que vamos a reflexionar, para concluir. Este acontecimiento habría que separarlo originariamente del tiempo terrestre de Jesús, como es absolutamente comprensible si se quiere distinguir entre el Nazareno y el Señor glorificado. Por el contrario, no puede ser casual el que nuestros evangelios relacionen ambas cosas. Una intención incuestionablemente teológica coloca el relato de la cruz en conexión íntima con el de la resurrección. El problema de la relación entre historia y evangelio se plantea aquí en su máxima urgencia. Y sería escamotearla, si se alegara que la resurrección de los muertos escapa a las categorías históricas. Esto es cierto, pero, prescindiendo absolutamente del tema de los milagros, topa en todo caso con una serie de manifestaciones de la vida, que no pueden ser determinadas de manera concluyente por el tiempo y por el lugar. Además, en los evangelios no se trata del hecho de la resurrección aisladamente considerado, sino de la experiencia personal de los discípulos y de la fijación escrita de la misma. Pero es absolutamente incomprensible el que se niegue carácter de documento histórico al relato judeocristiano más antiguo, que incluso ordena cronológicamente a los testigos pascuales. El catálogo de 1 Cor 15, 3 ss, transmitido probablemente en el proceso bautismal, estaba claramente destinado a resaltar sobre toda duda la credibilidad del mensaje pascual. Su dignidad es tal que Pablo no se conforma con repetirlo en forma de actas, cosa que no era necesaria en virtud del asunto mismo, sino que notoriamente se incluye a sí mismo en él. Uno se inclinaría a decir que por lo menos aquí, por una vez, el evangelio se cumple históricamente hasta en sus últimos detalles. Pero no es así. Curiosamente los evangelios, si se prescinde de la mención de Pedro en Lc 24, 34, no han tomado ni la más antigua ni la mejor testimoniada tradición pascual. Es imposible que esto sea una casualidad. Se trata de un relato auténtico de los años 40, posiblemente de Jerusalén, en el que son mencionados los más dignos representantes de la comunidad primitiva, y la espectacular vivencia de los 500. Esta tradición deja de ser transmitida cuando

Fundación Juan March

ya no satisface a las ulteriores expectativas tal como se van perfilando, cada vez más claras en los evangelios. El relato está muy lejos de ser claro. Lo que según él se vio no queda, digámoslo cautamente, terrestremente localizado. Con la expresión «se apareció» se quiso reflejar más bien una epifanía del Glorificado, como la que conocemos por la vivencia paulina de Damasco. No proporciona en modo alguno aclaraciones válidas sobre la antropología de la vida futura. El relato tiene ciertamente paralelos en cuanto a fórmulas de fe, pero no en la tradición narrativa. De ser válido este análisis, entonces tenemos que señalar aquí una evolución. Por decirlo de forma chocante, esta evolución deja patente que la narración no tanto proporciona claridad al evangelio, cuanto que, a través de su gama de variaciones, introduce en una problemática teológica. Parece, pues, como si el mensaje pascual básico fuera de tono puramente cristológico y anunciara la exaltación del Nazareno a la diestra de Dios, tal como lo dejan entrever los himnos cristológicos. Como el Señor glorificado saldrá él al encuentro de sus discípulos en el período pascual, no sólo para documentarles en lo referente a la vida celeste de más allá de la tumba, sino principalmente para llamarlos al universal servicio apostólico de su reino. Naturalmente no es pensable la glorificación sin la superación de la muerte, es decir sin la resurrección. Sólo en la última fase de la tradición neotestamentaria recaerá el acento sobre lo que pasa con la persona idividual de Jesús, y es también entonces cuando él será representado comiendo y bebiendo con los discípulos para demostrar la resurrección corporal. Pero originariamente no es este aspecto antropológico lo que hace del Cristo resucitado el modelo de lo que nos espera después de la muerte. El mensaje pascual es apocalíptico en su esencia: al hablar del fin del mundo, de rechazo, y en una dimensión cósmica, está hablando de la resurrección de los muertos, cuya primicia es Jesús; pues el mundo nuevo queda establecido como signo de su reino, el reino del nuevo Adán. Lo central aquí no es el tema de que para nosotros hay futuro después de la muerte, sino lo otro, a saber, que el Cristo glorificado, llamándonos a su servicio en la tierra y atrayéndonos hacia sí con su muerte, hace a sus discípulos miembros y representantes de su reino, y transforma a la tierra en el campo de batalla entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. Por esto proclama 1 Cor 15, 25: «tiene que señorear como rey, hasta que coloque a todos sus adversarios bajo sus pies». El mensaje pascual quedaría reducido de forma abusivamente edificante y privatizadora, si éste no fuera primariamente proclamación del universal reino de Cristo, y

Fundación Juan March

no se le dejara plantear la pregunta: ¿a quién pertenecen en último término el futuro y la tierra?

Por el contrario, queda así claro que lo que en nuestros evangelios da sentido a la historia del Nazareno es la proclamación: allí donde se da superación de la muerte y Jesús es exaltado a la dignidad de Señor, allí los demonios pierden su señorío y un mundo nuevo penetra en nosotros. Este es justamente el tema de muchos himnos cristianos primitivos, y es al mismo tiempo el cumplimiento de lo que ya se había experimentado en el seguimiento del Jesús terreno. En la vida de la comunidad se da una continuidad absolutamente objetiva antes y después de la pascua. Esta se expresa en la palabra clave «evangelio», en la que va incluido también el tiempo de la vida terrena de Jesús. Más exactamente, el mismo que se separó del Bautista, que transformó el mensaje del juicio venidero de Dios en el mensaje de la salvación que irrumpía sobre todos los agobiados, los pecadores y los marginados, y que salvó la vida de la posesión diabólica, ése es por antonomasia el evangelista. Todos los demás evangelistas tienen que referirse a él como al portador de la salvación, si no quieren convertirse en profetas de una cosmovisión religiosa. Con esto no se puede negar que el evangelio recibe una cualificación distinta a partir de pascua. Esto ya se constata en nuestros evangelios. Marcos, apoyado posteriormente por el cuarto evangelio, abre el camino con su teoría del «secreto mesiánico». Después de pascua el evangelio sale de su reclusión en un rincón de la tierra e invade, con la actuación de un predicador itinerante judío, la publicidad del mundo, desbordando en consecuencia las fronteras de Israel. La tendencia interna a la universalidad, que hace ver al prójimo no sólo en el connacional, sino buscar por doquier a la criatura de Dios, impulsa ahora al servicio misional y a la reivindicación de toda la tierra. La historia del Nazareno se hace unívoca. A quien ya en la tierra representó al Padre celestial y promovió su obra, corresponden predicados de dignidad cristológica. El es más que un rabino, un profeta y un taumaturgo entre otros, y no sólo dechado de existencia piadosa. El reino predicado por él sólo se encuentra en la adhesión a la fe en él. Es el *regnum Christi*. Su cruz, finalmente, está señalando que tampoco después de pascua van a cesar la tentación y la lucha para los discípulos, que el cambio realizado de eones separará ya en la tierra al seguidor y al despreciador del primer mandamiento, y que el creyente ha de acreditar el amor y la esperanza en su propio estado. Así, el Jesús glorioso, presente en el evangelio, es el irrenunciable y único acceso a los orígenes cristianos.

(Traducción de J. B. Valero)

Fundación Juan March

LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE JESUS, SEGUN EL EVANGELIO DE MARCOS

FRANCISCO DE LA CALLE

Con esta comunicación, intento responder a la problemática enunciada como tema de esta mesa redonda, desde la perspectiva del evangelio de Marcos tomado en el nivel redaccional. Fundamento mis afirmaciones en estudios propios sobre este evangelio, publicados fundamentalmente en *Situación al servicio del kerygma* [1], y *Teología de Marcos* [2].

Divido la presente comunicación en cuatro puntos y unas conclusiones: 1) centramiento del problema, 2) encuentro como experiencia, 3) remodelación del pasado, 4) visión del presente y 5) conclusiones.

1. *Centramiento del problema*

Marcos comparte con Mateo la idea de que el muerto en el Calvario continúa presente, por la resurrección, entre los suyos; no habla ni de ascensión (Lc-Hech) ni de ida al Padre (Jn). Con ello, los encuentros postpascuales, idénticos en algún sentido con los prepascuales, se siguen dando en la historia de los hombres.

Diverge de Mateo en el modo de concebir ese «estar entre los suyos»; mientras que en Mateo la presencia está fundamentalmente ligada al «envío» (Mt 28, 20) y secundariamente al «estar reunidos en su nombre» (Mt 18, 20), Marcos apela a un encuentro en Galilea (Mc 16, 7; 14, 28). Jesús, después de la resurrección, está en Galilea, en donde podrá ser experimentado como presente en tiempos posteriores a la resurrección.

1. Madrid 1975.
2. *Teología de Marcos*, en *Teología de los evangelios de Jesús*, Salamanca ^{3}1977.

Fundación Juan March

El acceso a Jesús se plantea, pues, en términos distintos a los de la teología actual, que suele considerar a Jesús, más acorde con el evangelio de Lucas, como un hombre del pasado. Para llegar a un entendimiento, trataré en los puntos siguientes de conceptualizar el contenido del «encuentro en Galilea»», dentro de los límites de brevedad impuestos.

2. *Encuentro como experiencia*

Siguiendo el relato de Mc 16, 1-8, construido muy probablemente según las conclusiones de Schenke [3], nadie, aparte de las mujeres y del lector del evangelio, sabe que el Resucitado esté en Galilea a la espera de los suyos, a quienes ha prometido una experiencia *postmortem* (14, 28). Los discípulos tendrán que descubrir esa presencia, fiándose exclusivamente de la promesa hecha por el Jesús prepascual que describe el evangelio. El silencio de las mujeres, a nivel redaccional, por un lado, coloca la experiencia del Resucitado en un nivel distinto al de la creencia por transmisión oral. Nadie puede encontrarse con él en virtud de un anuncio —el de la ida a Galilea— que no ha tenido lugar. Se trata de una experiencia personal e intransferible, y no de una aquiescencia al hecho —la resurrección— anunciado como real. Una experiencia que no se identifica con la visión física, tal como expresa el verbo *horáō* en voz activa y el hecho de que no existan apariciones postpascuales y sí curaciones de ciegos en el relato evangélico (Mc 8, 22-26; 10, 46-52).

Por otro lado, esa misma experiencia se conecta con la promesa prepascual del encuentro (Mc 14, 27-31). Lo que eleva la tal experiencia a un nivel de relación interpersonal, a efectuarse en el ámbito de la adhesión. Es decir, el Jesús postpascual que encontrarán los discípulos es el mismo Jesús prepascual, y lo encontrarán en el remedio al fallo de la negación y la huida.

Por estas razones, la experiencia cristiana se da en la adhesión vital y confianza del hombre al Jesús que nos transmite Marcos. Adhesión que reitera la confesión de Pedro (Mc 8, 27 ss) y es el inicio del camino del seguimiento. Falta por saber cómo Marcos explica a Jesús, sobre todo en la manera de estar entre los suyos, porque en esa manera es donde hoy se hace asequible.

3. *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968.

Fundación Juan March

3. *Remodelación del pasado*

La experiencia del Resucitado como presente en la historia de cada individuo, el «encuentro en Galilea», lleva a Marcos a una reconsideración del Jesús prepascual. Sus hechos y sus palabras están narrados desde la perspectiva de *evangelio*. Jesús es la culminación del evangelio que se ha iniciado con la actividad de Juan (Mc 1, 1-8); por esta razón Jesús y evangelio se identifican en la sección del camino (Mc 8, 35; 10, 29) y solamente en esta sección (cf. Mc 1, 14; 13, 10; 14, 9). O lo que es lo mismo, la identificación es experimentable en la que pudiéramos llamar ascesis del seguimiento, cuyo contenido se expresa en 8, 27-10, 52.

Este evangelio que es Jesús se resume en su autopresentación, a través de gestos y palabras, que constituyen una llamada al hombre para que tome posición ante la realidad de Jesús. Con un esquema dialéctico de Jesús que viene —al mar (1, 16; 3, 7), a la sinagoga (1, 21; 3, 1) y a la casa (1, 29; 2, 1)— con sus milagros y su palabra, y de los hombres que toman una postura ante él —de maravilla y oposición en la sinagoga (1, 27; 3, 6), de venida en busca de milagros, en la casa (1, 32 s; 2, 3), de seguimiento, en el mar (1, 18 ss; 2, 14)— están trenzados los relatos 1, 16-3, 12.

Esta llamada y sus respectivas y distintas respuestas constituyen la perspectiva capital de toda la actuación de Jesús. Con ella, el evangelista está explicando quién es Jesús: el que llama al seguimiento. Esta realidad constituyó el núcleo germinal del Jesús prepascual, y en el postpascual se continúa a través de los seguidores de Jesús, en cuanto que son fieles a la orden del Maestro (10, 46.49).

De igual manera, los acontecimientos históricos de Jesús sirven para expresar tanto la meta comunitaria del seguimiento (3, 13-6, 13) como la individual (8, 27-10, 52). De esta manera, Jesús se convierte en el fundador de una comunidad nueva, construida a partir de individuos que se han entregado al seguimiento, cuyas enseñanzas pone el evangelista en su boca.

El pasado de Jesús ha sido así remodelado a partir de una toma de conciencia de los resultados históricos posteriores cronológicamente a él mismo. A esta tensión entre el pasado y el presente se debe en gran manera el consabido secreto mesiánico.

Fundación Juan March

4. *Visión del presente*

La experiencia cristiana del Resucitado no se limita a una visión del pasado, a una creencia de que Jesús *fue* el evangelio de Dios, construidor de una comunidad concreta; la experiencia se centra en que ese mismo Jesús continúa presente. La línea de evangelio que se inicia con el Bautista y culmina con Jesús *continúa* después de muerto éste. Es la temática que Marcos desarrolla en la sección 6, 14-8, 26.

Por parte del cristiano, del hombre, se trata de una experiencia progresiva, en la que va intuyendo «quién es el Hijo del hombre» (6, 14 s; 8, 27 ss), un paulatino «abrirse a los sonidos y destrabársele la lengua» (7, 35), y pasar por grados de visión hasta descubrir la realidad nueva (8, 23-25). La experiencia versa sobre acontecimientos vitales; el fondo de ella es la presencia de Jesús. Veamos más de cerca estos acontecimientos y presencia.

El acontecimiento de la muerte de Juan (6, 17-29), descrito con palabras a veces idénticas a las empleadas en el relato de la muerte de Jesús, es una realidad en la que se descubre a Jesús. Juan forma parte del inicio del evangelio en cuanto que ha provocado, con su bautismo de conversión y su anuncio del más poderoso, un movimiento de adhesión a su persona (1, 1-8). A este inicio del evangelio es a quien da muerte Herodes, y «sus discípulos tomaron el cadáver y lo depositaron en el sepulcro». Frente a este inicio está la consumación del evangelio, el Jesús que muere y continúa viviendo. El acontecimiento de la muerte de los inicios descubre, por contraste, la figura de la consumación, del Resucitado.

El acontecimiento de la multiplicación de los panes y los peces (6, 30-44) descubre también al Resucitado. La fuerza de la narración, en su nivel redaccional, está en el hecho de que sean los discípulos quienes dan de comer (6, 41), siguiendo la orden de Jesús (6, 37), a la multitud del convite escatológico (6, 39 s). Aquello de lo que se alimentan los hombres que están «como ovejas sin pastor» y escuchan la enseñanza de Jesús (6, 34) sigue saliendo de las manos del Resucitado, aunque nadie del público, excepto sus discípulos, lo puedan captar.

El hecho de que los suyos, cuando están alejados de Jesús —lejanía temporal—, encuentren dificultades en el mar, único lugar en que es posible el seguimiento (1, 16; 2, 14; 3, 7), de las que salen airosos es, en el fondo, presencia reveladora del Resucitado (6, 45-52).

Fundación Juan March

El hecho de que los suyos rompan con las tradiciones dadas en nombre de Dios y que son solamente mandamientos humanos, ahondando en la construcción de un hombre nuevo, limpio en su interioridad, es la presencia magistral del Resucitado (7, 1-23).

El hecho de que la acción sanante de Jesús se extienda por todo el mundo (6, 53-56) hasta los confines de Tiro y Sidón (7, 24-30) es la gran presencia del Resucitado o la presencia «a distancia» (7, 29 s) del Jesús prepascual. El resucitado está allí en donde se extienda la acción de la comunidad cristiana.

Estos hechos, que son, en definitiva una toma de conciencia de Jesús como único capaz de fundamentar la propia existencia, el único y desconocido pan de la comunidad (8, 14-21), capaz de alimentar incluso a «los venidos de lejos» —los no israelitas— (8, 3), están en radical oposición a los hechos estentóreos pedidos por el judaísmo (8, 11-13). Son hechos simples, encaminados a que el hombre sordomudo y ciego pueda llegar a percibir sonidos, a hablar con soltura y a ver con claridad todo (7, 31-37; 8, 22-26).

5. *Conclusiones*

En los puntos anteriores hemos pretendido dar sumariamente una visión del problema tal y como se lo ha formulado el redactor último del segundo evangelio. En los apartados que restan de este último punto, intentamos sintetizar aún más su pensamiento, tratando de conectar con la actual problemática o planteamiento teológico, dándole, al mismo tiempo, un valor.

a) El mundo de Marcos

Siguiendo la trayectoria de Marxsen [4], tendríamos que afirmar que el Resucitado está presente en el kerygma de la comunidad cristiana, pero no sólo en él, sino también en los hechos del Jesús prepascual y en la comunidad que, posteriormente, sigue sus huellas. El Resucitado es, así, la profundidad de la persona de Jesús antes y después de la pascua; esa categoría que el evangelista expresa con la palabra *evangelio*, y que es posible reinterpretar como la acción escatológica de Dios, referible a la humanidad que se desarrolla de acuerdo con las actitudes típicas atribuidas a Jesús por el evangelista.

4. *Der Evangelist Marcus*. Studien zur Redaktiongeschichte des Evangeliums, Göttingen ²1959.

Fundación Juan March

El mundo está así constituido a la manera de una maleta de doble fondo. En la superficie, están los hechos, aparentemente anodinos, de unos hombres que luchan por vivir. En el trasfondo de la maleta está el Resucitado. Los puntos de coincidencia entre ambos compartimientos están regulados por la visión teológica de Jesús. Es decir, el Resucitado está allí donde los hechos de la historia sigan las enseñanzas puestas en boca de Jesús, y no en los demás. Y la maleta es una, a pesar del doble fondo.

La trayectoria cristiana va a consistir en experimentar esta realidad; lo que implica necesariamente que el modo de afrontar la vida está de acuerdo con el Jesús que el evangelista describe. La experiencia del Resucitado es una meta y no un punto de partida. En los inicios, está un sencillo indigente y un oír hablar de Jesús. En la meta, un recibir la visión de la realidad y un parejo caminar tras Jesús, como en el caso de Bartimeo (Mc 10, 46-52).

b) El problema de la historia de Jesús

Desde la perspectiva anteriormente expuesta, el acercamiento hasta lo que hoy llamamos historia de Jesús resulta ineficaz para la experiencia cristiana por dos razones. Porque Marcos tiene su idea de la historia, quizás distinta a la nuestra, y porque el acercamiento válido se realiza desde la fe-adhesión exclusivamente.

Al evangelista no le importa el sentido que Jesús pueda o pudo tener dentro de unos esquemas de pensamiento coincidentes con los años en que viviera. Ni siquiera, lo que el mismo Jesús comprendió, en vida, de su persona y misión. Le importa su propia visión, su manera de interpretar a Jesús. Esa interpretación, es, para él, la *auténtica* historia.

Ahora bien, en el contexto global del problema sobre la historia de Jesús, aun dentro de la perspectiva de fe cristiana, la solución de Marcos no es más que una de las posibles soluciones. Otros evangelios, en especial el de Lucas, han intentado abordar el mismo problema desde ángulos más semejantes a nuestra óptica actual. Las soluciones, diversas y a veces encontradas, no hacen sino relativizar el problema, imponiendo siempre y necesariamente sobre la visión cronística de los hechos una interpretación de fe, más o menos usual en los ámbitos en que emergen los últimos redactores.

Fundación Juan March

c) Posibles antecedentes de la mentalidad de Marcos

En su modo de concebir la historia y el mundo, Marcos constituye un grado de evolución en las tradiciones que explican la realidad cristiana postpascual a base de *acciones a distancia* atribuidas al Jesús histórico. Es el caso fácilmente perceptible en el material sinóptico que trata de las actuaciones de Jesús respecto a los paganos, a los no israelitas. Lo que es una realidad postpascual —el ingreso de los no israelitas en el cristianismo— se explica como una acción taumatúrgica del Jesús histórico, pero ejecutada a *distancia* (cf. Mc 7, 24-30 par; Mt 8, 5-13 par). Esta casuística de la entrada de los paganos en la iglesia es comprensible en un *Sitz im Leben* de la tradición palestina; ámbito en el que se desarrolla también la creeencia de una presencia postpascual de Jesús.

Siguiendo esta línea de pensamiento, también en Marcos el Jesús de la historia está ejerciendo su influencia taumatúrgica y magistral sobre personajes y situaciones postpascuales. La realidad postpascual de una comunidad y unos componentes concretos, sin límites de tiempo ni de espacio, se explica por la acción del Jesús prepascual.

No se trata de que se reiteren en la historia las palabras y los gestos de Jesús, como muy posiblemente haya que entender el evangelio de Mateo, en el que los discípulos tienen como misión hacer nuevos discípulos mediante el bautismo y la enseñanza que el evangelista ha puesto en boca de Jesús (Mt 28, 16-20), sino de una conjunción simultánea de planos: toda experiencia cristiana está resumida, casi como en un mito clásico, en la historia que Marcos ha narrado como prepascual.

d) Respuesta concreta al tema de la mesa redonda

Siguiendo el tema propuesto para esta mesa redonda, podríamos sintetizar la respuesta de Marcos en las siguientes afirmaciones:

1) Nos hacemos contemporáneos del mensaje y destino de Jesús en la medida en que el hombre se asocia al evangelio. Es decir, en la medida en que, a nivel personal, se vayan obteniendo las metas de comportamiento expuestas por el evangelista en la sección del camino (8, 26-10, 52); y en la medida que, a nivel colectivo, se vayan obteniendo las metas comunitarias expuestas por el evangelista en la sección 3, 13-6, 13.

Fundación Juan March

La única mediación válida es la propia historia vivida. Es en ella en donde el cristiano puede llegar a experimentar la presencia de Jesús. La vida reviste así el carácter de *lugar del encuentro*, aunque, en principio, sea un lugar anfibológico, equívoco, toda vez que solamente la vida desarrollada dentro de las coordenadas de conversión, narradas por el evangelista, sea el lugar genuino.

2) Conseguimos que el mensaje y el destino de Jesús sea accesible en la medida en que se reitere, por parte del seguidor, del cristiano, lo misma llamada de Jesús; y por parte del anunciado, en cuanto esté en disposición de seguir esa llamada. Ambas realidades son las que arquetípicamente están desarrolladas en el contexto del evangelio de Marcos.

3) Ni que decir tiene que la obra literaria —en nuestro caso el evangelio de Marcos— adquiere un valor paradigmático que se relativiza al considerarlo como una de las posibilidades de expresión sobre la verdad del cristianismo. Al mismo tiempo, sin embargo, se agranda al tomar este escrito, junto con los restantes, como libros inspirados y canónicos.

Fundación Juan March

VISION JOANICA DE LOS ORIGENES

GERARDO SÁNCHEZ MIELGO

Abrimos estas reflexiones con la últimas palabras del *Comentario al evangelio de Juan* de Tomás de Aquino:

> Scribere enim per singula, signa et dicta Jesu Christi, est dictorum singulorum et factorum enucleare virtutem. *Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei.* Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. *Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum.* A principio enim Ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centum millia annorum, posent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur [1].

Ernst Käsemann, del que nos vamos a ocupar en este trabajo, asegura encabezando el estudio que nos va a entretener:

> Debo comenzar este estudio con una confesión poco habitual: que voy a tratar una materia que, en último análisis, no alcanzo a comprender [2].

E igualmente al finalizar sus análisis, como primera conclusión escribe:

> Lo único que puedo decir es que han surgido cuestiones y posibilidades. Si con nuestros puntos de vista o los resultados adquiridos logramos o no la aprobación común no es lo decisivo para un investigador. Lo que es realmente importante es que nuevos planteamientos e interrogantes nos urgen a ulteriores reflexiones y nos enseñan a releer una y otra vez los textos [3].

1. S. Thomas Aquinas, *Super evangelium S. Ioannis lectura*, Romae 1952, n. 2.660, p. 488.
2. E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1967, 9. En adelante cuando citemos esta obra lo haremos así: *Jesu letzter...*
3. E. Käsemann, *Jesu letzter...*, 131.

Fundación Juan March

Este trabajo, por su misma índole, tiene unos límites y una metodología peculiares. La motivación: aportar a esta mesa redonda una serie de reflexiones en torno a la obra del profesor Käsemann: *Jesu letzter Wille nach Johannes 17* [4]; el objetivo propuesto: analizar y recoger la postura adoptada por Käsemann en esta obra en cuanto se relaciona con el tema elegido: visión joánica de los orígenes. El proyecto de este trabajo tratará de seguir este camino: una primera parte la ocuparemos en tratar de comprender el pensamiento de Käsemann, dejando para una segunda parte las aportaciones personales.

El propio Käsemann reconoce en su obra que una de las metas que se propone con más empeño, si no la única meta, es encontrar la situación histórica en que se maduró este evangelio[5]. Es consciente de las dificultades que entraña la tarea programamada [6], porque —según él— el cuarto evangelio se sitúa dentro de un área de tensiones en la iglesia, relacionado de alguna manera con el momento en que comienza a surgir el incipiente catolicismo primitivo [7]. La crítica histórica estima que Juan, el hijo del Zebedeo, no es el autor del cuarto evangelio. Pero no resuelve el problema dando soluciones concretas y satisfactorias. De todos es reconocido que el evangelio de Juan es diferente en muchos aspectos de los otros tres. Supuestas estas afirmaciones, ¿podremos llegar a conocer con exactitud el trasfondo y la situación histórica que lo gestó y lo vio nacer? «Históricamente el evangelio, en su conjunto, es un enigma a pesar de las clarificaciones de detalles concretos» [8]. Aunque Käsemann se aparta de

4. Como indica el mismo autor, al comenzar esta obra, se trata de tres conferencias pronunciadas en la Yale Divinity School, los días 26-28 de agosto de 1966. Con anterioridad había publicado un artículo titulado: *Ketzer und Zeuge*. Zum johanneischen Verfasserproblem: ZThK 48 (1951) 292-311. Se centra en el estudio de la 3 Jn. Ya en este artículo aparecen algunas de sus tesis sobre el origen de los escritos joánicos, que se desarrollan ampliamente en la obra que estudiamos ahora. En adelante cuando nos refiramos a este artículo lo citaremos, en su paginación, por la colección en que aparece: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1964, 168-187, con la abreviación: *Ketzer...*

5. Expresa que no pretende ofrecer una interpretación teológica del cuarto evangelio, sino que tendrá en cuenta los problemas teológicos, sólo en tanto en cuanto son la clave para encontrar la situación histórica en la que surgió el evangelio: *Jesu letzter...*, 13.

6. *Ibid.*, 12.

7. «Sie mag auf älteste Prädikationen und Überlieferungen der Urchristenheit zurückgreifen, die zu Ausgang des 1. Jahrhunderts bereits überholt erscheinen, und dabei selbst in Konflikte mit der sich bildenden Grosskirche geraten. Johannes steht in einem innerkirchlichen Spannungfeld»: *Ibid.*, 61.

8. *Ibid.*, 11.

Fundación Juan March

la opinión generalizada de los intérpretes que conceden un margen más o menos amplio al valor histórico de los datos del evangelio y al evangelio en su conjunto[9], su hipótesis tiene el mérito de replantear el problema desde una óptica muy sugerente, actual y dinámica; problema que todavía no ha encontrado una solución global y satisfactoria.

Para llegar a comprender la situación histórica del cuarto evangelio, Käsemann realiza una andadura muy original. Revisa a fondo los grandes temas teológicos joánicos: cristología, escatología, eclesiología, tradición, etc. Pero no centra su atención en los temas teológicos como tales, sino que los enfoca bajo ese prisma concreto. Finalmente, llegamos a unas conclusiones o unas metas. Este esquema elemental es el que nos va a guiar en esta primera parte.

I. Presentación de la obra de Käsemann. Desarrollo. Conclusiones

Una preocupación persistente expresada en la obra de Käsemann es que el centro de interés de todo el evangelio de Juan lo constituye la cristología; y, más en concreto, el *Christus praesens* o la *praesentia Christi* y su filiación divina. Todos los demás temas que aparecen en Juan se mueven alrededor de este foco central que les da sentido y nos facilita su correcta interpretación.

1. *Visión joánica de la persona y la obra de Jesús*

¿Era Jesús un hombre real? ¿Se puede hablar con seriedad de un «Jesús histórico»? El Logos-Revelador, que está siempre en el seno del Padre ¿se hizo «realmente» hombre entre los hombres? ¿Qué sentido tiene la historia cuando se trata de Jesús? Estas y otras preguntas e interrogantes se plantean al historiador que se acerca al evangelio de Juan.

9. Puede consultarse, por ejemplo, Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (The Anchor Bible I, 1-12), London 1971, 41-51. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I. Teil: 1-4*, Freiburg 1972, 2-14; 46-59; Ch. Harold Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965.

Fundación Juan March

a) La encarnación y la realidad histórica de Jesús

El punto de partida, aunque no el exclusivo, para afirmar la realidad humana de Jesús según el evangelio de Juan, es la afirmación de 1, 14a: «La Palabra se ha hecho hombre», estratégicamente situada en un fragmento calificado como «obertura» de todo el evangelio [10]. A partir de este versículo, pero en su segunda parte: «Hemos visto su gloria», Käsemann llega a afirmar que el centro de interés de toda la proclamación evangélica joánica se encuentra en dicha afirmación [11], Jn 1, 14c con 20, 24: «Señor mío y Dios mío», en labios de Tomás; haría una cierta «inclusión semítica» que englobaría todo el evangelio; y el conjunto enseñaría que la realidad humana de Jesús no constituye ni el centro de interés del cuarto evangelio ni una parte importante de ese centro:

> Juan es consciente de que el *encuentro* con el Revelador tiene lugar en un tiempo y en un espacio. Pero esto no quiere decir que deje la divinidad y se convierta en tan terreno como lo somos nosotros [12].

El movimiento dialéctico encarnación-historia-encuentro de la criatura con el Creador nos obliga a revisar el concepto tanto de encarnación como de historia en el evangelio de Juan:

> Hacemos un planteamiento falso cuando investigamos la significación de la historia en Juan sin tener en cuenta como primordial el encuentro de la criatura con el Creador o cuando nos empeñamos en proyectar nuestras nociones historicistas, existencialistas o técnicas al evangelio de Juan. En la confrontación con el Creador, la historia deja de ser lo

10. La expresión es de Cl. R. Bowen: JBL 49 (1930) 298; citado por R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [10]1964, 1. Bultmann parece insistir preferentemente en Jn 1, 14a llegando en su exposición a conclusiones muy distintas a las que llega Käsemann partiendo de 1, 14c. Sobre el prólogo de Juan, E. Käsemann había publicado un extenso artículo con el título: *Aufbau und Anliegen des Johanneischen Prologs*, en *Libertas christiana*. Festschrift für F. Delekat, 1957, 75-99. En la colección: *Exegetische Versuche*... II, 155-180. Nosotros lo citaremos en adelante: *Aufbau*... Termina así este artículo: «Der Prolog ist also weder ein Summarium des Evangeliums noch eine pädagogische Einführung für der hellenistischen Leser. Er will wie das Evangelium selber theologisch verstanden werden: Er bezeugt die praesentia des Christus, dessen irdische Geschichte nunmehr 1900 Jahre zurückliegt, als des Schöpfers der eschatologischen Gotteskindschaft und der neuen Welt»: *Aufbau*..., 180.

11. *Jesu letzter*..., 17.

12. *Ibid.*, 82-83.

Fundación Juan March

que nosotros pensamos que es. La encarnación no es meramente un acontecimiento milagroso dentro de la historia. Cristología e historia no pueden ser simplemente coordinadas en este evangelio [13].

Para Juan no podemos plantearnos las cuestiones de la encarnación y de la gloria de Jesús aisladamente, puesto que están estrechamente entretejidas en su relato. En realidad Juan entiende la encarnación de Jesús como una «proyección» de la gloria del Jesús preexistente; y, en consecuencia, entiende la pasión como el retorno a aquella gloria que ya poseía antes de la creación del mundo [14].

La gloria de Jesús terreno se manifiesta a sí misma en el tiempo y en el espacio y en un mundo de rebeldía contra Dios. En este sentido las características de la «humillación» (o *kénōsis)* están conectadas con su gloria. Su gloria es perfeccionada a través de la muerte, ya que las limitaciones cesan y el ámbito y dominio de la humillación queda atrás. El problema básico ya no es el sentido en que el Crucificado es el Hijo de Dios, sino más bien la razón de por qué Dios se hizo hombre y se entregó a sí mismo a la muerte. La respuesta a este planteamiento se da con dos palabras: misión y retorno [15].

Käsemann piensa que el error de los intérpretes en este tema de la encarnación arranca de la transferencia acrítica del modelo del «ya-pero todavía no» escatológico a la cristología. «Este modelo es cristológicamente transformado por la colocación de la gloria de su preexistencia al lado de la gloria de su vida terrena y de su pasión» [16]. Situados en esta óptica de la interpretación de la realidad humana de Jesús, Käsemann piensa que la dialéctica «humillación-exaltación» no se puede aplicar cuando tratamos del evangelio de Juan [17]. Supuesta la validez de esta conclusión, cabría plantear la cuestión de otra forma: ¿se podría hablar de la paradoja de la gloria oculta en la humillación? Según el sentir de Käsemann, esa sería la tendencia común de la exégesis actual. Pero él no comparte esta tendencia. Explica:

13. *Ibid.*, 62-63.
14. «El relato de la pasión parece que no encaja bien en la estructura actual del evangelio, ¿sería un *postscriptum?* Eso parece. La solución ofrecida por el evangelista es recalcar las características de la victoria de Cristo incluso en el relato de la pasión»: *Ibid.*, 61.
15. *Ibid.*, 41-42.
16. *Ibid.*, 41.
17. Käsemann piensa que, al parecer, ni siquiera en Pablo: así se puede deducir de la comparación de Flp 2, 6-11 y Rom 5, 12-20: *Ibid.*, 23-25.

Fundación Juan March

> Tal ocultación, en último análisis, es hacer posible la *comunicación* entre el cielo y la tierra, Dios y el hombre. Y esto indica condescendencia, no antinomia. La humillación es necesaria para que Jesús pueda ser enviado. El mundo es para él solamente un lugar de paso y la humillación significa simplemente estar en el exilio. Su humanidad puede de vez en cuando provocar incomprensión y escándalo. Sin embargo, no es su humanidad como tal la que lo provoca, sino más bien su humanidad como medio de la llamada a reconocer al Creador creyendo en el Hijo. La combinación de la humillación y gloria no es paradójica en cuanto tal, porque la humillación hace posible le *epifanía* y la presencia de la gloria y representa su concreción. Solamente la pretensión exclusiva y absoluta a través de la cual Jesús liga la salvación a su mensaje y a su persona es escandalosa y paradójica [18].

Juan afirma en el Prólogo dos realidades: que «el Logos se ha hecho *sárx*» y «que hemos visto su gloria». La coordinación de las dos ¿es posible? ¿han de ser necesariamente exclusivizantes? El problema de la gloria divina del Cristo joánico caminando sobre la tierra [19] no se resuelve, sino que se agudiza su planteamiento cuando oímos la primera declaración de 1, 14a:

> ¿Por qué razones se ha hecho de esta declaración casi siempre el centro de interés, el tema propio del evangelio? Ciertamente introduce y fundamenta la posiblidad de escribir la historia terrena de Jesús. Pero difícilmente encaja con una serie de detalles que encontramos en el propio evangelio [20].

¿Cuál sería el alcance real de esa afirmación? ¿no queda más bien orillada y oscurecida por la afirmación de la gloria?

> No tengo interés —prosigue Käsemann— en negar completamente las características de la humillación del Jesús terreno en el cuarto evangelio. La humillación más bien representa el mínimo absoluto de vestido que necesita quien habita por poco tiempo entre los hombres, aparecido como uno de ellos, aun cuando él mismo no esté sujeto a las condiciones terrenas [21].

18. *Ibid.*, 25-26. «Die praesentia dei auf Erden ist der eigentliche Zweck der Fleischwerdung. Verbindet sich mit dieser praesentia dei auf Erden auch das Skandalon für die Menschen... Seine Fleischwerdung ist Epiphanie des Schöpfer auf Erden... Fleisch ist für den Evangelisten hier nichts anderes als die Möglichkeit der Kommunikation des Logos als des Schöpfers und Offenbarers mit den Menschen»: *Aufbau...*, 173-174.

19. *Jesu letzter...*, 101. Y con regularidad en esta obra.

20. *Ibid.*, 22-23: tiene hambre y no come; tiene sed y no bebe; no puede ser engañado por nadie; camina sobre las aguas; no puede ser apresado por los enemigos; etc.

21. *Ibid.*, 24.

Fundación Juan March

En esta misma línea y, siendo coherente consigo mismo, Juan reinterpreta también el título de Hijo del hombre:

> Juan es, a nuestro conocimiento, el primer cristiano que usa la vida terrena de Jesús meramente como un telón de fondo para el Hijo de Dios pasando por el mundo del hombre. El Hijo del hombre no es ni un hombre entre los hombres, ni la representación del pueblo de Dios o la humanidad ideal, sino Dios descendiendo al mundo de los hombres y manifestando allí su gloria [22].

Intimamente relacionada con la encarnación se encuentra, evidentemente, el tema de la historia e historicidad:

> La historia no es un atributo del mundo como tal. La historicidad está presente cuando el Creador actúa en y sobre el mundo. Solamente Dios, autorrevelándose, realiza verdaderamente la historia [23].
> La historia representada aquí puede ser considerada como un proceso en el sentido más externo y superficial. Jesús es presentado como aquel que está en camino. La dimensión del pasado es conservada solamente en tanto en cuanto apunta hacia su «presencia»; todo el futuro no es otra cosa que la extensión y la repetición glorificada de esta presencia. La historia sigue siendo la *historia del Logos*, ya que es la esfera de su epifanía pasada, presente y futura. El único tema de la historia es la *praesentia Christi*. Comparado con la realidad de cada día, todo esto es muy artificial [24].

Las conclusiones que se deducen de esta exposición serán recogidas al final de esta parte con palabras del propio Käsemann. Esta exposición nos pone en una pista importante para la cuestión que se intenta resolver: situación histórica en que nace el cuarto evangelio.

b) El centro de la proclamación: unidad del Hijo con el Padre

La expresión acuñada en 10,30: «El Padre y yo somos uno», es, en definitiva, lo que el evangelista quiere decirnos con todo su evangelio como núcleo central y destilado. En torno a esta afirmación sintética se mueven los temas de la gloria de Cristo; las afirmaciones acerca de Jesús-Logos; y acerca de la misión y de la *praesentia Christi*.

22. *Ibid.*, 27.
23. *Ibid.*, 69-70.72.
24. *Ibid.*, 71.

Fundación Juan March

La gloria de Cristo es un tema dominante tanto del capítulo 17 como de todo el evangelio [25]. Habla de la gloria de Cristo como presente y futuro a la vez. Todavía más: la pasión se entiende como la «hora» peculiar y propia de su glorificación. No es posible llegar a una clarificación real de la cristología y escatología del cuarto evangelio en tanto en cuanto no se comprendan estos detalles particulares [26]:

> La hora de la pasión y de la muerte es en un único sentido la «hora» de su glorificación porque en ella Jesús deja el mundo y vuelve al Padre. Juan distingue la gloria terrena de Jesús de la glorificación que tiene lugar en la Pasión. Pero esta distinción no es un contraste y no puede serlo porque para Juan el Jesús terreno personifica ya la resurrección y la vida [27].

Los milagros, para Juan, están al servicio y son primariamente manifestaciones de la gloria de Jesús [28]. Pero los milagros no deben nunca paliar esa gloria de Jesús mismo, que es el gran don para el hombre. Así se explica que Juan adopte una actitud de crítica a los milagros. E igualmente trate de contrarrestar el deseo desordenado de milagros [29]. Desde la perspectiva de la gloria de Jesús, el título Hijo del hombre «no significa ni un hombre como los demás, ni la representación del pueblo de Dios o de la humanidad ideal, sino Dios decendiendo al mundo del hombre y manifestando allí su gloria» [30].

Durante su peregrinación por la tierra la *obediencia* «es la forma y la concreción» de la gloria de Jesús [31]. El testimonio cristológico del cuarto evangelio significa y está formulado en unas categorías totalmente dogmáticas. El testimonio de *la glo-*

25. La expresión *dóxa* aparece en el nuevo testamento 165 veces; de las cuales en los escritos joánicos: 18 veces (todas ellas sólo en el evangelio; ninguna en las cartas). En cuanto al verbo *doxázo*: 61 veces en todo el nuevo testamento; de las que en el evangelio de Juan: 23 veces. La frecuencia de Juan es evidente. Pero más importante es la forma en que es utilizado.
26. *Jesu letzter...*, 36.
27. *Ibid.*, 40.
28. *Ibid.*, 96.
29. *Ibid.*, 44.
30. *Ibid.*, 29. En este sentido pueden consultarse los excelentes trabajos de Ch. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, 241-249. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, ³1968, 118-163, principalmente, 159-162. G. Duncan, *Jesus, Son of Man*, London 1947, especialmente, 135-205.
31. *Jesu letzter...*, 24-26.

Fundación Juan March

ria de Jesús, de su unidad con el Padre, en breve, el testimonio de *su divinidad*, es realmente el contenido del mensaje joánico [32].

Procediendo así —entiende Käsemann— Juan se expone a un peligro en su Cristología de la gloria: el docetismo. Está presente de una forma ingenua e irrefleja del que no es consciente ni el evangelista ni su comunidad. Las generaciones cristianas siguientes se encontraban encantadas con la cristología joánica de la gloria. En consecuencia la pregunta «¿Quién es Jesús?» permanece siempre viva entre ellos. Pero estas generacionas experimentaron las dificultades de esta cristología de la gloria. Y hubieron de optar o a favor o en contra del docetismo [33].

Jesús-Logos y revelador de la Palabra ha recibido la misión de comunicar la revelación y la Palabra al hombre:

> Tanto la presencia del Jesús terreno como la proclamación postpascual de la iglesia tiene una sola finalidad: el encuentro con el Logos. En ambos casos el objeto de fe y su contenido es idéntico: la revelación del Logos que es uno con el Padre. Pero ni la presencia del Jesús histórico, ni la presencia de los testigos (apóstoles) no aprovechan de suyo para nada a menos que nos conduzcan a la comunión con ese Logos. El Jesús terreno, el Espíritu que habla a través de la iglesia postpascual y el testimonio de los padres del antiguo testamento tienen una misma y única finalidad: conducirnos al Logos. De esta manera, la verdad nunca puede ser aprisionada ni objetivada en ninguna realidad terrena como tal, ni siquiera en Jesús terreno a quien, con la intención de objetivarlo, llamamos Jesús histórico. Su dignidad estriba en ser el Logos [34].

En Jesús y, solamente en Jesús, encontramos a Dios. Sólo él es el Revelador. Y esto lo expresa el evangelista claramente cuando recurre en el capítulo 17 a la fórmula tradicional de la revelación del nombre divino. El nombre de Dios es Dios mismo en cuanto se manifiesta en el ámbito terreno. Y Jesús, como enviado suyo, nos lo puede revelar porque ha recibido autoridad para ello. Al parecer, la gloria de Jesús, su amor, la revelación de la palabra de Dios, de la verdad, y del nombre divino se entretejen y son intercambiables. Todos ellos designan el mismo acontecimiento bajo diversos aspectos. Lo que todas estas expresiones

32. «In Bultmanns Formulierung, das "Dass" der Botschaft ihr inhaltliches "Was" verdrängt... Das Zeugnis von der Herrlichkeit Jesu, seiner Einheit mit dem Vater, kurz seiner Gottheit ist wirklich der Inhalt der Johanneischen Botschaft»: *Jesu letzter...*, 87-89.
33. *Ibid.*, 51-52.
34. *Ibid.*, 76-77.

Fundación Juan March

tienen en común es que a través de ellas la actividad de Jesús es descrita como la actividad de Dios y viceversa [35].

La reducción radical de toda teología a la cristología está reflejada igualmente en la terminología dialéctica de Palabra —palabras— mandamientos. Nosotros encontramos la única Palabra, que es Jesús mismo, solamente en la predicación cristiana. Encontramos la única Palabra solamente si esas palabras de la predicación son capaces de conducirnos a Jesús mismo y a permanecer con él como discípulos y bajo el dominio de la Palabra [36].

El tema de Jesús-Logos es inseparable de este de la *unidad y comunión inseparable del Hijo con su Padre*. Estamos frente al tema central de la proclamación y del mensaje del cuarto evangelio. Más arriba indicamos la íntima conexión de este tema con el de la gloria de Jesús, con el de su divinidad [37].

Al igual que los milagros, los *discursos* joánicos han sido compuestos en vistas a su tema cristológico que es el centro y, en un sentido amplio, su único contenido. Todos van en la línea de la declaración fundamental del evangelista. Estos discursos provocan oposición (judíos), incompresión (apóstoles). ¿Por qué?, porque el «extranjero» en este mundo se revela a sí mismo:

> Solamente como revelador de Dios permanece uno con el Padre. Su unidad con el Padre tiene una función soteriológica. Solamente el Hijo puede ser el «exegeta» del Padre. La relación divina interna del Revelador como Hijo es tan intensamente subrayada como su relación con el mundo. De esta forma la exclusividad de Jesús como revelador recibe su fundamento y su salvaguardia [38].

En conexión estrecha con este tema y con la escatología encontramos el de la *praesentia Christi*:

> Juan con su mensaje del Revelador que ha venido y que es uno con el Padre, coloca a la comunidad en la situación de que hablan los primeros versículos, en la situación del comienzo cuando la Palabra de Dios vino y llamó al mundo de la tinieblas a la luz y a la vida. Para Juan la «presencia» de Cristo se extiende sobre todos los tiempos porque él es la presencia del Creador. Abrahán y Moisés ya vieron su día,

35. *Ibid.*, 91-92.
36. *Ibid.*, 89-90: «La revelación del Logos es la significación y el criterio de la encarnación, y no viceversa, como si la encarnación fuera la verdad, los límites y las fronteras del Logos. El Logos determina la función de la encarnación al igual que es él quien determina la función del testimonio de los Padres del antiguo testamento y de la tradición de la iglesia»: *Ibid.*, 80-81.
37. *Ibid.*, 88-89.
38. *Ibid.*, 46-47; 49-50.

Fundación Juan March

> el día de su «presencia» que comenzó con la creación. Lo que al principio permanecía velado en el cielo se ha hecho cercano y permanece cercano en la voz de Jesús en la comunidad. La presencia de Cristo se prolonga hacia el futuro como ha tenido un pasado. Pero el día eterno, en que brilla la luz, solamente puede ser distribuido en épocas diferentes con esfuerzo y dificultad. El hecho de que Dios está presente y activo, señala los tiempos, espacios e historia; y, por lo mismo, él no puede ser circunscrito y encerrado en categorías temporales, espaciales e históricas. En consecuencia, la proclamación ya no es en términos de historia sino en términos de dogma. La presencia de Dios ha forzado el ámbito de la historia humana y cambia el tiempo y el mundo en esferas en que la luz eterna brilla en las tinieblas [39].

La historia representada en el cuarto evangelio es la historia del Logos, como hace poco hemos hecho notar. Pasado, presente y futuro no son otra cosa sino la extensión y la repetición glorificada de esta presencia:

> La historia sigue siendo la historia del Logos, ya que es la esfera de su epifanía pasada, presente y futura. El único tema de la historia es la *praesentia Christi*. Todo el resto que ocurre sobre la tierra es solamente escenificación y apoyo de este tema [40].

Sólo hemos hecho un esquema-resumen del pensamiento de Käsemann sobre la cristología. Todos estos elementos apuntan a una situación histórica muy concreta o bastante delimitada. Tanto la visión de la gloria de Cristo, como la insistencia en su unidad con el Padre y su perpetua «presencia» son muy características del evangelio de Juan que le hacen ser sensiblemente diferente de los sinópticos. Y no es que éstos no tengan especial interés en tratar a Jesús como Hijo de Dios. Pues se trata de un título que está presente en los tres. Y con frecuencia suficiente para constatar que también entre ellos el tema era importante. Es la forma, el enfoque, el planteamiento, la estructuración dogmática la que caracteriza al evangelista Juan. Y es todo ese conjunto de características las que empujan a ulteriores interrogantes. Una visión cristológica original e inusitada en el nuevo testamento. Al final recogeremos en síntesis las conclusiones.

39. *Ibid.*, 97-98.
40. *Ibid.*, 66-67. El artículo *Aufbau...* fue escrito con cierta anterioridad a este trabajo. En ese artículo no habla de la *praesentia Christi*, sino de la *praesentia Dei* (cf., 173-174).

Fundación Juan March

2. *Visión joánica de la iglesia: una comunidad alrededor de la Palabra, una y misionera*

¿Hay una eclesiología en Juan? Käsemann responde que sí, pero una eclesiología al estilo del evangelio: contemplada desde una óptica diferente de la que encontramos en los sinópticos y, por supuesto, en Pablo [41].

a) La comunidad cristiana bajo la Palabra

Para una inteligencia adecuada del tema de la eclesiología en Juan debemos tener presente todo cuanto hemos dicho de la cristología. Para Juan, la iglesia es básica y fundamentalmente la comunidad de los que oyen la palabra de Jesús y creen en él: la comunidad alrededor de la Palabra:

> Nuestra relación con Jesús no puede desarrollarse en dimensión histórica y hacerla depender de nuestra relación con la iglesia. Aunque la voz del buen pastor se oye y se transmite en la iglesia. La voz de Jesús califica, limita y potencia la iglesia como comunidad alrededor de la Palabra [42].

En relación estrecha con este tema de la comunidad alrededor de la Palabra, está el dualismo joánico. Un dualismo que señala el resultado de la Palabra en este mundo en el que la luz ha brillado siempre entre las tinieblas. Fe e incredulidad de los hombres confirman la separación anterior que ya existe. La decisión a favor o en contra de la Palabra tiene lugar en una tierra que ya ha sido separada en dos esferas hostiles a través del acontecimiento de la Palabra. El dualismo joánico no es otra cosa sino la doctrina de la omnipotencia de la Palabra [43].

Al hablar del Logos más arriba indicamos —recogiendo palabras de Käsemann— que tanto la presencia de Jesús terreno como la proclamación postpascual de la iglesia tienen una sola finalidad: el encuentro con el Logos. La actitud de escucha de la comunidad alrededor de la Palabra debe mantenerse siempre. Porque es la Palabra la que le da su sentido y existencia [44].

41. *Jesu letzter...*, 53-55; 74-75.
42. *Ibid.*, 55.
43. «Der johanneische Dualismus markiert die Wirkung des Wortes in der Welt, in welcher schon immer das Licht in die Finsternis schien: *Ibid.*, 112-113.
44. *Ibid.*, 86-100.

Fundación Juan March

Así definida la comunidad se comprende la terminología de que hace uso Juan: están ausentes los términos clásicos para definir la iglesia: *ekklesia*, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo.

b) ¿Una iglesia sin organización, ni sacramantos, ni culto?

Este interrogante surge espontáneo cuando comprendemos adecuadamente que la iglesia es una comunidad alrededor de la Palabra. Y cuando comprendemos que existe, se potencia y se desarrolla desde la Palabra. O cuando Juan insiste que su función es hacer presente al Logos o el encuentro siempre renovado con el Logos:

> El evangelio de Juan es un reto para todas las formas de cristianismo que quieran construir su domicilio sobre la tierra [45].

¿Cómo ve Juan la «organización» de la iglesia? ¿Mantiene una actitud paralela o semejante a la de los restantes escritos del nuevo testamento? No. ¿Por qué? Käsemann analiza algunos aspectos de especial interés. Está convencido de que Pedro va perdiendo la preponderancia en beneficio del discípulo amado. Reconoce una cierta organización en la comunidad, pero presidida por los apóstoles como grupo. Incluso parece que se elimina la significación teológica de los apóstoles como un grupo único y cerrado. El recuerdo del pasado histórico de los orígenes de la comunidad a partir de los Apóstoles no es erradicado, pero es muy atenuado bajo la presión de un modelo especial de comunidad. Evidentemente Juan representa un cristianismo en el que las funciones ministeriales ya no conectan con privilegios. Los discípulos que reciben la misión, el Espíritu y la autoridad de Cristo resucitado son simples representantes de la comunidad cristiana.

¿En qué lugar y en qué tiempo puede encajar una concepción de la iglesia tan diferente del resto de los escritos del nuevo testamento? Para responder en su momento de un modo adecuado es necesario observar el modo de calificar a los miembros de la comunidad: el término usado para designarlos es el de «discípulos». Evidentemente este término proviene de la tradición anterior a Juan. Pero la forma y la insistencia con que es utilizada la expresión revela que el autor intenta deliberadamente definir y caracterizar la naturaleza de la comunidad joánica de una forma original y propia. Esta visión conlleva serias consecuencias:

45. *Ibid.*, 117.

Fundación Juan March

se subraya la importancia de los miembros particulares, de las individualidades, quedando relegado a segundo plano, al parecer, el sentido propiamente comunitario; como todos son amigos y hermanos de Jesús no caben ni tienen sentido las diferencias entre ellos; la relación con el Señor determina la imagen de la iglesia joánica; los apóstoles representan solamente los comienzos históricos de la comunidad. Es relevante igualmente la importancia que se concede a las mujeres, incluso en su participación en el ministerio.

Es curioso constatar —explica Käsemann— que sólo en círculos heréticos, tal como nos lo refieren ciertos estratos últimos del nuevo testamento, se habla así de las mujeres. El candor y la espontaneidad con que Juan nada contra corriente ayuda a determinar la situación histórica del evangelio. Habría una relación estrecha con la tradición «entusiasta»: «¡Ya no hay varón ni mujer!». Los herejes continuaban la tradición más arcaica[46].

Cuando se entiende correctamente la afirmación de que tanto el testimonio de los padres del antiguo testamento, como las palabras y las obras del Jesús terreno y la proclamación dogmática de la iglesia son los aspectos históricos de la única e invariable revelación, entonces el culto y los sacramentos de la iglesia reciben igualmente su propio lugar. Ellos también apuntan a algo más allá de ellos mismos. Todo depende del permanecer con Jesús mismo y del permanecer bajo la Palabra. Al margen de este núcleo los sacramentos no pueden ser adecuadamente entendidos[47]. Al parecer, el culto y los sacramentos no juegan un papel importante, y menos dominante, en nuestro evangelio. ¿A qué se debe que habiendo, que existiendo muchas alusiones sacramentales en el evangelio no se hable más explícitamente de la institución de los mismos? Jn 3, 3 ss; 6, 32 ss; 15, 1 ss no se centran en los sacramentos propiamente. Lo que sí parece cierto es que la peculiar relación de nuestro evangelio con los sacramentos (pensemos que la práctica de los mismos está generalizada en la iglesia y Juan lo sabe) y el culto no puede ser investigado y determinado aisladamente. Porque se trata de un aspecto característico dentro del contexto total de la relación de Juan con la tradición anterior[48].

46. *Ibid.*, 56-57.
47. *Ibid.*, 80-81.
48. *Ibid.*, 62-63.

Fundación Juan March

c) Palabra, tradición y Espíritu en la comunidad

Los planteamientos joánicos llevan todos la marca de lo original y sorprendente. Y más todavía se resalta esta originalidad si tomamos el cuidado de cotejarlo con los tres evangelios sinópticos. Orillando otras cuestiones de interrelación, nos centramos en estos interrogantes ¿Hay algo de común entre la tradición sinóptica y la joánica? De otro modo, ¿la tradición que hay antes de los sinópticos es la misma que la que hay antes de Juan? ¿Qué actitud adopta Juan frente a la tradición? ¿Cómo la valora y para qué?

Como punto de partida reconocemos que Juan tiene en cuenta y valora la tradición. Pero adopta ante ella una doble actitud: fidelidad y libertad:

> La presencia de milagros en el relato de Juan no puede ser explicada por la fidelidad de Juan a la tradición. Juan se comporta con la tradición con libertad [49].
>
> Un evangelista que pretende narrar la historia terrestre de Jesús no puede prescindir de las tradiciones. Es sorprendente que, escribiendo en el ocaso del siglo I, se conserve en él un estilo más arcaico de la tradición. La característica peculiar del uso joánico de la tradición es que trata lo que ha recibido con más libertad y vigor que en ninguna otra parte del nuevo testamento. Sería falso pensar y afirmar que Juan desprecia la tradición o que adopta una actitud crítica frente a la tradición contrastándola con el Espíritu. La actitud que toma Juan parece solo viable en los primeros tiempos postpascuales [50].

Con el tema de la tradición entra en juego el del Espíritu y la profecía. Parece ser que la alternativa «tradición o Espíritu» es francamente extraña y ajena al pensamiento de Juan:

> Para Juan el Espíritu recuerda las palabras de Jesús y el evangelista mismo actualiza esto escribiendo un evangelio. Jesús, que viene de nuevo en el Espíritu, es reconocido a través de la tradición, aunque Jesús es más que la tradición. Juan descubre que la tradición es absolutamente necesaria y que sin tradición el Espíritu se convierte en una falsedad espiritual. La voz del Espíritu no se puede circunscribir a la tradición y la tradición no está fijada en la tradición apostólica [51].

49. *Ibid.*, 42-44.
50. *Ibid.*, 69-70.
51. *Ibid.*, 70; *Ketzer...*, 178-185; E. Käsemann, *The Canon of the New Testament and the Unity of the Church* (traducción inglesa de *Begründet der Neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche*?: EvTh 11 [1951-1952] 13-21). En *Exegetische Versuche...*, 215-216 (traducción inglesa, p. 97).

Fundación Juan March

El Espíritu está en íntima relación y comunión tanto con la voz de Jesús como con la comunidad. Llevando hasta las últimas consecuencias su teología de la Palabra «solamente en su Palabra es el Cristo celeste todavía accesible, lo mismo que el poder de la resurrección; y, por consiguiente, el Espíritu lleva el evangelio siempre de nuevo a la comunidad» [52].

La acción del Espíritu cristaliza de un modo habitual en el *profeta*, intérprete del devenir histórico a la luz de la palabra de Dios; intérprete en las situaciones cambiantes de la vida de los hombres bajo la dirección de la única palabra de Dios que abarca el pasado, el presente y el futuro:

> Lo que legitima la tradición no es el pasado, sino su posible utilización para el presente. No se ha subrayado suficientemente que Juan debe ser visto en el contexto histórico y teológico de una profecía cristiana cuyas características —según 1 Cor 14— es la actualización de la proclamación cristiana. Así como esta profecía es determinada por la situación particular en cuanto que enseña, amonesta, reprende, conforta e interpreta de nuevo la tradición para su tiempo, de la misma manera Juan impulsa el evangelio con ímpetu profético a la situación actual, usando más o menos de la tradición según las conveniencias de su propósito. El profeta debe discernir los espíritus. Sobre todo hay que preservar la libertad del Señor en contraste con la tradición eclesiástica [53].

El conjunto de tradición, presencia y acción del Espíritu, actuación de los profetas están al servicio de la voz de Jesús, hacer que su Palabra resuene siempre viva en la comunidad:

> Tanto la fórmula «realismo histórico» como «espiritualismo místico» fallan igualmente (para interpretar a Juan), por lo que volvemos a una categoría que nos ofrece el prólogo: la categoría de la Palabra. Es esta categoría la que domina exclusivamente la eclesiología de Juan. Y es la mejor calificación cristológica que explica esta eclesiología: la del Logos. Así como la iglesia se define como la comunidad alrededor de la Palabra y todas las características de la iglesia se relacionan con la Palabra, así también el Espíritu se relaciona con la Palabra. El Espíritu no es otra cosa sino la posibilidad y realidad continua del nuevo encuentro con Jesús en la situación postpascual como aquel que revela su Palabra a los suyos y a través de ellos al mundo [54].

Por este mismo motivo la tradición es entendida por Juan como algo dinámico y funcional. No puede nunca cristalizar en

52. *Jesu letzter...*, 84-85; *Ketzer...*, 183-184; *Begründet...*, 223 (traducción inglesa, 106).
53. *Jesu letzter...*, 70; 86-87.
54. *Ibid.*, 84-85.

Fundación Juan March

una forma concreta aunque se la califique con la etiqueta de apostólica [55].

El evangelista quiere atar el último cabo de su pensamiento, siguiendo coherentemente, al relacionar la tradición, la voz de Jesús y la proclamación de la iglesia. Es la voz de Jesús la que califica, potencia y delimita la función de la proclamación de la iglesia [56].

A toda esta presentación y montaje, ¿se le puede asignar fácilmente una comunidad definitiva y determinada? En caso afirmativo, ¿dónde y cuándo? Hemos constatado que, por una parte, Juan representa una corriente de la tradición muy primitiva; y, por otra, se comporta frente a la tradición con sorprendente libertad. Todo esto constituye una pista más para llegar a la situación histórica que vió nacer el cuarto evangelio.

d) La comunidad cristiana, ¿es una o plural?

La problemática en torno a la unidad de la iglesia debe ser enfocada desde el conjunto de esta exposición. Está íntimamente conectada con los temas de Jesús-Palabra, la unidad del Hijo con el Padre, la *praesentia Christi* y la comunidad alrededor de la Palabra. La concepción joánica de la unidad es extremadamente original.

En una visión global del capítulo 17 el tema de la unidad aparece espontáneamente, de tal modo que «la unidad pasa a ser el criterio dominante de la verdadera iglesia y las palabras clave a través de las cuales se describe la unidad han pasado a ser términos técnicos [57]. La comunidad debe reproducir sobre la tierra la unidad celeste de la relación del Hijo con el Padre. Ahora bien, la realidad celeste, es, por necesidad, una e indivisible:

> La unidad de la iglesia se deduce de la relación del Padre con el Hijo y del Hijo con el Padre y de ambos con los discípulos. Es de capital importancia comprender que la unidad puede ser un testimonio como señal terrena de la comunidad cristiana solamente porque está unida y prefigurada en la relación entre el Padre y el Hijo y porque esta unidad se transmite a través de la actividad del Padre y del Hijo en la comunidad [58].

55. *Ibid.*, 71.
56. *Ibid.*, 75; *Ketzer...*, 185-186.
57. *Jesus letzter...*, 101.
58. *Ibid.*, 104.

Fundación Juan March

¿En qué sentido puede abarcar la palabra clave «unidad» al Padre y al Hijo y a los discípulos? ¿En qué situación histórica podemos localizar esta concepción de la unidad? «La unidad parece significar la solidaridad de las diferencias»[59], tanto entre el Padre y el Hijo como entre ellos y la comunidad. Esta concepción de la unidad de la iglesia entraña un cierto tipo de relaciones. En Juan están presentes más que en el resto del nuevo testamento. Sus discursos simbólicos están determinados por ellas, porque están fundamentadas en la premisa de que las cosas terrenas tienen su verdad en el prototipo celeste[60]. El amor fraterno aparece como la expresión de la unidad. Depende de ésta y la expresa. La concepción joánica del amor fraterno es diferente de la que encontramos en el resto del nuevo testamento. Ello nos sitúa de nuevo en la vía de una mejor comprensión histórica del evangelio para entender la comunidad que hay detrás del mismo[61].

e) Una comunidad eminentemente misionera

También en este aspecto la concepción joánica de la iglesia es altamente original y característica:

> La comunidad cristiana en cuanto tal es misionera. Nadie lo ha dicho tan alto y tan enfáticamente como Juan. Esta misión es universal y es tarea común de todos los discípulos, sin exceptuar a las mujeres [62].

El objetivo de la misión toma como punto de partida un motivo apocalíptico: la reunión de los dispersos:

> Parece evidente que Juan prepara para la proclamación gnóstica o acaso se encuentre ya bajo su influencia. Porque el gnosticismo contempla la «reunión» de las almas dispersas en la tierra como meta de toda la historia [63].

Pero esta recolección no es un final en sí misma. Tiende a algo más profundo. Siguiendo el esquema eclesiológico de Juan se trata del encuentro con el Logos:

59. *Ibid.*, 105; 124-125.
60. *Ibid.*, 122-123.
61. *Ibid.*, 124-125; 110-111; 91-92.
62. *Ibid.*, 115-116.
63. *Ibid.*, 129.

Fundación Juan March

> Para Juan el objeto del «ver» no es el Jesús histórico que decimos nosotros. La promesa de ver a Jesús incluso después de su exaltación establece que la fe de las generaciones siguientes no depende de la proclamación de la iglesia como asentimiento a proposiciones dogmáticas. La verdadera fe va más allá de las meras palabras de los hombres, aunque sean las palabras de hombres del Espíritu y de la iglesia. La fe debe llegar a Jesús mismo [64].
> En el encuentro con el Jesús terreno y con la proclamación postpascual, el objeto y el contenido de la fe permanece idéntico, es, a saber, el Revelador que como Logos es uno con el Padre [65].

La iglesia desarrolla su tarea misionera en el mundo. Una vez más «la paradoja de la encarnación encuentra su extensión en la misión cristiana y recibe su significado de nuevo aquí. La encarnación en Juan no significa entrada total y completa en la tierra, en la existencia humana, sino más bien el encuentro entre lo celeste y lo terrestre. Para los discípulos, como para Jesús, puesto que son representantes del cielo, este mundo de abajo es el reino o el campo de su actividad a través de la cual deben pasar sin establecer una morada permanente» [66]:

> El mensaje del Dios que camina sobre la faz de la tierra encuentra su correspondencia en la comunidad que, siendo consciente de su misión, no tiene sentimientos de solidaridad con el mundo [67].

Consecuente con su pensamiento, Juan conecta el tema de la misión tanto con el tema escatológico como con el tema de la *praesentia Christi*.

Esta visión de la misión y su finalidad y objetivo acusa una comunidad muy especial. Muy cerrada en sí misma y a la vez universal y abierta al mundo. Pero no se abre al mundo para conseguir una «nueva creación». Esta visión no existe en Juan. El mundo es el lugar en donde se encuentran aquellos que están destinados a formar parte de la comunidad. Pero la misión es universal y urgente porque están «dispersos». La recolección de todos ellos se hace a base de un encuentro entre las palabras de la proclamación y la Palabra única, permanentemente presente y eficaz. Es una visión muy curiosa y muy robusta de la eficacia de la misión. Igualmente esta concepción de la misión apunta a una situación concreta de la comunidad: influencias gnósticas.

64. *Ibid.*, 77-78.
65. *Ibid.*, 79.
66. *Ibid.*, 115-116.
67. *Ibid.*, 117-118.

Fundación Juan March

3. *Situación histórica del cuarto evangelio*

Como indicamos al comenzar este trabajo la finalidad de Käsemann es encontrar para el cuarto evangelio una situación histórica válida y adecuada. Seguimos las conclusiones a que llega él mismo:

1) El cuarto evangelio no goza de autoridad apostólica. Ni tampoco puede afirmarse que su contenido sea apostólico. Para Juan toda tradición terrena sólo tiene sentido si sirve a la voz de de Jesús [68].

2) Si históricamente el evangelio refleja una evolución que va desde los «entusiastas» de Corinto y 2 Tim 2, 18 hasta el *gnosticismo*, entonces su inclusión en el canon de la iglesia tiene lugar por un error de los hombres y una providencia de Dios.

3) Equivocada por la descripción de Jesús como «Dios caminando sobre la faz de la tierra», la iglesia asignó a los apóstoles la voz de aquellos que ignoraba y que una generación más tarde condenó como *herejes*.

4) El primitivo catolicismo, así como el canon, no debió surgir sin la influencia de aquellas tendencias que, hacia finales del siglo I, eran ya consideradas por muchos como heréticas y, por lo mismo, fueron rechazadas [69].

5) El origen del canon del nuevo testamento ha sido muy complicado [70].

6) Juan mira, a la vez, hacia adelante y hacia atrás, y proclama su mensaje, tanto en una forma dogmática polémica como en una adaptación profética de tradiciones originalmente «entusiastas» [71].

7) ¿Es el *docetismo* ingenuo e irreflejo realmente la doctrina de Juan? La presentación joánica de la teología de la gloria y la visión de la teología de la encarnación parecen sugerir con suficiente claridad que el cuarto evangelio procede de círculos en los que el docetismo estaba presente [72].

68. *Ketzer...*, 174.176.180.187.
69. *Jesu letzter...*, 70.87.
70. *Begründet...*, 220-221 (traducción inglesa, 103); 222-223 (traducción inglesa, 105); 223 (traducción inglesa, 106).
71. *Jesu letzter...*, 32-33; 96-97.
72. *Ibid.*, 124-125. En esquema podría resumirse su pensamiento de la siguiente manera:
La unidad en la tierra existe solamente como reflejo de la celeste; sólo puede existir en el ámbito en que ésta existe: el de la Palabra; la relación del Hijo con el Padre y viceversa es el prototipo de solidaridad verdadera; ahí

Fundación Juan March

8) Juan 17 no contiene las palabras del Jesús terreno, que era declaradamente antidoceta o no-doceta. Surge una pregunta: ¿Cuál es la relación entre el Cristo glorioso que es proclamado aquí y el Jesús terreno?

9) Juan, mediante su fascinante y peligrosa teología, nos invita a reconocernos en nuestra situación de criaturas mediante su proclamación cristológica. Actuando así ¿no nos muestra realmente el único testamento final del Jesús terreno y de su gloria?

10) El evangelio de Juan procede de cierta forma de vivir en comunidad que podríamos calificar de «conventículos gnósticos» [73].

11) La presencia de elementos gnósticos y tendencias gnostificantes en Juan parece innegable [74].

12) La relevancia que se concede a la presencia de profetas a finales del siglo I y a la forma como las mujeres son integradas en el ministerio oficial acusa la presencia de elementos sectarios y heréticos en el evangelio de Juan [75].

13) ¿Habría alguna relación entre Juan y Qumrán? Así lo parece: principalmente por la presencia del dualismo y del modo de entender las relaciones de unos miembros con otros en la comunidad [76].

14) Relaciones tensas o, incluso, de cierto enfrentamiento entre el pensamiento que representa Juan y las posiciones del incipiente catolicismo [77].

la Palabra es hablada y recibida, principio y fin de toda salvación; de cara afuera esta Palabra es revelada a través de Cristo al mundo; la comunidad bajo la Palabra es su creación y permanece como tal en tanto en cuanto permanece bajo la Palabra que se le dirige continuamente; la comunidad como la creación no puede vivir de sí misma; la comunidad que vive de la Palabra es celeste aunque esté en la tierra (10, 34 ss); la Palabra de Dios aceptada produce una extensión de la realidad celeste en la tierra, porque la Palabra participa en la comunión del Padre y del Hijo.

Esta forma impresionante de comprender la comunidad joánica es calificada de gnostificante. Aquí se percibe más claramente el docetismo ingenuo que se extiende también a su eclesiología: *Ibid.*, 82-83; 51-52; *Ketzer...*, 186.

73. *Jesu letzter...*, 61-62; *Ketzer...*, 179.

74. *Jesu letzter...*, 129; 122-123; *Ketzer...*, 175. 177. 178. 186.

75. *Jesu letzter...*, 69-70.

76. *Ibid.*, 114-115. Cf. igualmente J. H. Charlesworth, *John and Qumran*, London 1972.

77. *Jesu letzter...*, 130. Aquí nos da el autor una serie de conclusiones importantes acerca de la escatología joánica: a) su transformación en protología; b) la persistente presentación de Jesús como Dios caminando sobre la faz de la tierra; c) la eclesiología de la comunidad que consiste en individuos que han renacido a través de la llamada divina, que viven de la Palabra y que representan la unificación celeste en la tierra; d) la comprensión

Fundación Juan March

II. Apreciación de la hipótesis de Käsemann

En una apreciación global de este trabajo del profesor Käsemann creo debo expresar el reconocimiento por impulsar las investigaciones acerca del origen histórico y los centros de interés del evangelio de Juan. La exégesis debe cumplir una función de servicio eclesial permanente y no debe nunca darse por satisfecha de sí misma, ni tampoco aceptar como definitivas las conclusiones a que va llegando. Desde este enfoque la obra de Käsemann tiene méritos positivos.

Acercándose un poco más a los detalles de su hipótesis de estudio, me permito aportar mis propios puntos de vista y mi propia visión del problema de los orígenes según Juan. Y voy a hacerlo siguiendo más o menos el esquema de Käsemann. Comienzo por la cristología; seguiremos con la eclesiología; para llegar a una conclusión general.

1. *Cristología joánica: ¿cristología de la gloria, cristología de la encarnación o ambas a la vez?*

Estimo que el punto de partida en estas reflexiones sería una relación entre la primera carta de Juan y el evangelio. Sería largo el recorrido, para los detalles me remito a un trabajo dado a la publicación sobre la eclesiología de esta primera carta de Juan [78]. La conclusión a que he llegado es que la primera carta es anterior al evangelio y que éste es la exposición detallada del problema de Cristo en un momento de crisis en las comunidades que dependen más o menos del mundo de pensamiento que existe en el cuarto evangelio. En el análisis de la primera carta de Juan se constata que el punto central que está en juego es el tema cristológico. Y, precisamente, el problema de la realidad humana. Se constata que en esas comunidades ha habido desviaciones. Esas des-

del mundo y de la misión de la comunidad; e) la reducción de la exhortación cristiana al amor fraterno; f) la esperanza de la perfección celeste (=que los peligros han pasado y han sido vencidos). Estas características de la escatología joánica encajan perfectamente unas en otras y no se deben interpretar aisladamente... El problema joánico en su conjunto muestra algo más que una distancia temporal de la iglesia postpascual; existiendo una estrecha relación con el incipiente catolicismo primitivo, ya que se trata de un conventículo gnóstico. *Ketzer...*, 182.

78. G. Sánchez Mielgo, *Perspectivas eclesiológicas en la primera carta de Juan*: Escritos del Vedat 4 (1974) 9-64.

Fundación Juan March

viaciones abarcan tanto el terreno doctrinal como el terreno práctico; es decir, afectan tanto a la ortodoxia como a la ortopraxis. Se trata de dudas acerca de la realidad humana de Jesús; de la realidad de la encarnación. Parece tratarse de errores que se parecen mucho a los de la versión docetista del gnosticismo: lo que niegan es que «Cristo» o el Mesías sea idéntico o se deba identificar con el Jesús que, hecho *sárx*, haya vivido entre nosotros.

Las motivaciones de estas desviaciones parece que había que encontrarlas en un esfuerzo de *aggiornamento* del kerygma, pero llevado a cabo por inexpertos o por falsos inspirados. Han querido verter el contenido del evangelio en términos muy parecidos a los gnósticos; difícil e importante tarea; pero que dio como resultado la desviación.

El responsable de esas comunidades responde con un recurso a «lo escuchado desde el principio», al kerygma inicial. En esas comunidades hay profetas. Pero también en este sentido el responsable sale al paso de arrogamientos indebidos de un carisma verdadero. Y el criterio de discernimiento es precisamente el de la realidad humana de Jesús: 4, 1-6.

A nuestro entender el evangelio es un desarrollo sistemático, por así decirlo, de la respuesta que en la carta se da en dos niveles rápidos y más circunstanciales. Reconocer que un centro de interés es la afirmación de la encarnación, creo debe ser mantenido, si queremos entender bien el evangelio de Juan. Evidentemente en su estilo propio y con sus características muy peculiares.

La interpretación del prólogo en su conjunto nos daría una visión más adecuada de 1, 14 en su totalidad. La interpretación de 1, 14a a la luz de otros textos del evangelio de Juan nos llevaría a la convicción de que realmente el Logos ha tomado la *sárx* humana y ha compartido la existencia humana hasta la muerte. Aunque es cierto, y en esto compartimos la opinión de Käsemann ampliamente, que esta afirmación inicial ha de ser entendida en el conjunto y no minusvalorar la segunda parte: «Hemos visto su gloria» [79]. Acaso con esto llegáramos a la cristología característica de Juan: cómo realmente centra toda su teología en su cristología de la Palabra, que manifiesta su gloria a través de la *sárx* que ha asumido realmente y que provoca el escándalo, la oposición o la incomprensión. El medio elegido para la última y más definitiva de las «comunicaciones» se convierte en obstáculo para la misma. Para definir la realidad humana de Jesús Juan

79. Pueden consultarse los comentarios a este texto para una exégesis de detalle.

Fundación Juan March

utiliza diversas denominaciones; unas proceden de la tradición, otras son típicas suyas [80].

Creo también que debemos seguir apreciando las anotaciones de carácter topográfico y cronológico que nos proporciona el evangelio de Juan. Es reconocido generalmente que en este sentido aventaja incluso a los tres sinópticos. Este interés por la situación de los hechos en un tiempo y en espacio precisos, en la medida de lo posible, responde a un plan intencional. Aunque reconocemos que al lado de esta meticulosidad por los detalles encontramos, como lo hace notar Käsemann, una serie de afirmaciones que parecen hacer de Jesús «un Dios que camina sobre la faz de la tierra» sin pisarla realmente y sin que se le pegue el polvo del mundo de abajo. Lo cual quiere decir, que para una intelección de esos datos debemos enfocarlos desde el conjunto del evangelio.

Igualmente, al parecer, toda la estructura interna del evangelio exige el punto de partida del mundo de los «signos», tomados en su realidad. Creo que precisamente la fuerza de este evangelio radica en cómo a partir de la realidad que tenemos delante se profundiza hasta llegar a la realidad que subyace en los «signos». Que si son «signos» es que hay que tomarlos en sus dos niveles de «realidad» y de «enfoque de la significación» con rigor. Esta teología de los «signos» tendría una palpitante actualidad y haría, según mi opinión, del evangelio de Juan un evangelio que invita siempre a la reflexión, a la maduración, al encuentro del Creador a través de sus «cosas», que se toman como punto de partida. Y de nuevo, el riesgo de convertir el punto de partida en meta; pero no se puede prescindir de él, para llegar a la profundidad de su mensaje cristológico. Se necesita el soporte de la historia para llegar a la Persona de Jesús, que rebasa toda historia evidentemente. Para llegar a la Palabra que sigue resonando a través de los gestos del Jesús histórico y a través de su palabra, que se prolongan en los gestos y en la proclamación de la comunidad. La conexión, de este modo, es completa y fructífera. También así rehuiríamos tanto del «puro realismo histórico» como del «espiritualismo místico».

80. Cuando Juan utiliza al expresión *sárx* hay textos que se refieren directamente a Jesús: 1, 14; 6, 51; 6, 56.63; 8, 15; 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7; y otros textos que se refieren indirectamente a Jesús: Jn 3, 6; 17, 2; 1 Jn 2, 16. Juan también conoce y utiliza la expresión *ánthrōpos*, aplicada a Jesús, en un sentido más general: Jn 4, 29; 5, 7.12; 7, 51; 9, 11.16; 11, 47.50; 18, 17.29; en un sentido un poco más determinado: 4, 29; 5, 12; 7, 46; en un sentido determinado y preciso: 8, 40; 9, 16; 10, 33; 19, 5; 5, 27.

FUNDACION JUAN MARCH EX-LIBRIS
Fundación Juan March

El problema histórico de Jesús según el cuarto evangelio ha sido estudiado en una obra maestra [81], cuyas conclusiones son válidas y adecuadas para una interpretación del cuarto evangelio.

Knox, en una obra valiosa, estudia las diversas concepciones de la cristología del nuevo testamento, y califica a la de Juan de «encarnacionismo» [82]. La expresión me parece excesiva, pero lo que con ella quiere decir tiene un valor muy positivo. Aunque es cierto que en la interpretación del evangelio de Juan a través de la historia se han dividido frecuentemente las opciones.

La presentación de la cristología de la *praesentia Christi* es sinceramente cautivadora. Y esto provoca la urgencia de interpretaciones siempre nuevas del evangelio de Juan. Y muy interesante por cierto. El enfoque que le da el profesor Käsemann es muy sugerente e importante. La importancia concedida a la presencia permanente del Logos, enfoca adecuadamente la concepción eclesiológica de Juan, de la que nos vamos a ocupar enseguida. Pero estimo que conseguiríamos un resultado equivalente si atribuimos esta perpetua permanencia o presencia de Jesús-Logos al doble hecho de ser la Palabra que nos sitúa frente al Creador como Padre, que establece una comunicación permanente con él a través del Revelador y también porque esa Palabra hecha *sárx* ha resucitado y sigue resucitada. Parece ser que la resurrección de Jesús es el gran «signo» del que dependen todos los demás. Todos los evangelistas tienen en cuenta el acontecimiento de la resurrección para enfocar la figura global de Jesús; Juan lo hace como ellos. Pero con su estilo propio. Jesús puede afirmar en el momento de la resurrección de Lázaro que es la resurrección y la vida, porque el Jesús que habla en Juan está ya resucitado. Todo el evangelio habría que entenderlo así. Por eso la interpretación de Juan resulta complicada y cautivadora a la vez.

Lo que sí es cierto es que tras los estudios del cuarto evangelio queda siempre una pregunta en el aire: tú ¿quién eres? Käsemann mismo es consciente de los peligros que conlleva la presentación de la cristología de la gloria. El peligro más grave es el *docetismo*. Yo comparto la opinión de que este peligro quedaría suficientemente neutralizado si tenemos en cuenta todos los datos que nos ofrecen los escritos joánicos. Yo pensaría a la inversa: el

81. Cf. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965. Sobre todo las conclusiones a que llega: pp. 423-433.

82. T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge 1970. Especialmente las páginas: 18-19: «The Logos-concept has not been able to obliterate the true picture of Christ's humanity». Comparte la opinión de que Juan escribe para evitar el peligro del docetismo.

Fundación Juan March

cuarto evangelio sería un escrito antidoceta. Este sería mi punto de partida: la comparación con la primera carta de Juan. Pero estimando que la carta es anterior al evangelio. En esta carta hemos dicho, poco ha, se anota en lugares diferentes la insistencia en la realidad humana de Jesús.

Finalmente el autor de este evangelio profundo, original y atrayente desde siempre, ha dado a toda su teología la forma de un verdadero evangelio [83].

2. *Visión joánica de la comunidad cristiana*

En una actitud valorativa de la presentación de la comunidad alrededor de la Palabra hay todavía algunos aspectos complementarios. Comparto gustoso la teología eclesial joánica, enfocada y centrada en la Palabra en sus líneas generales. Creo personalmente que es una de las características más peculiares de la eclesiología joánica. Así lo he intentado exponer en algunos trabajos dados a la publicación [84]. La definición de la iglesia como una comunidad alrededor de la Palabra y dependiente para su existencia de la Palabra, me parece de un alcance insospechado y de una actualidad acuciante y dinámica. Es más, en momentos de crisis Juan estima que el mejor camino de solución es volver siempre «a lo escuchado desde el principio» (1 Jn 2) [85]. Comparto la opinión de los que creen que se enriquecería muy positivamente la eclesiología joánica, y la neotestamentaria en general, con estudios siempre más detallados y profundos acerca de las relaciones entre el pensamiento joánico y la teología deuteronomista; sobre todo, al valorar el sentido y el papel de la Palabra (sea evangelio o alianza) para la comunidad, cada uno en su propia perspectiva histórica. El deuteronomista reflexiona sobre la historia pasada de Israel y la enfoca y clarifica desde la palabra de Dios; Juan reinterpreta desde la Palabra la experiencia de la iglesia que está viviendo a finales del siglo I. Esta comparación proyectaría abundante luz sobre el enfoque del pensamiento joánico. La vi-

83. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, 2-14.

84. G. Sánchez Mielgo, *Aspectos eclesiales en San Juan. Comentario de Jn 15, 7-17*: Escritos del Vedat 1 (1971) 8-58. El centro de interés ha sido constatar la importancia que la Palabra, el amor y los mandamientos tienen al constituir la comunidad cristiana. Id., *Significación eclesial de la imagen de la vida (Jn 15, 1-6)*: Teología Espiritual 18 (1974) 7-42. Se enfoca el tema de la eclesiología de este fragmento encuadrándolo en los discursos de despedida.

85. G. Sánchez Mielgo, *Perspectivas eclesiológicas...*, 48-54.

Fundación Juan March

sión joánica de la iglesia y la visión deuteronomista del pueblo de Israel, en un paralelo enriquecedor, daría cuenta de algunas de las expresiones originales de Juan.

Comparto igualmente con Käsemann la íntima y estrechísima relación entre cristología y eclesiología, conectadas, precisamente, por la Palabra. De tal modo que la eclesiología no puede ser entendida sin la cristología. La razón se encuentra en la misma definición de la comunidad alrededor de la Palabra y la unidad de la comunidad que imita la comunidad del Hijo con el Padre y viceversa. Más que imitación, es una proyección de aquella unidad. Así lo afirma Juan explícitamente en los primeros versículos de su carta primera.

Pero no acabo de comprender si realmente Juan desconoce o minusvalora la estructura organizada de la comunidad. Ciertamente es curioso que escribiendo en el tiempo y en el espacio que comúnmente se le asigna (hacia el año 90 ó 100 de nuestra era; y en alguna parte de Asia Menor), no tenga más en cuenta las estructuras visibles de la iglesia [86]. Pero estimo que no es adecuado decir que lo ignora; ni tampoco, que se coloque al margen de esa realidad. Yo he creído comprender [87] que Pedro sigue desempeñando un papel de primer rango en la comunidad según la visión joánica; igual podría decirse de los restantes apóstoles. Lo que ocurre es que se concede también un papel relevante al discípulo amado como «exegeta» de Pedro. Y que bajo el frescor siempre limpio del Espíritu, el valor de la Palabra sigue siendo de primera urgencia en la marcha de la comunidad.

También es cierto que en Juan hay unos motivos eclesiales, que hay que leer en el trasfondo, más que en la periferia, y que entroncan con motivos veterotestamentarios. Recordemos por ejemplo el episodio de los vendedores del templo y el comentario-reflexión del evangelista, según el cual él se refería al «templo» de su «cuerpo» resucitado. ¿No habría aquí un tema deuteronomista del templo, centro del culto y de convocación del pueblo

86. En este sentido puede consultarse, aunque no compartamos todos sus planteamientos y conclusiones, la obra de P. le Fort, *Les structures de l'Église militante selon Saint Jean*, Genève 1970.

87. G. Sánchez Mielgo, *Eclesiología de Juan 21. Pedro y Juan al servicio de la iglesia*, en *Ministerio y Carisma*. Homenaje dedicado a monseñor García Lahiguera, Valencia 1975, 11-52. Este trabajo trata de descubrir la importancia eclesiológica del fragmento, constatando que Pedro sigue desempeñando su papel peculiar en la iglesia pero, según la visión de Juan, el discípulo amado juega un papel también importante desde el enfoque de la palabra de Dios; confirmando, una vez más, la importancia que Juan concede a la Palabra para la constitución y vida de la comunidad cristiana.

Fundación Juan March

de Israel, que Juan traduciría según su esquema cristológico a Cristo mismo y a su comunidad? En Jn 3, 29-30, ¿no habría una alusión velada, pero delicadamente sugerida, a la imagen de Israel esposa de Yahvé con la equivalencia de la iglesia esposa de Cristo? Yo así lo entiendo. El capítulo 10 juega con una imagen ya muy conocida de Israel, considerado como rebaño de Dios, para definirlo como pueblo de Dios. El mismo tema vuelve a aparecer en 21, 15-17. El significado eclesial es fuertemente subrayado a mi entender. En 11, 51-53 con el tema de la «recolección» de lo que estaba «disperso» en la época escatológica, se recoge una corriente conocida entre los profetas [88] y tendría un valor eclesial de primera importancia. Incluso pienso que hay una referencia muy amplia al episodio de Babel con sus efectos de «división». La Palabra escuchada y vivida en la era escatológica produciría la «reunión» de los hijos de Dios dispersos por el mundo. No es necesario recurrir a un motivo gnóstico para entender este pensamiento de Juan. El capítulo 15 con la imagen ya conocida de la vid y los sarmientos, por un lado, y con la explicación que sigue, por otro, es de importancia para comprender la eclesiología de Juan. Habría una teología muy semejante a la de Pablo, cuando habla del cuerpo de Cristo (15, 1-6), con la explicación característica de Juan (15, 7-17). Y el texto siguiente en que habla de la comunidad frente al mundo, que sigue el mismo camino que Jesús (15, 18-14, 4).

La visión eclesiológica de Juan tiene raíces muy profundas en la tradición veterotestamentaria. La referencia a estos antecedentes nos pone en camino para una mejor inteligencia de su pensamiento.

En cuanto a los sacramentos creo que se puede afirmar que Jn 3, 3 ss es una referencia explícita al bautismo cristiano, así como 6, 51-58 lo es a la Cena del Señor. Incluso en otros textos habría una presencia sacramental muy valiosa: 20, 20 ss. Yo comparto ampliamente la tesis de Oscar Cullmann [89] y la de Barret [90], entre otros.

88. En el artículo a que nos hemos referido en la nota anterior hacemos una alusión directa al valor de «reunificación», que va aneja a la teología del pastor y el rebaño en Israel. Por eso yo opino que el tema de la «recolección» no es necesariamente un tema gnóstico, o que se deba a influencias gnósticas.

89. O. Cullmann, *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Madrid 1971, principalmente el capítulo dedicado a los sacramentos en el evangelio de Juan, pp. 181-298.

90. C. K. Barret, *The Gospel according to St. John*, London 1965, especialmente pp. 69-71.

Fundación Juan March

Conclusión

Llegados al final del trabajo podemos constatar la importancia de estudios siempre nuevos sobre la palabra de Dios. Como hemos visto, podemos estar en total acuerdo o en desacuerdo en puntos determinados, pero los trabajos realizados empujan a nuevas adquisiciones en el terreno del estudio y la investigación. La obra de Käsemann, original y sugerente, es un estímulo para nuevos planteamientos. Ahí queda también nuestra opinión, que no pretende tampoco ser la definitiva. Hay que continuar desbrozando, roturando el camino de la eclesiología joánica. La visión joánica de los orígenes es muy peculiar, muy importante y con repercusiones muy positivas en la actualidad de la comunidad dentro de sí misma y de cara al mundo. La valoración de la Palabra, siempre presente, para la constitución de la comunidad y para su desarrollo es de importancia primordial. Y la convergencia de toda la teología joánica en una cristología, creo que es una afirmación muy aceptable y positiva. Una comunidad a la vez centrada en la Palabra y abierta al mundo para proclamar esta Palabra a fin de «reunir a todos los hijos de Dios dispersos».

Fundación Juan March

Fundación Juan March

III

Jesucristo como liberador

Presentación

J. M. González Ruiz, Leonado Boff: un intento de cristología latinoamericana.

Ponencia

L. Boff, Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde Latinoamérica oprimida.

Comunicaciones

E. Barón, El dogma cristológico y la crítica al poder.

F. Pastor, La muerte de Cristo como liberación de la ley según Pablo.

J. L. Ruiz de la Peña, Muerte y liberación en el diálogo marxismo-cristianismo.

X. Pikaza, Mateo 25, 31-46: Cristología y liberación.

J. A. Pagola, Recuerdo de Jesucristo y praxis histórica de liberación.

J. Lois, Condiciones mínimas de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

LEONARDO BOFF: UN INTENTO DE CRISTOLOGIA LATINOAMERICANA

José M.ª González Ruiz

Un obispo anglicano hacía esta humorística definición de los teólogos: «Los teólogos son señores mayores, buenas personas, que pasan el día jugando al mus y tomando whisky, y que dan respuestas serias, sólidas e irrefutables a... preguntas que jamás nadie ha hecho».

Pues bien, la cristología de L. Boff invierte felizmente esta tergiversada definición de teólogo. El parte fundamentalmente de unas preguntas concretas que los pueblos latinoamericanos formulan desde su situación existencial, fuertemente marcada por la tradición cristiana. Sin embargo, Boff reconoce que esta respuesta teológica no se puede dar únicamente tras haber escuchado las preguntas populares, ya que previamente hay que conocer el hilo conductor de la vieja teología cristiana, que de hecho llegó al nuevo continente envasada en los viejos moldes euroasiáticos, en los que nació y se desarrolló. Por eso, empieza por plantearse el problema de la metodología en el tratamiento de una buena cristología. Para ello piensa que, pasando necesariamente por la escuela crítica y por todas las formas de interpretaciones mitológicas o «formalredaccionales», hay que dejarlas atrás para remansarse en lo que hoy viene siendo patrimonio común de todos los cristólogos (incluidos los no creyentes, como Milan Machoveč): o sea, la continuidad entre Jesús y Cristo. Esta continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe reside en el hecho de que la comunidad primitiva explicitó lo que estaba implícito en las palabras, exigencias, actitudes y comportamientos de Jesús. Ella llama a Jesús Mesías, Hijo de Dios, Señor etc., para descifrar la autoridad, la soberanía y las reivindicaciones que emergieron del modo de ser de Jesús. A partir de aquí se empezó a hablar

Fundación Juan March

de «jesuología» (cómo Jesús se entendía a sí mismo) y de «cristología» (la explicitación hecha por la comunidad posteriormente). Cristología no consiste en otra cosa que en explicitar aquello que emergía de Jesús. Lo que emergía de Jesús era la inmediatez del propio Dios.

En esta línea Boff pone entre paréntesis otras posiciones cristológicas actuales, como son la interpretación filosófico-trascendental de Jesús, la interpretación cósmico-evolutiva de Jesucristo y la interpretación de Jesús con el auxilio de categorías de la psicología de las profundidades. Estas mediaciones culturales podrían tener el peligro de reintroducir una especie de neo-apologética, para sustituir a las apologéticas ya en desuso. Boff aceptaría todo este esfuerzo en una situación de *a posteriori*, o sea una vez que se ha admitido el hecho asombroso del Jesús de la historia, reconocido tan rápidamente y sin ninguna discontinuidad como el Cristo de la fe.

Charles Guignebert, que por treinta años fue catedrático de historia del cristianismo en la Sorbona de París, es uno de los más autorizados representantes contemporáneos de la escuela crítica. Guignebert inicia su última obra, editada póstumamente, admitiendo que «la causa original del nacimiento del cristianismo es la iniciativa de Jesús el Nazareno, que vivía en Palestina en tiempos de Augusto y Tiberio. Los textos nos dicen poco de él, pero al menos nos informan de que ha sido un hombre real y que no es precisamente un conjunto de mitos y de símbolos». Y más adelante añade: «La verosimilitud, la lógica, exigían que el nombre y la obra de Jesús cayeran en el olvido al igual que tantos otros que en Israel habían creído ser algo». Y ahora nos preguntamos: ¿por qué ha sido el único que ha tenido un éxito deslumbrante (así lo define el mismo Guignebert) y no lo han tenido los otros? La propia escuela crítica admite que transformar al oscuro Jesús en Mesías de una fe que convierte al mundo, presentaba dificultades que no se planteaban para otros pretendientes al trono mesiánico. Para realizar esta operación, los discípulos deben superar una serie de desilusiones: la muerte ignominiosa, la frustración por la esperada vuelta gloriosa que no acontece; deben, sobre todo, convertirse a una idea de mesías, no sólo nueva, sino claramente escandalosa. Mucho más lógico habría sido que, si esta fe tenía que surgir, cuajase más bien en torno a algún otro pretendiente. Respondían mejor a las esperas mesiánicas. Eran hasta guapos y atrayentes, de fuerza hercúlea, con ojos que destellaban energía, como se escribe de Bar Kokhba, el «Mesías» en cuyo nombre los hebreos hacen devastar a Israel hasta el final. De él

Fundación Juan March

dijo el emperador Adriano: «Si Dios no lo hubiera matado, ninguno se habría atrevido a tocarlo». Pero Jesús, para triunfar, no tenía ninguno de estos requisitos, exigidos por un israelita del siglo I. Sin embargo, triunfa él solo en los cuatro mil años de historia hebrea. El solo, entre tantos líderes religiosos que han aspirado con otros medios a conquistar espiritualmente el Occidente; él lo conquista de verdad y de forma que hasta ahora ha parecido definitiva.

Además (y esto es lo más notable), para comprender la posibilidad de que Jesús hubiera sido divinizado por sus discípulos, habría que olvidar que en los cuatro mil años de historia del hebraísmo jamás ha sucedido un proceso homologable. El hebraísmo, en efecto, frente a la adoración de un hombre, hoy como entonces, se rasga los vestidos escandalizado. Como hicieron los sumos sacerdotes cuando Jesús no desmintió que él era el Hijo de Dios (Mt 26, 63-66). Pero no solamente el hebraísmo, sino su hermanastro el islamismo sigue la misma línea: Mahoma y su religión siguen el mismo proceso de rebeldía contra la pretensión cristiana de atreverse a proclamar igual a Dios a un hombre. Contra este escándalo, desde hace trece siglos el «muecín» en lo alto del minarete grita cinco veces al día su protesta: «Dios es el Altísimo, Dios es el Inaccesible, Dios es el Unico». Precisamente sobre la explanada donde se alzaba el templo de Jerusalén, ante el monte de los Olivos, está la mezquita de Omar, una de las más sagradas para los musulmanes. A lo largo de la cúpula hay una inscripción: advierte a los cristianos que no pretendan lo imposible y que depongan su ilusión: «Jesús no es más que el hijo de María, hombre entre los hombres». Por eso, el marxista checoslovaco, que se declara ateo, Milan Machoveč, reconoce sinceramente:

> ¿Cómo es que los seguidores de Jesús —particularmente el grupo de Pedro— fueron capaces de superar la terrible desilusión, el «escándalo de la cruz», emprendiendo incluso una ofensiva victoriosa? ¿Cómo es que un profeta, cuyas predicciones resultaron falsas, pudo convertirse en el punto de partida de la mayor religión del mundo? Son preguntas que se han planteado y siguen planteándose enteras generaciones de historiadores y teólogos [1].

Pues bien, una vez situado el problema cristológico en esta postura de serena objetividad, sin ninguna angustia de justificación racionalista, Boff empieza a auscultar las preguntas concretas que, en el plano cristológico, formula la *base* latinoamericana,

1. M. Machovec, *Jesús para ateos*, Salamanca 1975, 178.

Fundación Juan March

tan hondamente marcada por la tradición cristiana. He aquí las preguntas:

1) Primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico: lo que en América latina está en juego no es la iglesia, sino el hombre que ella debe auxiliar, levantar y humanizar.

2) Primacía del elemento utópico sobre el factual: el elemento determinante del hombre sudamericano no es el pasado (su pasado es un pasado europeo, de colonización), sino el futuro. De aquí la función activadora del elemento utópico. La utopía no debe entenderse como sinónimo de ilusión y fuga de la realidad presente; la utopía es un proyecto de humanización que *todavía no* encuentra lugar donde posarse *(ou-tópos)* y que algún día podrá irse realizando en este mundo que se vive.

3) Primacía del elemento crítico sobre el dogmático: la tendencia general del hombre y en particular de las instituciones, es la de estancarse en un arreglo existencial bien logrado dentro de una determinada época. Entonces surgen los mecanismos de autodefensa y la mentalidad dogmática que teme y reprime toda clase de crítica, hecha en nombre de la funcionalidad de todas las instituciones y de la abertura permanente para el futuro que la sociedad debe siempre tener en cuenta, si no quiere perder el ritmo de la historia. De aquí, la primacía del elemento crítico que asume un carácter depurador y purificador de la experiencia cristiana para que pueda encarnarse concretamente en la experiencia histórica que América latina está viviendo.

4) Primacía de lo social sobre lo personal: el problema que más aflige a la sociedad sudamericana es la marginación social de inmensas porciones de la población. La cuestión no puede situarse en una dimensión apenas de conversión personal. Hay males estructurales que trascienden a las personas individuales. La iglesia está inmersa, lo quiera o no, dentro de un contexto que la trasciende; por eso, debe participar críticamente en el empuje global de liberación, por el que está pasando la sociedad sudamericana. Como Jesús, deberá especialmente atender a los sin nombre y a los sin voz; deberá acentuar particularmente las dimensiones seculares y liberadoras que el mensaje de Cristo encierra y resaltar adecuadamente el futuro que promete para este mundo, en el cual está creciendo, entre la cizaña y el trigo, el reino futuro, no para algunos privilegiados, sino para todos.

5) Primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia: el punto flaco de la cristología clásica de los manuales reside exactamente en que piensa estar en sus cabales, o sea en la sistematización filosófico-teológica. No llevó a una ética y a un comportamiento

Fundación Juan March

que serían típicamente cristianos. El tema fundamental de los evangelios sinópticos, del seguimiento de Cristo, fue muy poco tematizado y traducido en actitudes concretas. La ortodoxia, o sea el pensar correcto sobre Cristo, ocupaba la primacía sobre la ortopraxis. Por esto también la iglesia predicó con mucha frecuencia al Cristo liberador, pero no fue ella la que generalmente liberó ni apoyó movimientos de liberación. Y no pocas veces deja al cristiano comprometido, en plena orfandad.

Partiendo de estas preguntas esenciales que la sociedad latinoamericana plantea a la teología, Boff intenta un elenco de respuestas adecuadas a ellas:

1) Respecto al problema de la primacía del elemento antropológico sobre el eclesiológico, Boff explica cómo Jesús inicialmente no se predicó a sí mismo ni a la iglesia, sino el reino de Dios. Reino de Dios es la realización de la utopía fundamental de este mundo, libre de todo lo que lo aliena, como es el dolor, el pecado, la división y la muerte. El viene a anunciar: «Se acabó el plazo de la espera. El reino está cerca». El no sólo promete esa realidad nueva, sino que comienza ya a realizarla y mostrarla como posible en este mundo. El, por lo tanto, no vino a alienar al hombre y llevárselo para otro mundo. Vino a confirmar una buena noticia: este mundo siniestro tiene un final bueno, humano y divino.

2) En cuanto a la primacía del elemento utópico sobre el factual, Boff recuerda cómo el hombre por esencia es un ser que está constantemente auto-realizando en todos los niveles: en el cuerpo, en el alma y en el espíritu, en la vida biológica, espiritual y cultural. Pero en esta ansia está continuamente obstaculizado por la frustración, por el sufrimiento, por el desamor y por la desunión consigo mismo y con los otros. El principio-esperanza, que está en él, hace elaborar constantemente utopías como la República de Platón, la Ciudad del Sol de Campanella, la Ciudad de la Eterna Paz de Kant, el Paraíso del Proletariado de Marx, el Estado Absoluto de Hegel, la situación de total «amorización» de Teilhard de Chardin, y el lugar donde no hay lágrimas ni hambre ni sed de los indios Tupi-guaraníes y Apapocuva-guaraníes. Ahora bien, la resurrección de Jesús se presenta como esa utopía realizada dentro de nuestro mundo. Porque resurrección significa la escatologización de la realidad humana, la introducción del hombre cuerpo-alma en el reino de Dios, la realización total de las capacidades que Dios colocó dentro de la existencia humana.

Fundación Juan March

3) En cuanto a la primacía del elemento crítico sobre el dogmático, Boff subraya con indudable acierto que Jesús se distinguió muy particularmente por su singular fantasía creadora, poniendo con ello en crisis profunda la situación estancada del dogmatismo conservador. Muchos entienden mal la fantasía y piensan que es sinónimo de ensueño, de fuga de la realidad, de ilusión pasajera. Sin embargo, la verdad es que fantasía significa algo más profundo. Fantasía es una forma de libertad. Ella nace de la confrontación con la realidad y el orden vigente; surge del inconformismo frente a una situación hecha y establecida; es la capacidad de ver al hombre mayor y más rico que su envoltura cultural y concreta; es tener la audacia de pensar y decir cosas nuevas y de andar por caminos no trillados, pero llenos de sentido humano. Vista así, podemos decir que la fantasía era una de las cualidades fundamentales de Jesús. Tal vez en la historia de la humanidad no haya habido persona que tuviera fantasía más rica que la que tuvo Jesús.

4) En cuanto a la primacía de lo social sobre lo personal, Boff, partiendo del sentido neotestamentario de «conversión», subraya que ésta implica siempre una ruptura. Y esta ruptura no se agota solamente en el ámbito del comportamiento individual, sino que alcanza muy amplia y primordialmente el ámbito estructural. Así se explica la actitud de Jesús frente a las leyes: si éstas ayudan al hombre, aumentan o posibilitan el amor, él las acepta. Pero si, por el contrario, legitiman la esclavitud, las repudia y exige su desaparición. No es la ley lo que salva, sino el amor: he aquí el resumen de la predicación de Jesús. El amor exigido por Cristo supera con mucho la justicia. La justicia es dar a cada uno lo suyo: lo «suyo» de cada uno supone evidentemente un sistema social previamente dado. En la sociadad esclavista, dar a cada uno lo suyo consiste en dar al esclavo lo suyo, y al amo lo suyo; en la sociedad burguesa dar al patrono lo suyo y al obrero lo suyo; en el sistema neocapitalista dar al magnate lo suyo y al proletario lo suyo. Cristo, en el sermón del monte, rompe con este círculo: él no predica semejante tipo de justicia que significa la consagración y legitimación de un *statu quo* social que parte de una discriminación entre los hombres. El anuncia una igualdad fundamental: todos son dignos de amor. De aquí que la predicación del amor universal representa una crisis permanente para cualquier sistema social y eclesiástico. En efecto, el propio Jesús no respeta la división de clases: habla con todos, busca contacto con los marginados, los pobres, los despreciados. Conversa con una prostituta, acoge gentiles, come con un gran estafador como

Fundación Juan March

era Zaqueo, acepta en su compañía a un financiero que después lo traicionó, Judas Iscariote, y a tres ex-guerrilleros; acepta que unas mujeres lo acompañen en sus viajes, lo que era inaudito para un rabino de su tiempo. Partiendo de esta tradición, no es de extrañar que el eminente filósofo pagano del siglo II, Celso, viera en los cristianos hombres sin patria y sin raíces, que se situaban contra las instituciones divinas del imperio. Por su modo de vivir, decía Celso, los cristianos han levantado un grito de rebeldía *(phōnḗ stáseōs)*. El nuevo comportamiento de los cristianos provocó, sin violencia, un tipo de revolución social y cultural en el imperio romano, que está en la base de nuestra civilización occidental, hoy vastamente secularizada y olvidadiza de su principio genético.

Quizá lo que más haya desconcertado a críticos, mitólogos e incluso exegetas que se retienen como cristianos, sea el hecho de que los evangelios nos describen la conducta de un hombre que se escapa de los modelos y de los esquemas de interpretación sociológica. Es una conducta «desviada» con respecto a los valores fundamentales de la sociedad en la que se mueve.

Adolf Holl, sociólogo y teólogo contemporáneo, llega a hablar de una «criminalidad» de Jesús. Desde el punto de vista sociológico el término «criminalidad» no implica una valoración injuriosa, sino que expresa la forma de un comportamiento social de quien viola las exigencias consideradas legítimas por una sociedad. Ahora bien, el personaje protagonista del nuevo testamento es indudablemente, en el sentido sociológico, un «criminal». Recordemos, entre otros, los párrafos en que aparece la postura negativa de Jesús respecto a los dos valores sacrales para el hebraísmo: el respeto a los muertos y a la familia. Y, por el contrario, su postura positiva frente a dos realidades devaluadas por la cultura contemporánea: las mujeres y los niños. Aún más: su comportamiento, indudablemente «criminoso» a propósito del sábado y de la pureza de los manjares. En este sentido, como se ha observado, la sociedad hebrea lo condenó legítimamente, expulsando de su seno a aquel cuerpo extraño.

Sin embargo, la sociedad lo debería haber creado a su imagen y semejanza. La realidad de los evangelios es siempre bastante más incómoda de lo que querrían los intérpretes, que intentarían hacer de sus soluciones prejuzgadas unas llaves para abrir con poco esfuerzo todas las cerraduras.

El retrato de Jesús no deja de ser desconcertante y escapa a todo modelo contemporáneo. Su comportamiento social y desviado es particularmente inexplicable en tiempos, como los nues-

Fundación Juan March

tros, de reconocimiento del valor decisivo del ambiente social en la forjación de la persona; en tiempos, en que el estudioso, con razón, no cree ya en el individuo aislado, sino que admite que cada hombre y cada comportamiento suyo encuentran una explicación en la cultura de la propia comunidad o sociedad.

Eleonor, la hija predilecta de Karl Marx, dejó escrito en sus memorias: «Recuerdo cómo mi padre me contaba la historia del carpintero de Nazaret que fue matado por los ricos y cómo me decía frecuentemente que podemos perdonarle mucho al cristianismo porque nos ha enseñado a amar a los niños».

Un «criminal» en el sentido sociológico, como hemos indicado, eso fue, sin duda, Jesús el Cristo. Reo de gravísimos delitos contra los tabúes de su sociedad, hasta el punto de ser llevado a la muerte rápidamente y «fuera de la ciudad», significando con esto su expulsión de la comunidad de gente honorable. «No vuelvas —grita a Jesús el Gran Inquisidor de Dostoiewski. Deja ya de oprimirnos con tu libertad». Una cruz fuera de la ciudad estaría siempre preparada, aun hoy, en toda sociedad «religiosa»; quizá también en las que dicen inspirarse en él.

En una palabra: ¿qué inédita comunidad de creyentes es aquélla que lo habría forjado dentro de estos esquemas?

5) Finalmente, en cuanto a la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia, Boff pone justamente en guardia contra el peligro que tiene toda cristología de ideologizar los títulos de Jesús. Esta ideologización se ha realizado, históricamente, en todos los sentidos. Y así papas y reyes encontraron en el título de «Cristo rey» una base ideológica para justificar su propio poder, que no siempre fue ejercido según el mensaje de Cristo y muchas veces en contra de él. Cristo fue también comprendido como el legitimador del sistema eclesiástico. El misterio de Cristo fue tipificado pura y simplemente con las intervenciones de la iglesia a través de una «teología oficial». Sólo a través de la iglesia se llega a Cristo, se decía. Con esto, parcelas importantes de la historia y de la vida no vinculadas a la estructura eclesiástica cayeron fuera del alcance del misterio de Cristo: El Cristo profeta, maestro, Señor, rey etc., se ha enseñado, continúa viviendo en la jerarquía eclesiástica, portadora de la función profética, organizadora y docente. En esto hay mucho de verdad, pero no toda la verdad. Se ha olvidado con demasiada facilidad que el Cristo profeta y maestro no se dejaba adecuar al *statu quo* común de maestro y profeta y fue combatido precisamente por los maestros de la época, que lo apresaron y lo liquidaron. Ninguna realidad histórica concreta puede agotar la riqueza de Cristo. De ahí que

Fundación Juan March

ningún título conferido a Cristo puede ser absolutizado. Ni el reino de Dios puede ser privatizado e identificado con la iglesia pura y simplemente o con un régimen de cristiandad.

Conclusión

La aportación positiva de la cristología de L. Boff al mundo latinoamericano y a la problemática general de la teología cristiana se podría, pues, condensar en los siguientes puntos:

1) Seriedad científica en el tratamiento de todos los problemas que la cristología presenta desde cualquier ángulo y desde cualquier *Sitz im Leben* cultural o histórico.

2) Auscultación seria y profunda de las preguntas que el mundo cristiano (e incluso no cristiano) de América latina lanza alrededor de la figura inquietante de Jesús de Nazaret, el Cristo, el Hijo de Dios.

3) Denuncia radical de todo reduccionismo: de un reduccionismo de la derecha, con pretensiones de ideologizar el mensaje de Cristo a favor del *statu quo*, de suyo egoísta y opresivo; y de ese otro reduccionismo de izquierda, que pretende arrebatar a la derecha el monopolio de la ideologización del mensaje cristiano, para hacer de él una especie de catecismo del militante revolucionario.

Boff termina así su difícil afirmación dialéctica:

> Al afirmar que Cristo es un absoluto *dentro* de la historia, porque realiza de forma exhaustiva los dinamismos de esta historia, estamos simultáneamente haciendo otra afirmación: Cristo, por ser precisamente esto que es, está también *fuera* de nuestro tipo de historia. El la ha superado y ha fundado otra historia, donde las ambigüedades del proceso histórico, de pecado-gracia, integración-alienación, han sido superadas. Con él se inaugura el nuevo ser, polarizado solamente en la positividad, en el amor, en la gracia, en la comunión total. Como absoluto dentro y fuera de la historia, es crisis permanente para todos los «tipos» y símbolos reales de lo absoluto y de la liberación total dentro de la historia. El encuentro de las culturas y de las varias interpretaciones del mundo occidentales y orientales comporta una crisis de todos los humanismos tradicionales, desde el clásico grecorromano, pasando por el cristiano y renacentista, hasta llegar al técnico y marxista. De esta fermentación y de la confrontación de los varios horizontes y modelos nacerá una nueva comprensión del hombre y de su función en el universo. En este proceso Jesucristo podrá desempeñar un factor determinante, porque su tarea es la reconciliación de opuestos humanos y también divinos. Por no pocos Cristo es considerado y seguido como un contestatario y un liberador, un reformador y un revolucionario. Hasta cierto

Fundación Juan March

punto hay en ello mucho de verdad. Sin embargo, no debemos mezclar los términos. Cristo no se define por un *contra*; él está *a favor del* amor, de la justicia, de la reconciliación, de la esperanza y de la total realización del sentido de la existencia humana en Dios. Si él está *en contra*, es porque primero se define *a favor* [2].

2. *Jesús Cristo libertador*, Petrópolis 1972, 256-259.

Fundación Juan March

JESUCRISTO LIBERADOR. UNA VISION CRISTOLOGICA DESDE LATINOAMERICA OPRIMIDA

LEONARDO BOFF

Hablar de Jesucristo liberador supone antes hablar de otra cosa previa. Liberación se encuentra en correlación opuesta a dominación. Venerar y anunciar a Jesucristo liberador implica pensar y vivir la fe cristológica desde un contexto socio-histórico de dominación y opresión. Trátase, por tanto, de una fe que intenta captar la relevancia de temas que implican una mutación estructural de determinada situación socio-histórica. Esta fe elabora analíticamente esta relevancia produciendo una cristología centrada en el tema de Jesucristo liberador. Esta cristología implica un determinado compromiso político y social en vista de la ruptura con la situación opresora.

Para comprender adecuadamente la articulación de tal cristología importa considerar, previamente, dos datos: la relevancia de la liberación socio-política para la cristología y el lugar social a partir de donde se elabora la reflexión cristológica.

I. LA RELEVANCIA DEL LUGAR SOCIAL Y DE LA LIBERACIÓN PARA LA CRISTOLOGÍA

Por relevancia entendemos la importancia que una coyuntura histórica tiene para la reflexión de la fe en Jesucristo, planteando cuestiones esenciales, como por ejemplo: ¿cómo hay que pensar, predicar y vivir a Jesucristo frente a las exigencias de una determinada situación, para que él aparezca conforme la fe lo proclama, es decir como el Salvador? O viceversa: la relevancia es la relación de importancia que un tema teológico mantiene con una deteminada coyuntura histórica en vista o a su explicación/

Fundación Juan March

comprensión, o a su mantenimiento o aun a su transformación. Se pregunta entonces: ¿para quién es relevante esta o aquella imagen de Cristo? ¿A quién ayuda este o aquel tipo de cristología o tema específico? ¿qué intereses representa y qué proyectos concretos refuerza?

Por estas preguntas se percibe que la relevancia surge siempre muy ambigua. Ella remite a otra cuestión de fondo: el lugar social (las prácticas, los compromisos, las posiciones) [1] desde donde se elabora la fe en Jesucristo. El teólogo no vive en el aire; es un actor social, se sitúa dentro de un determinado lugar en la sociedad, elabora conocimientos y significaciones utilizando los instrumentos que la situación le ofrece y le permite, tiene destinatarios definidos, se encuentra, pues, insertado dentro del conjunto social global. Los acentos y la temática cristológica se definen por lo que emerge como relevante a partir de su lugar social. En este sentido debemos afirmar que no hay una cristología neutra, ni puede haberla. Toda ella es «partisana» y *engagée*. *Volens nolens* su discurso repercute en la situación con los intereses conflictivos que la atraviesan. Aun la que se dice puramente «teológica», histórica, tradicional, eclesial y apolítica. Generalmente asume la posición de los detentores del poder vigente. En el momento en que surge otro tipo de cristología, con su correspondiente compromiso y se enfrenta con ella, se descubre fácilmente su lugar social, se olvida de su apoliticidad, y se revela como refuerzo religioso del *statu quo* vigente.

Cada tipo de cristología es, a su manera, relevante en consonancia con la relación de funcionalidad que mantiene con la situación histórico-social; en este sentido es comprometida. Retengamos, pues, esta afirmación de base: la cristología, como saber sistemático y culto de la fe cristológica, se constituye en el interior de un momento definido de la historia, se elabora bajo determinados modos de producción material, ideal, cultural y eclesial, y se articula en función de determinados intereses concretos y no siempre conscientes. Por eso la verdadera cuestión es: este tipo de cristología, ¿con quién se compromete? ¿a qué causa quiere servir? La cristología que proclama a Jesucristo como liberador quiere comprometerse con la liberación económica, social y po-

1. A. Vieira Pinto, *Ciência e consciência. Problemas filosóficos da pesquisa científica*, Río de Janeiro 1969, cap. XII-XIV; C. Boff, *L'engagement social du théologien*, en *Théologie et libération*. Questions d'épistémologie, Louvain 1976 (mim.), 398-435; M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris 1975, 65-79; P. Blanquart, *L'acte de croire et l'action politique*: Lumière et Vie 19 (1970) 12-30.

Fundación Juan March

lítica de los grupos oprimidos y dominados. Pretende percibir la relevancia teológica que posee la liberación histórica de las grandes mayorías de nuestro continente y se dice a sí misma: esto es lo que hay que pensar; por ahí urge alentar la praxis. Quiere articular de tal manera el contenido de la cristología y crear un estilo que haga aparecer las dimensiones libertadoras presentes en el camino histórico de Jesús.

En otras palabras: el contexto de opresión y de dependencia en todos los niveles de la vida, exasperando su correlato opuesto —la liberación— propicia a la cristología en América latina a pensar y amar a Jesucristo como liberador. Este tema no se origina voluntarísticamente en la cabeza de algunos teólogos a la caza de objetos interesantes para sus discusiones, sino que nació como exigencia de la fe concreta de unos cristianos, que se sintieron en conciencia llamados a ayudar a la superación de una situación humillante para sus hermanos y que encontraron en Jesucristo impulsos de liberación.

Este tipo de cristología presupone y depende de una determinada práctica social, que intenta la ruptura con el contexto vigente de dominación.

El lugar social de este tipo de cristología se presenta bien definido; es el de aquellos grupos sociales para los cuales el cambio cualitativo de la estructura social representa la oportunidad de liberarse de las dominaciones actuales. Para muchos la definición neta de su lugar social en favor de los oprimidos ha significado una verdadera conversión hermenéutica a las nuevas cuestiones que se les han propuesto para su reflexión y por el estilo adecuado que se les impone para su vehiculación.

Este compromiso —y eso hay que retenerlo firmemente— no garantiza la cualidad interna de una cristología. La consideración del lugar social y de la relevancia quieren mostrar la ligazón ineludible que vige entre la práctica y la teoría, entre la política y la cristología; pone a las claras la condición necesaria de base que permite a la cristología definir su objeto temático y la dicción de su tratamiento.

En vista de eso hay que distinguir entre el régimen de autonomía y el régimen de dependencia de toda cristología (y teología) [2]. Lo primero atañe a la epistemología (lugar epistémico), y lo segundo, a la sociología del conocimiento (lugar social). La cristología posee su autonomía en la elaboración de su discurso en con-

2. Un tratamiento detallado de esta cuestión se encuentra en C. Boff, *Théologie et libération*, 40-48; 398-435; 465-486.

Fundación Juan March

formidad con su gramática propia, esto es: tiene un modo propio de práctica teórica, no tiene que justificarse frente a ninguna otra instancia, porque posee su legalidad propia, o sea, tiene los criterios de su verdad interna.

En esta esfera epistemológica no tiene sentido hablar de una cristología latinoamericana, distinta de una cristología norteatlántica, o de una cristología de los oprimidos y de una cristología de los opresores. En su régimen interno tales determinaciones no constituyen instrumentos teóricos, capaces de juzgar sobre el valor de una producción cristológica como tal. Por el hecho de ser producida en el centro metropolitano o en la periferia no significa que una cristología sea epistemológicamente mejor o peor. Lo mismo se debe decir de una cristología liberadora, progresista, tradicionalista. Tales adjetivos son ineptos para decidir sobre la «verdad» o justificación de una cristología. Apuntan a la exterioridad de una referencia social de la producción cristológica. Lo que se puede decir es que tal o tal producción cristológica supone tal o tal compromiso social y puede reforzar tal o tal grupo de la sociedad: conservador, progresista, liberador etc.

Por otra parte, la cristología (y toda teología) posee también su régimen externo de dependencia. Depende, en la selección y en el acento de su temática, del lugar social del teólogo y de la relevancia que éste percibe para la reflexión de la cristología sobre la coyuntura socio-histórico-religiosa. Esto ya lo hemos subrayado más arriba. Constituye un problema muy intrincado establecer los distintos niveles de relación entre el lugar social y el epistémico. No podemos abordarlo aquí. Bástenos la verificación de su conexión íntima.

II. Dos niveles de conciencia social y dos correspondientes cristologías de la liberación

Debemos ahora descubrir el contexto en el que se originó la temática de Jesucristo liberador [3]. Se parte de una constatación: el hecho brutal y estridente de las grandes mayorías de nuestro continente cristiano, viviendo y muriendo bajo condiciones inhumanas de existencia. Subnutrición, mortalidad infantil, enfermedades endémicas, bajos ingresos, desempleo, falta de seguridad social, de higiene, de hospitales, de escuelas, de viviendas; en una palabra, el fenómeno de la marginación de aquellos bienes nece-

3. L. Boff, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975, 13-56.

Fundación Juan March

sarios para una dignidad mínima de la persona; tales son algunos de los indicadores que caracterizan la situación real de inmensas porciones de nuestros pueblos. Comúnmente se llama a esto subdesarrollo. Junto a esta subrealidad se superpone la otra realidad de nuestra gente: la fe cristiana con sus polícromos valores, la hospitalidad, el calor humano, el sentido de la solidaridad, el anhelo inmenso de justicia y participación, el gusto por las fiestas. Este *ethos* cultural está siendo trabajado de forma desintegradora por el mito del progreso, en moldes capitalistas con su correspondiente consumismo elitista.

Frente a esta situación relevante y en la medida de su toma de conciencia han reaccionado grupos cristianos, salvando la práctica de la fe, en este continente, de su tradicional cinismo histórico [4]. Las reacciones que captan la relevancia teológica del hecho social pueden resumidamente reducirse a dos, y originan dos cristologías correspondientes, que tienen como eje articulador la imagen de Jesucristo liberador [5]. Una intenta elaborar cristoló-

4. Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca ²1976, 40: «Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real... Es necesario salvar a la teología de su cinismo».

5. Algunos títulos más significativos de cristología latinoamericana: H. Borrat, *Para una cristología de la vanguardia*: Víspera 17 (1970) 26-31; A. Zanteno, *Liberación social y Cristo*, en *Cuadernos liberación*, México 1971; G. Gutiérrez, *Cristo y la liberación plena*, en *Teología de la liberación*, Salamanca ⁷1975, 226-243; F. Bravo-B. Catão-J. Comblin, *Cristología y pastoral en América latina*, Santiago-Barcelona 1965; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca ²1976, 57 ss; Id., *La situación histórica del poder de Cristo*, en R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1977, 133-145; J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México 1976; I. Ellacuria, *Carácter político de la misión de Jesús*, Lima 1974; R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca 1973, 187-191; S. Galilea-R. Vidales, *Cristología y pastoral popular*, Bogotá 1974; P. Miranda, *El ser y el mesías*, Salamanca 1973; R. Vidales, *¿Cómo hablar de Cristo hoy?:* Spes (enero 1974) 7 ss; Id., *La práctica histórica de Jesús*: Christus 40 (1975) 43-55; todo el número 43-44 de Cristianismo y Sociedad de 1975, dedicado a la cristología; lo mismo en el número 45, especialmente J. S. Croatto, *La dimensión política del Cristo liberador*; L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires 1973; Id., *Salvación en Jesucristo y liberación*: Concilium 96 (1974); Id., *Theology in the Americas* (ed. S. Torres-J. Eagleson), New York 1976, 294-298; Id., *Liberación de Jesucristo por el camino de la opresión*, en *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975, 145-171; Id., *Paixão do Cristo-paixão do mundo*, Petrópolis 1977; S. Galilea, *Jesús y la liberación de su pueblo*, en *Panorama de la teología latinoamericana* II, Salamanca 1975, 33-44.

Fundación Juan March

gicamente el orden de la sensibilidad, esto es, de lo vivenciado; y la otra articula cristológicamente el orden del análisis, o sea, de lo pensado. La primera nace de una indignación ética; la segunda se origina de la racionalidad socio-analítica. Ambas tienen eso de común: son palabra segunda frente a la realidad-miseria, palabra primera. Vamos a detallar rápidamente las dos.

1. *Articulación «sacramental» de la cristología de la liberación*

La realidad contradictoria se percibe por un conocimiento intuitivo y sapiencial, que nosotros llamaríamos sacramental, porque intuye simbólicamente, en los hechos, su determinación fundamental: presencia de opresión y urgencia de liberación. Por la fe muchos cristianos han comprendido: esta situación contradice el designio histórico de Dios: la pobreza constituye un pecado social que Dios no quiere; se impone urgentemente un cambio para ayudar a los hermanos y estar en la obediencia a Dios.

Esta percepción se expresa generalmente por el lenguaje de la denuncia profética y del anuncio que incita al cambio, traduciendo una indignación ética[6]. Toma cuerpo en una praxis de amor comprometido. Como esta vivencia no pasa por un análisis de los mecanismos y de las estructuras generadoras de la situación, la eficacia del compromiso es de corto alcance e imprevisible. Pero tiene una postura neta de fondo: la situación actual no puede continuar; se impone una alteración de las relaciones sociales y dar más poder a los grupos dominados, para que las nuevas estructuras sean menos opresoras.

Esta práctica, con su teoría implícita y no elaborada, propicia una lectura propia de la fe cristológica. Todos los gestos, las palabras, las actitudes de Jesús que implican una llamada a la conversión/cambio de relaciones, su toma de posición frente a los marginados de la sociedad judaica, su preferencia por los pobres, los conflictos con el *statu quo* religioso y social de su tiempo, el contenido político presente en el anuncio del reino de Dios, los motivos que lo llevaron a la muerte, todo esto adquiere una relevancia especial y acaba por componer la imagen de un Jesús

6. Cf. M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, 13: «Uno no se hace revolucionario por la ciencia, sino por la indignación. La ciencia viene después para llenar y precisar esta protesta vacía». Es conocida la tesis de E. Durkheim, *Le socialisme*. Sa définition. Ses débuts. La doctrine saintsimonienne, Paris 1928, según la cual en el origen del socialismo se encuentra una pasión: por la justicia y por la redención de los explotados.

Fundación Juan March

liberador, diferente de aquella de la piedad dogmática oficial, del Cristo monarca celestial, o de la piedad popular de un Cristo vencido y doliente.

No entraremos ahora en detalles sobre los trazos de tal Cristo. Basta retener que aquí se trata de una cristología de liberación basada en valores, temas, llamadas e incitaciones al cambio y a una liberación. No se postula una estrategia y una táctica, ni se definen concretamente las metas, porque no la preside un análisis de la situación y una detectación de los caminos viables de liberación en medio de una coyuntura general de cautiverio y represión. La praxis, en este nivel, es más bien pragmática.

Este tipo de cristología posee un cierto valor porque desvela la vinculación ineludible de la salvación de Jesucristo con las liberaciones históricas; supera una concepción intimista y privatizante del mensaje cristiano y le devuelve su imbricación con la política. Esta cristología puede venir acompañada de una exigente exégesis crítica, una reinterpretación de los dogmas cristológicos fundamentales y una explicitación de las dimensiones liberadoras, presentes en todas las articulaciones de la fe cristiana. Sensibilizada por la situación humillante, reacciona desde dentro de la propia fe e intenta pensarla y vivirla de tal manera que signifique un apoyo a la tarea de liberación económica y política de los humillados y ofendidos de la sociedad.

A partir de esta óptica ya se puede proceder a una crítica de las imágenes tradicionales de Cristo, que no inducían a una liberación, antes al contrario, constituían piezas de apoyo del proyecto colonizador de dominación [7]. Los Cristos agonizantes y moribundos de la tradición latinoamericana son «Cristos de la impotencia interiorizada de los oprimidos» (Assmann). La Virgen de los Dolores, con su corazón traspasado, personifica la sumisión y la dominación de la mujer; sus lágrimas expresan el dolor por sus hijos matados por la ganancia del poder y del oro del colonizador. Junto a esta cristología de la resignación se critica también la cristología de la dominación, con sus Cristos monarcas imperiales, cubiertos de oro como un rey portugués o español, o el Cristo guerrero vencedor.

Pero este tipo de cristología de liberación posee limitaciones palpables; como no presupone un examen socio-analítico de la

7. Cf. S. Trinidad, *Cristología-Conquista-Colonización*: Cristianismo y Sociedad 13 (1975) 12-28; P. N. Rigol, *Cristología popular: alienación o ironía*: *Ibid.*, 29-34; H. Lepargneur, *Imagens de Cristo no catolicismo popular brasileiro*, en *Quem é Jesus Cristo no Brasil?*, São Paulo 1974, 55-94.

Fundación Juan March

realidad tiene poca perspicacia política. Puede darse el caso de grupos teológicamente (teóricamente) revolucionarios y que en la práctica sean conservadores o meramente progresistas.

2. *Articulación socio-analítica de la cristología de la liberación*

Esta articulación de la cristología de la liberación parte de la misma experiencia espiritual frente al pobre. Su indignación ética no es menor. Pero media esta indignación con un análisis de la realidad para detectar los mecanismos generadores de tal miseria escandalosa y articular una praxis que tenga efectiva eficacia liberadora. Lo que importa es una praxis liberadora. No se trata de mejorar aquí y acullá manteniendo el mismo marco de relaciones de fuerza (reformismo); se trata verdaderamente de una voluntad revolucionaria, que intenta cambiar el marco mismo; la opción de fondo es netamente liberadora. Pero para llegar a una praxis, que alcance sus metas, se impone previamente un análisis, lo más acertado posible, de los mecanismos productores de la iniquidad social, entendida a la luz de la fe, como pecado social y estructural. Por eso, la cristología que nace de aquí la llamamos liberadora en sentido estricto.

La cristología de liberación se construye gracias a dos mediaciones teóricas fundamentales: *la mediación socio-analítica* que atañe al cambio de la realidad y *la mediación hermenéutica* que concierne a la pertinencia teológica, para leer a la luz de Jesucristo salvador y de la Palabra de la revelación el texto socio-analítico, y garantizar así el carácter teológico de la teoría y de la praxis liberadora [8].

No vamos a ocuparnos de la mediación hermenéutica, porque es conocida por los procedimientos usuales de la teología. Vamos a detenernos en la mediación socio-analítica; aquí es donde se cuestionan y donde divergen las distintas corrientes teológicas, mostrando de esta manera su lugar social real y no simplemente el fingido o imaginado.

Podemos decir, en general, que toda intervención teológica, hecha por teólogos o por la jerarquía en el campo social supone una teoría sociológica de base, sea espontánea, o crítica. El empirismo (lectura espontánea e intuitiva) en este sector constituye

8. C. Boff, *Teologia e prática*: Revista Eclesiástica Brasileira 36 (1976) 789-810 o bien su tesis presentada en Louvain: *Théologie et libération*. Questions d'épistémologie, 1976.

Fundación Juan March

un «obstáculo epistemológico de base» (G. Bachelard), por reforzar generalmente el *statu quo* e impedir que se articule adecuadamente una teología, en este caso, una cristología de liberación. Se impone, entonces, la pregunta: ¿qué teoría social usar para articular una cristología de liberación?

En la elección de una teoría explicativa de la sociedad entran criterios que no provienen exclusivamente de la objetividad y racionalidad, sino de la opción de fondo del analista y de su lugar social. Toda la reflexión sobre la realidad humana viene orientada por un proyecto de fondo, es decir, por una utopía que un grupo construye y en la cual proyecta su futuro. No es puramente ideológica, sino que se basa sobre condiciones sociales y materiales. Así podemos distinguir dos tipos de proyectos o utopías, que poseen dos tipos de portadores: el proyecto de las clases dominantes de la sociedad y el de las clases dominadas.

La utopía de los grupos dominantes propugna un progreso lineal, sin cambios de los cuadros estructurantes de la sociedad; manifiesta una fe grande en la ciencia y en la técnica; supone una concepción elitista de la sociedad, cuyos beneficios pasarán progresivamente a las masas. La utopía de los grupos dominados busca una sociedad igualitaria; el foso entre élites y masas constituye el obstáculo mayor para el desarrollo, y mientras perdure no hay verdadero progreso y justicia social; expresan una fe inconmovible en la fuerza transformadora de los oprimidos, capaces de generar una sociedad con menos opresiones sociales injustas.

Estas dos concepciones de fondo entran en la elección del tipo de análisis. Los grupos dominantes prefieren el método funcionalista en los estudios sociales; en él se privilegia la idea de orden y de equilibrio y se representa la sociedad como un todo orgánico cuyas partes son complementarias. Los grupos dominados utilizan el método dialéctico que pone en el centro la idea de conflicto y de lucha y ve la sociedad como un todo contradictorio. Una orientación —históricamente articulada por la tradición liberal— mira la sociedad de arriba abajo, desde el punto donde ella aparece armónicamente; la otra —históricamente articulada por la tradición revolucionaria y marxista— considera la sociedad de abajo arriba, de donde ella emerge como lucha y enfrentamiento.

La fe (y su expresión sistemática, la teología) respeta la autonomía de la racionalidad; pero procede a un discernimiento a fin de detectar qué tipo de análisis se adecua mejor con las exigencia de la fe, encarnada en una praxis; la fe orientará la elección hacia aquel esquema socio-analítico que desvela más pertinente-

Fundación Juan March

mente los mecanismos generadores de las injusticias, que ofrece medios aptos para lograr su superación y que favorece lo más posible la idea de fraternidad y participación.

Así en la cristología de liberación se presupone una opción por la tendencia dialéctica en el análisis de la sociedad y por el proyecto revolucionario de los dominados. Cuando se dice liberación, se expresa una opción bien definida que no es ni reformista ni progresista, sino exactamente liberadora e implica una ruptura con la situación vigente. ¿De qué liberación se trata? Aquí hay que estar alerta para no caer en una transferencia semántica, esto es, conferir a las mismas palabras significados distintos. Se trata de una liberación que atañe a las estructuras económicas, sociales, políticas e ideológicas. Se trata de actuar sobre estructuras y no solamente sobre personas, intentando cambiar las relaciones de fuerza entre los grupos sociales y haciendo que nazcan estructuras nuevas, que comporten más participación de los excluidos. La cristología de liberación toma partido por los oprimidos y cree que la fe en el Jesús histórico la impulsa a ello. En nuestra situación un no-compromiso significaría la aceptación de la situación y una toma de partido muy sutil en favor de los favorecidos.

Esta opción no supera la ambigüedad inherente a todo proceso de liberación, porque ni toda liberación significa ya anticipación y concretización del reino ni ninguna liberación puede ser en sí misma absolutizada. La salvación anunciada por el cristianismo constituye un concepto englobante; no se limita a las liberaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas, pero tampoco se realiza sin ellas. La esperanza cristiana y la recta comprensión de la escatología nos garantizan a decir que este mundo no es solamente el palco sobre el cual se representa el drama de la salvación, sino que pertenece al mismo drama. La salvación definitiva y escatológica se nos da en mediación, se anticipa y se concreta en liberaciones parciales intrahistóricas en todos los niveles de la realidad en la historia y está siempre abierta hacia una plenitud y una totalidad, solamente alcanzable en el reino.

Para una cristología de liberación resulta importante una correcta interpretación del fenómeno que constituye el denominador común de nuestro continente, el subdesarrollo. Este no consiste principalmente, como quiere hacernos creer la interpretación funcionalista del sistema liberal, en un problema *técnico* de aceleración del proceso de una sociedad tradicional y pretécnica a una moderna y técnica (países desarrollados-países en vías de desarrollo), ni de un problema *político* de estrechamiento de las rela-

Fundación Juan March

ciones interdependientes y desiguales de los países dentro del mismo sistema, para lograr un desarrollo homogéneo (países desarrollados y países subdesarrollados), sino que consiste en un sistema de dependencia de unos países frente a otros, que funcionan como centros metropolitanos o imperiales alrededor de los cuales gravitan países satélites o periféricos, *mantenidos* de forma opresora en el subdesarrollo [9]. El subdesarrollo es el reverso de la medalla del desarrollo y es consecuencia de él. El desarrollo en moldes capitalistas para mantener su aceleración y el grado de bienes que ha alcanzado, necesita retener en su esfera de dependencia a países de los que se pueda sacar lo que los países céntricos necesitan para su riqueza. La causa determinante de nuestro subdesarrollo (hay otras causas pero no determinantes, en última instancia, como los factores de orden biológico y sanitario, la diferencia de *ethos* cultural etc.) es el sistema de dependencia, que equivale a opresión y dominación, profundizada en los distintos países periféricos por los representantes del imperio. Esta dependencia marca todas las manifestaciones de la vida como el sistema económico, la división del trabajo, la política, la cultura y hasta la religión.

La salida que resuelve esta situación estaría en un proceso de ruptura de los lazos de dependencia y de liberación para un proyecto nacional autosustentado. Pero hay que ser realistas frente a semejante postulado teórico. Las rupturas no se hacen voluntarísticamente, pues «los hombres no hacen sino las revoluciones que se hacen» [10]. Hay que atender a las condiciones objetivas de viabilidad. El problema no reside en ser libres a toda costa porque no toda liberación trae consigo la libertad. La liberación lleva ciertamente a la independencia, pero no necesariamente al desarrollo. Los países latinoamericanos no han podido desarrollar una tecnología propia y nadie puede desarrollarse solo. Por esto se impone un dilema amargo:

> Liberarse y no desarrollarse o bien escoger el desarrollo y someterse. El tercer término no es más que un compromiso: limitar el desarrollo para mantener una cierta autonomía; limitar la dependencia esco-

9. La bibliografía es inmensa. Destacamos unos títulos: F. H. Cardoso, *Desarrollo y dependencia: perspectivas en el análisis sociológico*, en *Sociología del desarrollo*, Buenos Aires 1970, 19 ss; O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, México 1970; T. Santos, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile 1970; G. Arroyo, *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa*: Mensaje (octubre 1968) 516-520; P. Negre, *Sociologia do terceiro mundo*, Petrópolis 1977.

10. J. Comblin, *Théologie de la practique revolutionnaire*, Paris 1974, 65.

Fundación Juan March

giendo sectores que deban ser desarrollados. Pero esto nos conduce más allá de la simple teoría de la dependencia [11].

Se añade aún el hecho que en América latina las fuerzas represivas han ganado la mano y han impedido un movimiento organizado de liberación.

Frente a esta situación insoluble, ¿hay que desistir de la liberación? Al nivel teórico no hay que conceder nada y mantener el diagnóstico negativo y acertado. Pero en lo referente a la práctica, hay que buscar aquellas soluciones que hacen viable un proceso auténticamente liberador, aunque lento y largo. La coyuntura general obliga a cambios *en el* sistema para llegar a cambios *del* sistema. Esto no significa renuncia a la opción por un proyecto de liberación y por una sociedad diferente, sino una estrategia para su implantación en términos históricos y coyunturales, impuestos por la situación general de represión y cautividad.

En este análisis de la realidad no actúan solamente preocupaciones venidas de las ciencias de lo social (sociología, economía, politología), sino también del orden histórico-cultural, antropológico, de la cultura popular. Las grandes mayorías aplastadas crearon su cultura del silencio, sus maneras propias de dar sentido a la vida, de liberarse, resistiendo y viviendo dentro del cautiverio. En esta línea se están estudiando bastante, a lo largo de todo el continente, la cultura y la religiosidad popular como semillero de valores no afectados por la ideología imperialista, y como dinamismo para una auténtica teología de la resistencia y de un proceso de liberación.

Para captar la gravedad del desarrollo como dependencia y dominación, hay que trascender los análisis de corte meramente sociológico o de las ciencias de lo humano y descender a una consideración de corte estructural y cultural. El capitalismo, el consumismo, los lazos de dependencia y opresión son manifestaciones de un *ethos* cultural (el sentido de vivir y de morir, de las relaciones con el otro, con los bienes, con el Trascendente), que tiene sus concretizaciones históricas. La modernidad optó por un sentido de ser y de vivir orientada por el saber y el poder sobre todo lo que se le ofrece, especialmente sobre el mundo en términos de dominación, lucro y explotación. Toda revolución que no cambia este *ethos* cultural, que está en la base de nuestra historia occidental y también en el marxismo, apenas será sino una variación del mismo motivo, y jamás una verdadera liberación, por lo

11. *Ibid.*, 127.

Fundación Juan March

menos, la que pretenden los más serios grupos latinoamericanos de reflexión [12].

Este tipo de reflexión, con la rapidez que esta contribución exige, se presupone en la cristología de la liberación elaborada en nuestro continente. Apenas se ha escrito o desarrollado teóricamente; más bien se comenta en grupos de trabajo y se transmite en textos a multicopista.

Se impone la pregunta esencial: dentro de este interés, ¿qué imagen de Jesús emerge? ¿Qué lectura surge de su mensaje y de su praxis salvadora? Por ser imposible detallar toda la cristología que se vislumbra desde este punto de vista, vamos a proponer unas cuantas tesis para el debate:

III. Marcos para una comprensión liberadora del Jesús histórico

1. *La relevancia liberadora del Jesús histórico*

1.1 La cristología de liberación elaborada desde América latina privilegia al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe.

1.1.1 Porque ve un isomorfismo estructural de situaciones entre el tiempo de Jesús y nuestro tiempo: opresión y dependencia objetivas, vividas subjetivamente como contradictorias con el designio histórico de Dios.

1.1.2 Porque el Jesús histórico nos pone inmediatamente en contacto con su programa liberador y con sus prácticas de implementación.

1.1.3 Porque el Jesús histórico manifiesta el conflicto que toda práctica liberadora provoca y apunta hacia el destino probable de todo portador profético de un proyecto liberador.

1.1.4 Porque el Jesús histórico pone de relieve lo principal de le fe cristológica, que es el seguimiento de su vida y de su causa. En este seguimiento aparece la verdad de Jesús: en primer lugar, una verdad que lo es en la medida en que capacita para transformar este mundo pecador en reino de Dios y en segundo lugar, en la medida en que es una verdad que se puede justificar frente a las exigencias de la razón humana, en su abertura al infinito. Jesús no se presenta como la explicación de la realidad, sino como exigencia de transformación de esta realidad. En esta medida se constituye como su explicación definitiva.

12. Cf. J. C. Scannone, *Hacia una pastoral de la cultura*, Lima 1976.

Fundación Juan March

1.1.5 Porque el Jesús histórico nos revela al Padre en la medida en que nos muestra cómo caminar hacia el Padre. En otras palabras: solamente en el proceso de conversión/cambio (práctica) se tiene acceso al Dios de Jesucristo y no por una reflexión abstracta (teoría).

1.1.6 Porque el Jesús histórico propicia una crítica del hombre y de la sociedad, tal como se presenta históricamente. Sólo mediante la conversión pueden anticipar y concretizar el reino, es decir, la intención última de Dios sobre el hombre y el mundo. El Jesús histórico significa crisis y no justificación de la presente situación del mundo; exige no tanto una explicación, sino una transformación.

1.2 El sentido *pleno* del Jesús histórico no se deduce del mismo análisis histórico, sino de su lectura a partir de la revelación completa de su camino, que es la resurrección. La luz de la resurrección no dispensa de la consideración de la historia, sino que reenvía a una preocupación más atenta de ella, como lo muestran los mismos evangelios.

2. *El reino de Dios: la utopía de la absoluta liberación y sus anticipaciones históricas*

2.1 El Jesús histórico no ha predicado sistemáticamente ni a sí mismo, ni a la iglesia, ni a Dios, sino el reino de Dios.

2.1.1 El trasfondo de la idea de reino de Dios es la comprensión escatológico-apocalíptica según la cual este mundo, en su estado actual, contradice el designio de Dios, pero que Dios, en esta última hora, ha decidido intervenir e inaugurar definitivamente su reinado. Reino de Dios es, pues, el signo semántico que traduce esta expectativa (Lc 3, 15) y se presenta como la realización de la utopía de una liberación global, estructural y escatológica.

2.1.2 Lo propio de Jesús no consiste en proclamar que el reino vendrá, sino que por su presencia y actuación el reino ha llegado (Mc 1, 15) y está en medio de nosotros (Lc 17, 21). El proyecto fundamental de Jesús es, por lo tanto, proclamar y ser instrumento de la realización del sentido absoluto del mundo: liberación *de* todo lo que lo estigmatiza: dolor, división, pecado, muerte, y liberación *para* la vida, la comunicación plena del amor, la gracia y plenitud en Dios.

Fundación Juan March

2.2 El reino guarda siempre un carácter de totalidad y de universalidad. Provoca la crisis de los intereses parciales e inmediatos, religiosos, políticos y sociales.

2.2.1 La perversión consiste en particularizar el reino sea en la forma del poder político, en los cuadros del poder religioso-sacerdotal, o incluso en el marco del poder carismático-profético. Esta fue precisamente la tentación de Jesús (Mt 4, 1-11), que le acompañó toda su vida (cf. Lc 22, 28). En otras palabras: ninguna liberación intrahistórica define el cuadro final del mundo y realiza la utopía. La liberación total que genera la libertad plena, constituye la esencia del reino y es el bien escatológico de Dios. La historia es proceso hacia eso. El hombre puede incrementarlo. El reino de Dios posee esencialmente una dimensión de futuro, no alcanzable por las prácticas humanas y es objeto de la esperanza escatológica.

2.3 El reino de Dios no es solamente futuro y utopía; es un presente y encuentra concretizaciones históricas. Por eso hay que pensarlo como un proceso que empieza en el mundo y culmina en la escatología final. En Jesús encontramos la tensión dialéctica mantenida adecuadamente: por una parte, la proposición de un proyecto de total liberación (reino de Dios) y por otra, mediaciones (gestos, actos, actitudes) que lo traducen progresivamente en la historia. Por una parte el reino es futuro y vendrá, por otra, es presente y ya ha llegado.

2.3.1 La primera aparición pública de Jesús en la sinagoga de Nazaret tiene un significado programático: proclama la utopía del año de gracia del Señor, que se historifica en liberaciones muy concretas para los oprimidos y cautivos (Lc 4, 16-21). El acento, en el anuncio/programa, recae sobre la infraestructura material. El mesías es el que realiza la liberación de los desgraciados concretos. Son felices los pobres, los que sufren, los que tienen hambre y los que son perseguidos, no porque su condición encarne un valor, sino porque su situación de injusticia representa un reto a la justicia del rey mesiánico. Dios por Jesús ha tomado partido por ellos. El reino como liberación del pecado pertenece al eje de la predicación de Jesús y del testimonio de los apóstoles (Lc 24, 47; Hch 2, 38; 5, 31; 13, 38), pero no puede ser interpretada de forma reduccionista, amputando la dimensión infraestructural que Lucas subrayó en Jesús: la dimensión social e histórica. El Jesús histórico ha asumido el proyecto de los oprimidos, que es de liberación, y también los conflictos implicados en ello.

2.3.2 La liberación de Jesús asume un doble aspecto: por una parte proclama una liberación total de toda la historia y no sola-

Fundación Juan March

mente de una época de ella; por otra, anticipa la totalidad en un proceso que se concretiza en liberaciones parciales, siempre abiertas a la totalidad. Si Jesús anunciara una utopía de un fin bueno para el mundo, sin su anticipación en la historia, alimentaría fantasmagorías humanas sin ninguna credibilidad; si introdujera liberaciones parciales sin perspectivas de totalidad y de futuro, frustraría las esperanzas suscitadas y decaería en un inmediatismo sin consistencia. En la actuación de Jesús se encuentran la dos dimensiones en tensión dialéctica.

3. *La praxis de Jesús: una liberación en proceso*

3.1 Los *acta et facta Jesu* (praxis) se entienden como historificaciones de lo que significa concretamente el reino de Dios: cambio liberador de la situación. En este sentido Jesús se acerca al proyecto de los grupos oprimidos.

3.1.1 Con esta clave se han de interpretar los milagros. Su sentido no reside en lo prodigioso sino en ser signos *(érgon, sēmeîon)* de la presencia del reino (cf. Lc 11, 20). Irrumpió en el mundo el más fuerte que vence al fuerte (Mc 3, 27): una liberación en proceso.

3.1.2 Por sus actitudes Jesús encarna el reino y da cuerpo al amor del Padre. Si se acerca a aquéllos a quienes nadie se acercaba, como los pobres, pecadores públicos, impuros, borrachos, leprosos, prostitutas; en una palabra, a los marginados social y religiosamente, no es por un mero espíritu humanitario, sino porque historifica la actitud amorosa del Padre para con estos pequeños y pecadores. Su situación no representa la estructura final de la vida. No están definitivamente perdidos. Dios puede liberarlos.

3.2 La praxis de Jesús tiene un carácter eminentemente social y público y alcanza la *estructura* de la sociedad y de la religión de su tiempo. No se presenta como un reformista ascético como los esenios, ni como un observante de lo ya establecido como los fariseos, sino como un liberador profético.

3.2.1 La actuación de Jesús se inscribe en lo religioso, pero por el hecho de que lo religioso constituía uno de los pilares fundamentales del poder político, toda intervención en lo religioso tenía consecuencias políticas.

3.2.2 Es liberadora y no reformista la praxis de Jesús frente a la religión, las leyes sagradas y la tradición («os han enseñado... pues yo os digo...»). Relativiza su pretendido valor absoluto:

Fundación Juan March

más importante que el sábado y la tradición es el hombre (Mc 2, 23: 26); en la actitud que se toma frente al otro se decide la salvación (Mt 25, 31-46). Jesús desplaza el centro de gravedad de los criterios de salvación: ésta no pasa por la ortodoxia, sino por la ortopraxis. Somete la *tôrāh* y la dogmática del antiguo testamento al criterio del amor y así libera de estructuras necrófilas la práctica humana.

3.2.3 El anuncio y las prácticas de Jesús postulan una nueva imagen de Dios y un nuevo acceso a El. No es el antiguo Dios de la *tôrāh*, sino el Dios de infinita bondad que «ama a los ingratos y malos» (Lc 6, 35), que se acerca con su gracia, más allá de lo que está prescrito y exigido por la ley. El no es un «en sí», fuera de la historia, que se revela epifánicamente, sino un Dios que se revela en la historia, en cuanto realiza su reino y con eso cambia la situación. Debe pensarse, sobre todo, desde el futuro, desde el reino que va a implantar como total liberación de los mecanismos malos del pasado y como plenitud de vida, todavía no ensayada. El acceso a él no se realiza principalmente por el culto, por la observancia religiosa o por la oración. Son mediaciones verdaderas, pero en sí ambiguas. El acceso privilegiado y sin ambigüedad se hace por el servicio al pobre, en el que Dios mismo se esconde anónimamente. La praxis liberadora constituye el camino más seguro para el Dios de Jesucristo.

3.2.4 Su actuación liberadora se destaca en las relaciones sociales. La sociedad de su tiempo estaba muy estratificada: se distinguían prójimos y no prójimos, puros y no puros, judíos y extranjeros, hombres y mujeres, observantes de las leyes y pueblo ignorante, hombres de profesiones de mala fama, enfermos, considerados pecadores. Jesús se solidariza con todos éstos y esto le vale difamaciones de comilón y borracho, amigo de recaudadores y descreído (Mt 11, 19). El ataque despiadado a teólogos, fariseos y a saduceos tiene una inequívoca relevancia social.

3.2.5 La justicia ocupa un lugar central en su anuncio. Declara dichosos a los pobres, no por mirar la pobreza como una virtud, sino porque siendo ella fruto de relaciones injustas entre los hombres provoca la intervención del rey mesiánico, cuya primera función es hacer justicia al pobre y defender al desvalido en su derecho. Rechaza también la riqueza, que la ve dialécticamente como consecuencia de la explotación del pobre. Por eso la llama, sin más, deshonesta (Lc 16, 9). El ideal de Jesús no es ni una sociedad de opulencia ni una sociedad de pobreza, sino de justicia y de fraternidad.

Fundación Juan March

3.2.6 Liberadora se presenta también su crítica a todo poder-dominación (Lc 22, 25-28), desmistificando su eficacia y su cualidad de mediación para Dios. La relativización operada por Jesús afectó también al poder sagrado de los césares, a los que niega carácter divino (Mt 22, 21) y la pretensión de ser la última instancia (Jn 19, 11). La *pax romana*, asentada sobre la dominación, no encarna el reino de Dios.

3.2.7 La praxis de Jesús implica establecer un nuevo tipo de solidaridad más allá de las diferencias de clase y de las diferencias inherentes a la vida. A todos intenta defender en su derecho, especialmente a los pequeños, enfermos, marginados y pobres. Todo lo que divide a los hombres, como envidia, codicia, calumnia, opresión, odio es combatido por Jesús. Propugna el espíritu de las bienaventuranzas, único capaz de transformar este mundo en digno de la mirada de Dios.

3.2.8 La llamada de Jesús a la renuncia de toda venganza y en favor de la misericordia y del perdón, nace de su fina percepción de la realidad histórica: siempre habrá estructuras de dominación, pero esto no nos debe provocar al desánimo o a la aceptación de esas estructuras. Se impone la necesidad del perdón, que es la fuerza del amor capaz de convivir con las contradicciones y superarlas desde dentro.

3.3 A pesar de sus prácticas liberadoras, que concretizaban históricamente la realidad del reino escatológico, Jesús no se organizó para la toma del poder político. Siempre consideró el poder político como una tentación diabólica, porque implicaba una particularización del reino, que es universal. El motivo fundamental de su rechazo consiste en su comprensión básica de que el reino de Dios —en cuanto de Dios— solamente se realiza por la libertad (conversión) y no por la imposición. Se añade el horizonte cultural —el apocalíptico—, en el que se mueve Jesús lo mismo que sus contemporáneos; según él, la irrupción definitiva del reino de Dios es obra de la gracia de Dios; el hombre debe prepararse y anticiparla, pero no inducirla. Por esto Jesús se distancia de los zelotes.

3.3.1 Para una historia que tiene todavía futuro y para una comprensión que postula el retraso de la parusía, significa que hay que relativizar esta actitud del Jesús histórico y colocarla entre los condicionamientos y límites de sus categorías culturales de expresión. Eso libera a la teología para pensar en una toma del poder político, como forma legítima y adecuada para propiciar más justicia a los marginados; ese poder en cuanto se somete a la ley del servicio y por eso no se absolutiza, puede constituir

Fundación Juan March

una forma histórica de concretización de lo que pretende la idea del reino. Y esto porque «Jesús no propugna un amor despolitizado, deshistorizado, desestructurado, sino un amor político, es decir, situado y que tenga repercusiones visibles para el hombre»[13].

4. *La conversión: la exigencia de la liberación de Dios*

4.1. La conversión postulada por Jesús no es solamente cambio de convicciones (teoría), sino principalmente cambio de actitudes (práctica), no solamente del hombre considerado como irreductibilidad de una libertad personal (corazón), sino del hombre como un ser concreto involucrado en una red viva y activa de relaciones. Conversión es, positivamente, la producción de relaciones modificadas en todos los niveles de la realidad personal y social, de tal forma que concretice liberaciones y anticipe el reino. Lo personal está dialectizado por lo social y viceversa.

4.2 La conversión no debe ser comprendida como condición para que el reino venga, sino que significa ya su inauguración, presencia y actuación en la historia. Por la conversión aparece clara la estructura del reino y la liberación pretendida por Dios: por una parte constituye un don ofrecido, y por otra es la acogida que se hace real en la medida en que el hombre colabora en la instauración del reino por mediaciones de carácter personal, político, social y religioso.

4.3 El reino y la liberación implicada en él encarnan lo típico del poder de Dios. No es un poder de dominación de las libertades, sino de ofrecimiento y llamada a la libertad y a su obra, que es el amor. El reino se presenta así como ofrecimiento y no como imposición. Por eso en las condiciones históricas el reino de Dios no viene si el hombre no lo acepta y no entra en un proceso de conversión/liberación.

4.3.1 La proclamación del reino no invalida ni vacía la lucha histórica. La liberación total, propuesta por Dios, pasa por el camino de liberaciones parciales; aquélla no es la suma de éstas, sino que anticipan y preparan la liberación total. Por eso el hombre nunca es mero espectador ni Dios impone su dádiva.

4.3.2 La conversión revela la dimensión conflictiva del reino. La buena noticia de Jesús es buena sólo para los que se convierten; no lo es para el fariseo, que permanece fariseo, ni lo es tampoco para los que mantienen la situación que consagra las dis-

13. J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, 297.

Fundación Juan March

criminaciones entre los hombres. Para todos éstos es mala noticia. Por eso Jesús y su anuncio dividen y esto pertenece a la esencia del reino: en él se entra mediante la ruptura y el cambio de este mundo y no prolongando sus estructuras. Jesús fue para todos, pero concretamente para los pobres, siendo uno de ellos y asumiendo su causa; para los fariseos, desenmascarando su autosuficiencia; para los ricos, denunciando el mecanismo de su injusticia y la mammonalatría. Finalmente, él murió «para que se sepa que no todo está permitido en este mundo» [14].

4.4 El Jesús histórico rehusó utilizar el poder para imponer la voluntad de Dios; esto eximiría a los hombres de su tarea liberadora; no serían también los sujetos de la transformación personal y social, sino meros beneficiarios. Prefirió morir antes que implantar el reino de Dios mediante la violencia. Y si no fuese así, surgiría no un reino de Dios, sino un reino hecho con la voluntad del poder humano, asentado sobre la dominación y la ausencia de la libertad.

5. *La muerte de Jesús: el precio a pagar por la liberación de Dios*

5.1 La muerte de Jesús está en íntima conexión con su vida, su anuncio y sus prácticas. Las exigencias de conversión, la nueva imagen de Dios, su libertad frente a las sagradas tradiciones y su crítica profética a los que detentaban el poder político, económico y religioso provocaron un conflicto del que resultó su muerte violenta.

5.2 Jesús no buscó la muerte; le fue impuesta desde fuera y él la aceptó no resignadamente, sino como expresión de su libertad y fidelidad a la causa de Dios y de los hombres. Aislado, rechazado y amenazado no transigió —para sobrevivir— con los poderosos privilegiados, sino que siguió siendo fiel a su misión de anunciar la buena noticia a los que se convierten. Acepta libremente la muerte que se le impone por una coyuntura histórica.

5.3 La cruz es símbolo del reino del poder, incluso religioso, a su propio servicio. Fueron los piadosos quienes martirizaron a Jesús. Siempre que una situación se encierra en sí misma, oculta el futuro y se absolutiza; corta el proceso de liberación y refuerza los mecanismos de opresión.

5.4 La muerte de Jesús abrazada libremente desvela una total libertad de sí mismo y de sus proyectos, cuando, aceptada por

14. P. Miranda, *El ser y el mesías*, 9.

Fundación Juan March

amor y en solidaridad con los vencidos de la historia, perdona a los que la infligen y se entrega a Dios, a pesar del fracaso histórico, pues significa ya una forma de concretización de la realidad del reino de Dios.

5.5 Los motivos del asesinato de Jesús son de doble orden, y ambos alcanzan el nivel estructural. Fue condenado primeramente como *blasfemo*, por presentar un Dios diferente de aquel *statu quo* religioso: «Jesús desenmascaró el sometimiento del hombre en nombre de la religión; desenmascaró la hipocresía religiosa, que consiste en considerar el misterio de Dios como *alibi* para desoír la exigencia de la justicia. En este sentido los poderes religiosos captaron correctamente que Jesús predicaba un Dios opuesto al suyo» [15].

Como se desprende, su actitud fue eminentemente liberadora y en función de ella fue rechazado. Frente a las autoridades políticas muere bajo la acusación de ser *guerrillero*. Su predicación y sus actitudes lo ponen cerca del proyecto liberador zelote: su espera de un advenimiento del reino, su radicalismo, algunas de sus afirmaciones como «el reino sufre violencia», «los violentos lo conquistan», su libertad frente al poder imperial establecido, su ascendiente sobre el pueblo, que quiere hacerlo jefe. Por otra parte, Jesús se distancia de todo espíritu zelote por su renuncia al mesianismo político-religioso, basado en el poder, e inepto para concretizar el reino, que supone una liberación más radical, que ha da abarcarlo todo, superar la quiebra de fraternidad y postular un hombre nuevo.

5.6 La cruz demuestra la conflictividad de todo proceso liberador en unas condiciones en las que la estructura de injusticia ha ganado la mano. En estas condiciones la liberación sólo es posible bajo la forma del martirio y del sacrificio en favor de los demás y de la causa de Dios en el mundo. Fue el camino escogido y asumido conscientemente por Jesús.

6. *La resurrección de Jesús: la irrupción anticipatoria de la liberación definitiva*

6.1 La resurrección de Jesús está íntimamente conectada con la vida, con la muerte y con el anuncio de Jesús sobre el reino de Dios. Si reino de Dios es el término semántico para indicar la liberación total, si la vida de Jesús fue vida liberada y liberado-

15. J. Sobrino, *Cristología...*, 29.

Fundación Juan March

ra, si la muerte fue una entrega en total libertad, entonces la resurrección realiza esta realidad en su forma escatológica. Por el rechazo de los judíos, el reino no pudo concretizarse en su dimensión universal y cósmica. Ahora encuentra una realización personal en la resurrección del Crucificado. Jesús es *autobasileía toû Theoû* (Orígenes).

6.2 La resurrección es triunfo de la vida en cuanto tal y explicitación de todas sus potencialidades latentes; aparece como liberación de todos sus obstáculos y conflictos históricos. Ya es realidad escatológica y como tal revela la intención última de Dios sobre el hombre y el mundo.

6.3 La resurrección desvela la vida que se escondía en Jesús y que no podía ser engullida por la cruz; una liberación en plenitud como total gracia de Dios. La resurrección apunta hacia el término-plenitud, pretendida por todo proceso liberador: llegar a la plena libertad.

6.4 La resurrección del Crucificado muestra que morir así, como Jesús murió, por los demás y por Dios, no es algo sin sentido. La muerte anónima de todos los vencidos de la historia por la causa de la justicia y de un sentido último de la vida humana, encuentra en la resurrección de Jesús su clarificación. Ella tiene una función de liberación de un absurdo histórico. «La cuestión de la resurrección se plantea justamente a partir de la insurrección» [16]. Por la resurrección nos fue manifestado que «el verdugo no triunfa sobre la víctima» [17].

6.5 El sentido de la liberación total de la resurrección sólo aparece cuando se confronta con la lucha de Jesús por la instauración del reino en el mundo. Si no, degenera en un cinismo piadoso frente a las injusticias de este mundo, aliado a un idealismo sin conexión con la historia. Por su resurrección Jesús continúa entre los hombres, animando la lucha liberadora. Todo crecimiento verdaderamente humano, todo lo que dice auténtica justicia en las relaciones sociales, todo lo que significa aumento de vida constituye una forma de actualización de la resurrección y y anticipa y prepara su plenitud futura.

16. F. Belo, *Una leitura politica do evangelho*, Lisboa 1975, 133.

17. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1972, 62 (trad. cast., *La añoranza de lo completamente otro*, en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 106).

Fundación Juan March

7. *El seguimiento de Jesús como forma de actualizar su liberación*

7.1 La vida humana bajo el signo de la dilación del advenimiento del reino escatológico como plenitud de liberación, posee una estructura pascual que se traduce en el seguimiento de Jesucristo, muerto y resucitado.

7.2 Este seguimiento incluye anunciar la utopía del reino, como sentido bueno y pleno del mundo que Dios ofrece a todos.

7.3 En segundo lugar, implica traducir la utopía en prácticas que intenten cambiar este mundo al nivel personal, social y cósmico; la utopía no es una ideología, sino que da origen a ideologías funcionales como orientación de prácticas liberadoras. El seguimiento de Jesús no es mera imitación, sino que supone darse cuenta de la diferencia de situaciones entre Jesús, con su horizonte apocalíptico de irrupción inminente del reino, y nosotros, para quienes la historia tiene futuro y el advenimiento del reino se ha diferido. Las tácticas de organización del amor y de la justicia en la sociedad dependen de estas diferencias. Es cierto que tanto para Jesús como para nosotros Dios es futuro y su reino no ha llegado totalmente. Pero la manera de asunción de la historia cambia. El no ha prescrito un modelo concreto, sino una manera propia de hacerse presente en cada concreción, que está inevitablemente vinculada a las circunstancias de cada situación: opción por los oprimidos, renuncia a la voluntad de poder-dominación, solidaridad con todo lo que apunta a una convivencia más participada, fraterna y abierta al Padre, etc.

7.4 En tercer lugar, la liberación de Dios se traduce en un proceso de liberación que implica lucha y conflictos, que han de asumirse y comprenderse a la luz del camino oneroso de Jesús, como amor que tiene que sacrificarse algunas veces, como esperanza escatológica que tiene que pasar por esperanzas políticas y como fe que tiene que caminar en tanteos, porque, por el hecho de ser cristianos no poseemos la clave para descifrar los problemas políticos y económicos. La cruz y la resurrección son paradigmas de la existencia cristiana.

7.5 Seguir a Jesús es pro-seguir su obra, per-seguir su causa y con-seguir su plenitud.

Esta visión —con todos los límites que posee una visión— quiere ponerse al servicio de la causa de liberación política, social, económica y religiosa de nuestros pueblos oprimidos. Se trata de una contribución al nivel de la expresión teórica, que intenta iluminar y enriquecer una praxis ya existente de fe liberadora.

Fundación Juan March

En nuestra situación de tercer mundo dependiente, la fe cristológica pensada y vivida de forma histórica, nos orienta a una opción ideológica de liberación, a un cierto tipo de análisis y a un compromiso preciso. Creemos que, en nuestro contexto, leer el evangelio y seguir a Jesús de una forma no liberadora es entenderlo al revés o interpretarlo continuamente de forma ideológica en sentido peyorativo.

Se puede predicar de muchas maneras el reino de Dios. Se puede anunciar como el *otro* mundo, que Dios nos está preparando, y que viene después de esta vida. O se puede predicar como concretado en la iglesia, representante y continuadora de Jesús, con su culto, su dogmática, sus instituciones y sacramentos. Estas dos maneras ponen entre paréntesis el compromiso como tarea de construcción de un mundo más justo y participado y aliena al cristianismo frente a los interrogantes de la opresión de millones de nuestros hermanos. Pero puede también anunciarse como una utopía de un mundo reconciliado en plenitud, que se anticipa, prepara y empieza ya en la historia, mediante el compromiso de los hombres de buena voluntad. Creemos que esta última interpretación traduce, tanto al nivel histórico cuanto al nivel teológico, la *ipsissima intentio Jesu*. La cristología tiene su función en la elaboración y formación de una opción cristiana en la sociedad.

IV. La importancia de una cristología de liberación para la tarea cristológica universal

No se piense que este tipo de cristología interesa solamente a América latina, porque vive en su carne las contradicciones del subdesarrollo como dominación [18]. Como hemos considerado anteriormente, esta situación se origina por un tipo de relaciones a nivel internacional entre países pudientes y países pobres. Nosotros somos solamente un polo de la relación. Por eso los teólogos del otro polo están implicados en este problema, que desafía la conciencia cristiana y fuerza una dirección en la meditación y vivencia de la fe cristológica. La forma como articulan su cristología no nos es indiferente. Ella posee una dimensión política,

18. J. Sobrino, *El conocimiento teológico en teología europea y latinoamericana*: ECA (1975) 322 ss; I. Ellacuria, *Tesis sobre la posibilidad y sentido de una teología latinoamericana*, en *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid 1975, 325-350.

Fundación Juan March

porque puede reforzar o bien poner en jaque el polo determinante y responsable principal del desequilibrio injusto.

El problema se pone en términos no de ayuda, sino de justicia. Las actuales relaciones violan derechos fundamentales de las naciones y las mantienen violentamente en moldes de subdesarrollo, a pesar de ocultar todo este mecanismo injusto bajo capa de progreso y estrechamiento de relaciones amistosas, capaces de engañar a las iglesias cristianas y desarmar a la reflexión teológica.

No raras veces, teologías progresistas, secularizadoras, ilustradas, críticas hasta el exceso encubren posturas políticas conservadoras y refuerzan ideológicamente el *statu quo*. Otras pueden ser intencionalmente liberadoras, pero por ausencia de un análisis más crítico del sistema vigente, tienen estructuralmente prácticas asistencialistas.

En América latina los mecanismos de dominación son más patentes y están a la vista. Por eso fue más fácil a la teología cuestionarse y buscar formas teóricas y prácticas de apoyo al proyecto liberador. En Europa los mecanismos están presentes (pues ahí están los centros de decisiones sobre nuestra situación económica, política, cultural), pero son más sutiles y refinados. Pero el teólogo puede llegar a una postura social y teológica liberadora agudizando sus instrumentos de análisis y manteniendo un distanciamiento crítico más profundo y consecuente.

En América latina soñamos —siempre está permitido soñar— con el día en que la inteligencia privilegiada de la teología europea se dé cuenta de su importancia en el proceso de liberación para sus iglesias y para sus sociedades, pues por su posición céntrica y como polo principal ayudarían a los hermanos de nuestro continente a desencadenar su camino liberador. La teología de la liberación y Jesucristo liberador representan el grito doliente de los cristianos oprimidos, que llaman a la puerta de los hermanos pudientes, pidiendo todo y no pidiendo nada. Piden sólo ser hombres; suplican ser acogidos como personas; ruegan solamente que se les deje luchar para reconquistar su libertad cautiva.

Si la cristología de la liberación ayuda en esta tarea mesiánica, habrá cumplido su misión profética y habrá sido digna del nombre sagrado de Jesucristo, que no quiso otra cosa en el mundo, sino liberar a todos y en plenitud.

Fundación Juan March

EL DOGMA CRISTOLOGICO Y LA CRITICA AL PODER

ENRIQUE BARÓN

Dentro del tema de la liberación de Cristo podemos hacer alguna referencia sucinta a la liberación que Cristo trae respecto al poder. El poder se puede entender en un sentido muy amplio y en una perspectiva escatológica o puede referirse, en sentido más restringido, al poder político en sus realizaciones históricas. En el nuevo testamento el título de «Señor» es central para la cristología y es al mismo tiempo fundamento para una postura crítica frente a los «señores» de este mundo, concretamente frente a los emperadores romanos. Y posteriormente los cristianos seguirán oponiendo al *Kyrios Kaîsar* el *Kyrios Khristós*. En estos primeros tiempos el paso de la confesión cristológica a una actitud crítica frente al poder político es inmediato y surge de un imperativo de la fe. Por el contrario, cuando el poder político se personalice en el emperador cristiano y la iglesia se convierta en iglesia del imperio parecerá que ya no hay lugar para ninguna reserva crítica frente al poder político.

Estas dos actitudes, tipificadas como crítica y acrítica, creo que conservan un significado permanente. En nuestro siglo XX se han dado confrontaciones de la cristología con el poder político, que se inspiran en aquellas antiguas actitudes contrapuestas.

En la iglesia antigua se dan dos procesos: uno, el de la formación del dogma cristológico; otro, el de la constitución de la iglesia del imperio. La pregunta que nos podemos hacer es si hay alguna relación entre ambos procesos y, en caso afirmativo, cómo es esa relación. La formación del dogma cristológico la podemos centrar en los concilios de Nicea y de Calcedonia y desembocará en el concilio tercero de Constantinopla. La constitución de la iglesia del imperio irá vinculada a la figura de Constantino, pero

Fundación Juan March

la relación de la iglesia con el imperio romano irá teniendo diversas vicisitudes en los tiempos de esos mismos concilios y en conexión con ellos.

Como punto de partida de nuestra reflexión podemos tomar el conocido estudio de E. Peterson, *El monoteísmo como problema teológico*[1]. Sus conclusiones —por lo que se refiere a nuestro tema— se pueden reducir a cuatro puntos: 1) el sentido político del monoteísmo procede de la configuración que la fe judía en Dios adquiere en el helenismo; es un concepto de propaganda político-religiosa (una ideología, diríamos hoy), en el que la «monarquía» divina y la monarquía política se corresponden y apoyan mutuamente; 2) este monoteísmo teológico-político se introduce en la iglesia principalmente por obra del teólogo áulico de Constantino, Eusebio de Cesarea, cuya ideología del poder imperial ejerció un amplio influjo en la iglesia; 3) sin embargo el verdadero heredero de ese monoteísmo y de su significado político es el arrianismo; por interés político el emperador se pone de parte de los arrianos y los arrianos se convierten en teólogos de la corte; 4) para este monoteísmo el dogma de la trinidad significaba una «revolución», tanto en el orden metafísico como en el político; en realidad este dogma representa la liquidación del monoteísmo como problema político; en la teología se deshace el vínculo entre predicación cristiana e imperio romano, porque no hay correspondencia entre el concepto trinitario de la unidad y el mundo creado. Termina afirmando que con ello se lleva a cabo una ruptura, por principio, con toda «teología política», porque la trinidad se da sólo en la divinidad. De hecho Peterson piensa en la «teología política» de Carl Schmitt, como indica en nota.

Varios autores, como P. Beskow, K. Aland y R. Farina[2], han criticado algunas de estas ideas de Peterson. Piensan que no se puede establecer una conexión entre la teología de Eusebio o del arrianismo y sus ideas sobre el poder imperial. Una de las razones que aducen (Beskow y Farina) es que tanto Peterson como antes Newman y después Berkhof escriben en situaciones en que la iglesia se ve amenaza por el poder estatal (el erastianismo inglés en el caso de Newman y el nazismo en el de Peterson y Berkhof). Parecen suponer que una interpretación objetiva debe estar desvinculada de toda referencia al presente. K. Aland, por

1. E. Peterson, *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 27-63.

2. P. Beskow, *Rex gloriae*. The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962, 313-319; K. Aland, *Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins*, en *La regalità sacra*, Leiden 1959, 508 s; R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zürich 1966, 262.

Fundación Juan March

su parte, parece situar en dos planos paralelos las doctrinas teológicas por una parte y la praxis política por otra. En ambos casos creo que no se plantea correctamente la relación entre teoría y praxis ni se tiene en cuenta la posible presencia de un factor ideológico, que interfiera entre ambos planos.

Lo que puede ser criticado en Peterson es la conclusión a que llega, cuando niega a la doctrina de la trinidad toda incidencia en la actitud cristiana ante el poder político y considera liquidada toda «teología política». Es una reacción contra la politización directa de C. Schmitt, que le lleva al extremo opuesto. Pero la despolitización trinitaria de Peterson radica en su planteamiento teológico. Al relegar la cuestión trinitaria a la divinidad, olvida que está indisolublemente unida a su revelación en un destino humano en la tierra y, por tanto, a la cristología. Hay que examinar, a grandes rasgos, lo que el dogma cristológico —inseparable del trinitario— significa para la actitud cristiana ante el poder.

En primer lugar, el proceso dogmático se concibe a sí mismo como subordinado a una intención soteriológica, a una previa experiencia en el «creemos» de Nicea o en el «misterio de la distribución» *(oikonomías)* de la introducción a la definición calcedoniana. Tiene como trasfondo el argumento soteriológico desarrollado por los padres para conectar el ser de Cristo con la salvación en Cristo. Se pone de relieve a través de la interpretación y recepción primera de los mismos concilios, en que el dogma se subordina al kerygma. Con esto queremos indicar que el dogma apunta hacia una praxis que no le viene determinada por la política sino que es intrínseca a la fe, lo cual no quiere decir que esa praxis sea simplemente ajena e indiferente a la política y concretamente a la actitud ante el poder. Los padres de Nicea o de Calcedonia, que aclamaban a Constantino o a Marciano, no eran conscientes de que en esa sacralización del poder, personificado en el emperador cristiano, se ocultaba una fuente de conflictos que después habían de manifestarse. Pusieron un principio de independencia pero no supieron cuáles eran las consecuencias que habían de derivar de ese principio. La praxis concreta de la iglesia del imperio se las ocultaba.

En segundo lugar, hay también un principio de independencia frente al poder imperial en lo que podríamos llamar la conciencia de la autoridad de la verdad: la verdad, predicada y creída y transmitida por tradición en toda la iglesia, tiene una autoridad intrínseca y de ella procede la autoridad de los concilios y de los padres, en cuanto que de hecho reproducen esa verdadera fe.

Fundación Juan March

Los concilios deben estar libres de ser manipulados por el poder estatal. Así es como piensa Atanasio que debe ser un concilio, y por carecer de esta libertad descalifica al de Tiro; sin embargo, lo que él presenta es un ideal con el que no concuerda plenamente, lo fue la realidad del concilio de Nicea [3]. Lo mismo que en el punto anterior, podemos decir que había una conciencia de la «autarquía» de la iglesia y concretamente de los concilios, aunque esta conciencia estaba oscurecida por las atribuciones que se le reconocían al poder imperial.

En tercer lugar, contribuirá a esclarecer la relación entre dogma cristológico y crítica al poder captar el sentido global del proceso dogmático que va desde el concilio de Nicea hasta el tercero de Constantinopla, tres siglos y medio en los que las discusiones cristológicas ocupan el primer plano. Este proceso puede ser presentado como la búsqueda de un centro entre dos extremos, los que niegan o disminuyen o separan la humanidad o la divinidad. Sin embargo, quizás sea más exacto, atendiendo a la marcha general del pensamiento, valorarlo como una progresiva toma de conciencia de la realidad humana de Cristo.

En Nicea se afirma esta humanidad con la confesión de fe en la encarnación, explicitada como «hacerse hombre» y con la mención del padecimiento. Este era el escándalo arriano: no puede ser igual al Pantocrátor el que se ha mostrado tan humanamente impotente. El *homooúsios* de Nicea es, por tanto, la afirmación de que en Cristo se unen paradójicamente un poder como el del Padre con la impotencia humana del que estuvo sometido al sufrimiento. Sin embargo, es sabido que el mismo Atanasio no llegaba a sacar todas las consecuencia de la encarnación; el alma y, por tanto, la libertad humana de Jesús no desempeñaban ningún papel en la salvación.

El concilio de Calcedonia, que se entiende a sí mismo en continuidad con el de Nicea, refuerza la afirmación de la realidad humana del encarnado en términos paralelos a aquéllos con los que Nicea había confesado la realidad divina de Cristo; al «consubstancial al Padre» añade el «consubstancial a nosotros». Con este «nosotros» no designa abstractamente la naturaleza humana, sino concretamente nuestra existencia histórica. A pesar de que la forma de pensamiento de este concilio no sea la de un pensamiento histórico, significa sin embargo un paso adelante en la afirmación de la realidad histórica.

3. Cf. H.-J. Sieben, *Zur Entwicklung der Konzilsidee*: Th Ph 45 (1970) 355 s. 377 s. 382.

Fundación Juan March

El concilio tercero de Constantinopla completa la marcha del proceso. Su conexión con el de Calcedonia es evidente. Si en Calcedonia se afirmaba la naturaleza humana, ahora se saca como consecuencia que en el encarnado había una voluntad humana y una operación propia de esa voluntad. Aunque no se mencione expresamente, toda la cuestión giraba en torno a la libertad humana: ¿podía ser Cristo libre ante Dios, con el riesgo que esta libertad parece llevar consigo? Tendríamos como conclusión que el proceso dogmático cristológico viene a parar en la afirmación de una libertad humana, la de Cristo, a pesar del riesgo de toda libertad.

El *homooúsios* de Nicea introducía un principio de igualdad en contra de la rígida jerarquización arriana. Al final del proceso, en el Constantinopolitano III, se afirma una libertad humana ante Dios. La idea cristiana del poder transforma radicalmente la idea de poder. El sumo poder, el de Dios, crea y salvaguarda la libertad. Por tanto, hay aquí un principio para una crítica a un poder que tienda a imponerse coactivamente anulando la libertad. En la medida en que un poder político necesita de fuerza coactiva se aparta de ese prototipo divino de poder.

Decimos que en este proceso dogmático hay un principio para un distanciamiento crítico ante el poder político. Ciertamente este principio en la iglesia antigua en buena medida no fue operante; muchas veces vio en el poder del emperador cristiano el reflejo y la representación en la tierra del poder de Dios e interpretó al imperio como realización escatológica del reino de Dios. Pero hay que tener en cuenta que el dogma no lo era todo en la iglesia. Al mismo tiempo actuaba en ella la ideología imperial de un Eusebio de Cesarea. Y el mismo dogma sólo llegó a sacar consecuencias para la libertad al final del proceso en el siglo VII, y aun entonces sin tomar conciencia de las implicaciones que tenía en relación al poder estatal.

Falta además en el dogma el recuerdo de la concreción histórica de la libertad de Jesús ante los poderes de su tiempo. En el dogma no se glorifica al emperador ni al imperio, pero su gloria, no sometida suficientemente a un discernimiento de fe, condiciona a la iglesia, que hace el dogma, y la condiciona en el sentido de ocultarle aquella otra realidad tan distinta que fue el destino mortal de Jesús y su significado como crítica al poder. Faltaba recorrer el camino desde la libertad formal a la libertad liberada.

Finalmente, cuando se pierde de vista la raíz cristológica de la transformación radical del poder, la crítica al poder se reduce a defender el propio contra el ajeno, el eclesial contra el imperial.

Fundación Juan March

Esto históricamente llevará al enfrentamiento entre el cesaropapismo bizantino y la teocracia papal, con largas prolongaciones durante siglos. Cuando esto sucede, un modelo unívoco de poder se da por bueno. Y cuando posteriormente se luche por deshacer la confusión (dos espadas, trono y altar), seguirá operando la univocidad de los dos poderes, de las dos soberanías. Desde su raíz cristológica la crítica al poder tiene que pasar por la crítica al poder en la iglesia y juntamente a la estructura sociológica correspondiente a una determinada forma de poder. Habrá que preguntarse si la iglesia llegó a configurarse según el modelo sociológico del imperio romano.

En resumen, el proceso del dogma cristológico llega —después de siglos, entre dificultades y sin sacar las consecuencias concretas, pero por su dinamismo interior— a la afirmación de la libertad humana de Cristo. Esto nos muestra que cuando el supremo poder, el del Todopoderoso, se ejerce plenamente no anula la libertad humana sino que la salvaguarda. La distancia crítica frente al poder civil no consistirá en último término en acotarse un espacio adonde no llegue ese poder, sino en transformar el modelo de poder, eliminando lo coactivo en favor de la libertad. El Dios que se revela en Jesucristo no es, como el del monoteísmo político, ni el Dios que ejerce un poder más más o menos opresor, como el del monarca terreno, ni el Dios que reina pero no gobierna. En la referencia a la praxis salvífica y a la autoridad autárquica de la fe creída por toda la iglesia está indicado sucintamente hacia dónde se orienta el dogma de Cristo en su paso de la teoría a la praxis.

Fundación Juan March

LA MUERTE DE CRISTO COMO LIBERACION DE LA LEY, SEGUN PABLO

FEDERICO PASTOR

Conforme a algunos textos paulinos una de las liberaciones más claramente obradas por Cristo es la liberación de la ley. (cf. Gál 2, 4; 5, 1.13; Rom 8, 2). Tal liberación es llevada a cabo por la muerte de Cristo (Gál 2, 19-21; 3, 13; 4, 4-5; Rom 6, 1-14; 8, 3; 10, 7; 2 Cor 5, 21) y también por su resurrección, aunque esta segunda parte es afirmada de modo menos explícito (cf., por ejemplo, Rom 4, 25; 6, 4-10; 7, 4; 8, 10-11; 10, 7.9; 14, 9; 1 Cor 15, 56; Flp 3, 9-10; 2 Cor 5, 15).

Puede resultar interesante un nuevo acercamiento a este tema, sobre todo, en lo referente a la muerte de Cristo.

Pablo presenta a Cristo como sometido a la ley, igual que cualquier judío. Es miembro real del pueblo, que está bajo la economía de la ley. Pero este sometimiento no da razón de cómo Cristo libera de la ley. Más bien va, a primera vista, en sentido contrario.

Por otro lado, otro modo de someterse a la ley es aceptar las penas que la misma ley instituye para los transgresores. También en Cristo se da este modo de sometimiento (cf. Gál 3, 10.13).

Estos hechos parecen confirmar el valor y la vigencia de la ley. Pero Pablo dice que ya la misma muerte de Cristo, sometimiento máximo a las penas de la ley, libera de la misma ley (Gál 2, 19 en una de sus posibles interpretaciones [1]; Gál 3, 13; Rom 7, 4). Es decir, hay una paradoja que es interesante intentar explicar.

1. F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1974, 179-182.

Fundación Juan March

Hasta aquí el planteamiento rápido del problema.

Avancemos una hipótesis, un modesto intento de explicación que se añade a los varios ya propuestos, teniendo en cuenta la compleja teoría paulina de las relaciones entre pecado, muerte y ley.

El punto fundamental lo constituye el ya citado texto de Gál 3, 13, donde Pablo presenta la muerte de Cristo como maldición legal que nos saca de la misma maldición legal. La expresión del verso plantea problemas propios, pero prescindimos de muchos detalles del texto, accesorios desde nuestro punto de vista.

La afirmación paulina no depende de que la cita de Dt 21, 23, que aparece en el versículo, pruebe o no lo que Pablo pretende decir. La fuerza del texto parte de las palabras del Apóstol [2]. Pablo dice que Cristo fue hecho maldición *(katára)* al sufrir una muerte de cruz. Este substantivo abstracto, paralelo en el contenido fundamental al «hecho pecado» (nótese bien: «pecado» y no «pecador») de 2 Cor 5, 21, orienta al lector en el sentido de que Pablo no piensa en algo personal que afecta sólo a Cristo, sino en categorías universales que tienen que ver con la ley en general.

La doctrina paulina genérica es que la muerte es consecuencia del pecado (Rom 5, 12.17) y el pecado ha sido manifestado en sentido fuerte, imputado y aun fomentado, por la ley (Rom 5, 13.20; 7, 7-11), relaciones que se repiten en 1 Cor 15, 56. Por tanto no parece exagerado afirmar que la muerte es una de las consecuencias de la ley [3].

Esta es la situación de toda la humanidad fuera de Cristo. Todos están bajo la maldición de la ley (Gál 3, 10), porque no la guardan (cf. Gál 3, 10; 6, 13; Rom 1, 18-3, 20), están privados de la justicia y la gloria de Dios (Rom 3, 23), todos mueren porque todos pecan (Rom 5, 13).

Cristo se hace solidario por amor de esta situación. Nacido de mujer y colocado bajo la ley (Gál 4, 4), en la carne de pecado (Rom 8, 3-4), hecho él mismo pecado (2 Cor 5, 21), afronta el común destino humano de la muerte. La cual no es un mero acontecimiento natural, sino la *thánatos* consecuencia del pecado, de la ley y de la carne.

2. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen ^{4}1964, 38 (trad. cast., *La carta a los gálatas*, Salamanca 1975, 161).

3. K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin 1966, 177; D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Rome 1961, 153.

Fundación Juan March

Este aspecto interno de la muerte de Cristo se hace patente, porque su muerte sucede como maldición legal, tal como afirma el texto de Gálatas citado. En ello se pone de manifiesto el rechazo por parte de Cristo del régimen legal. Entra en conflicto con él, puesto que él mismo es maldito. La cuestión es preguntarse si hay algo más abajo del conflicto externo.

Pablo no dice que Cristo haya sido condenado a muerte por la ley, en cuyo caso la causalidad entre la ley y la muerte de Cristo es bien patente. Pero en la maldición legal de la crucifixión se puede leer algo relativamente cercano a esa condena. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, según Rom 8, 3, Dios juzga y condena el pecado en su Hijo, solidario con los pecadores, y que este pecado era lo imposible de la ley por la debilidad de la carne. Es decir, la ley misma aparece como el instrumento de la condena de Cristo en los planes de Dios.

Si esta afirmación puede aparecer como excesiva, conviene recordar la relación existente entre carne y ley en la teología paulina, dado que Cristo ha sido enviado en una carne de semejanza del pecado. La unión entre pecado y carne es suficientemente conocida en la concepción de Pablo (cf., por ejemplo, Rom 7, 18; 8, 6-8; Gál 5, 17-21). Pero es preciso añadir que la ley ejerce su dominio en el hombre, en tanto en cuanto éste se halla en la carne (Rom 7, 1). Ello es aplicable a los efectos negativos que tiene la ley, aunque buena en sí, sobre el hombre que está en la carne. Pero, ¿no puede también aplicarse a la maldición de la misma ley sobre Cristo, en tanto en cuanto él está en la carne de pecado? Cierto, las fuerzas de la ley se han unido para colgarlo del madero, en definitiva la ley lo puede matar, al menos momentáneamente, porque está en una condición semejante a la del hombre pecador y carnal, prevista por los planes de Dios. En este sentido empleábamos la expresión mencionada arriba.

Es una manera de subrayar el que Cristo afronta la situación totalmente *desde dentro*, hasta sus extremas consecuencias.

Pero ahí se agota el poder de la ley. Muerto Cristo, no puede más contra él o sobre él. Ya ha ejercido todo su poder destructor sobre el pecado en la carne.

Como tal muerte no es la última palabra, se ve que la ley ha quedado impotente en la etapa siguiente de la nueva vida, una vez que ya ha agotado su poder[4].

4. J. A. T. Robinson, *El cuerpo*. Estudio de teología paulina, Barcelona 1968, 62.

Fundación Juan March

Externamente la muerte de Cristo como maldición legal es un paralelo visible de cómo la ley, internamente, también conduce a la maldición y a la muerte por el pecado. Manifiesta la total oposición entre pecado y ley, por una parte, y Cristo y la fe por la otra. El mandato era bueno y la ley santa (Rom 7, 12). Pero su efecto fáctico de fomentar el pecado, debido a la naturaleza carnal del sometido a la ley, la une a este pecado. Por tanto Cristo se opone a ella. Señal de esa oposición es el asumir una maldición de la economía legal.

Además la ley conducía a la muerte. La muerte suprema es la de aquél que, sin pecado personal y, cumpliendo la ley, participa por solidaridad de la muerte del hombre y manifiesta así la auténtica condición bajo el régimen legal [5].

Cristo libera de la maldición, porque en el conflicto planteado sólo puede suceder que el Hijo de Dios destruya el pecado y libere al hombre de él, así como de la ley que estaba unida prácticamente al pecado. Cristo libera de la ley en cuanto ésta se encuentra unida al pecado y a la autosuficiencia humana y de la carne.

En la vertiente de aceptación subjetiva de estos hechos se puede decir que Cristo libera de la maldición legal al revelar al creyente que la situación legal no conduce a nada bueno. Revela su incapacidad de dar la vida y su capacidad de producir la muerte. Por tanto, no se ha de seguir en ella, sino estar libre de la misma. Esto es una conclusión que se impone a quienes han aceptado a Cristo y creen, a partir de la resurrección, que él es el Hijo de Dios. El valor pedagógico y revelatorio de su muerte es grande.

Se puede explicitar más aún este valor del modo siguiente [6]: Cristo incurre en una maldición legal voluntariamente, porque voluntaria ha sido su solidaridad con los pecadores. Se coloca en la peor situación respecto a la ley, aceptando una excomunión legal. Esto significa que para él existen valores superiores a la mera economía legal, que esa legalidad antigua no es algo a lo que haya que subordinarlo todo.

Esta actitud es un modelo y enseñanza para quienes aceptan la misión revelatoria de Cristo. La ley tiene fuerza, puesto que es capaz de castigar. Pero Cristo, que podría substraerse a ese castigo personalmente, lo sufre. Con otras palabras, él da más

5. Podría hablarse de la paradoja máxima: como no se ha dado un perfecto cumplimiento de la ley hasta Cristo, tampoco ha aparecido el total poder destructor de la ley. Pero es exagerado. Porque este poder viene no de la misma ley, sino de las transgresiones.

6. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Oxford 1964, 84.

Fundación Juan March

importancia a la solidaridad con los pecadores que a la ley. A esas cosas también el creyente ha de conceder más valor e importancia (cf. 1 Cor 9, 19-23). En este sentido hay que afirmar que Cristo deroga la ley o libera de ella. Se pone en otro plano. La comunión con la ley es rechazada por él[7]. Los creyentes pueden y deben prescindir de esa comunión, pues Cristo, con su actitud y realidad ha eliminado la significación de la ley como elemento salvador decisivo. Así ha sido su propia actitud frente a la ley y lo es para todos los que están unidos con él y, además, lo aceptan como modelo.

A partir de estas reflexiones se podrían, quizás, distinguir las expresiones paulinas. En efecto, el Apóstol no dice que Cristo destruya o condene la ley, sino que es su fin (Rom 10, 4); dice también que él libera de la situación legal. Pero, en cambio, habla claramente de la destrucción del pecado (Rom 8, 3). Es una distinción que corresponde a su visión de que la ley no se identifica con el pecado, sino que es santa y buena en sí. Pero provisional y con misión vinculada al pecado.

Después de lo dicho, sin embargo, es preciso reconocer que la paradoja que pretendíamos resolver sobre la muerte de Cristo como liberadora de la ley no obtiene total respuesta mientras no se considera su resurrección.

Con sólo la muerte el proceso queda anclado en lo negativo. Permanecería el valor ejemplar indicado sobre el conflicto entre Cristo y la ley, patentizada la oposición entre ambos, pero no habría un elemento determinante, tanto para Cristo mismo, como para nosotros, sobre la definitiva victoria. Es más, la muerte de Cristo puede ser considerada por Pablo en el modo indicado, porque él tiene ante los ojos el término final del proceso y la considera desde la mañana de pascua.

El proceso liberador comprende, según Pablo, muerte y resurrección. La primera manifiesta la capacidad mortífera de la ley; la segunda, la potencia vivificadora de Cristo y de la fe en él.

Por la resurrección, Cristo obtiene una vida definitiva más allá de la muerte y del pecado, así como de la ley, que ya ha ejercido sobre él toda su capacidad destructora, pero que no logra someterlo definitivamente. No se trata de una mera recuperación de la vida previa, sino de la exaltación de Cristo para siempre (cf. 1 Cor 15, 56-57; Rom 6, 1-11; 7, 1.4-6; Flp 2, 9). Cristo había roto toda relación con la ley en su muerte y vive ahora una vida nueva más allá de esa relación.

7. D. M. Stanley, *o. c.*, 151.

Fundación Juan March

La unión del hombre con Cristo lo coloca en el mismo estado de vida nueva que él posee. Crea en él la misma realidad, creando las condiciones objetivas de posibilidad para que los hombres obtengan su participación en la vida nueva. Del mismo modo que Cristo ha participado del destino humano, hace posible que el hombre, solidario con él, participe también de su propio destino exaltado. Lo cual puede señalarse, con otros términos, como liberación de la ley.

Fundación Juan March

MUERTE Y LIBERACION EN EL DIALOGO MARXISMO-CRISTIANISMO

JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA

1. En el horizonte de la soteriología la cuestión *muerte* dista mucho de ser una más entre otras. La fe cristiana ha nacido en el alba del día de la resurrección y el evangelio anuncia la victoria sobre la muerte de Cristo resucitado. Pablo dirá que la fe se sostiene o cae con la acogida o la repulsa de este anuncio. Por otra parte, se ha hecho notar (Pannenberg, Duquoc) que la ambigüedad que gravitara sobre la vida y la muerte de Jesús sólo se despeja a la luz de su resurrección, que convalida retrospectivamente sus pretensiones inauditas y le da la razón en el conflicto que lo enfrentaba con las autoridades político-religiosas de su tiempo. Jesús es proclamado Cristo, salvador, liberador, porque y desde que él mismo ha sido liberado de la más dura y extrema esclavitud; porque y desde que Dios lo ha rescatado del imperio de la alienación pura, que es la muerte.

Muerte y resurrección son, pues, categorías cardinales en el discurso cristiano sobre la salvación, en la promesa evangélica de liberación integral. Y ello es así no por una contingencia histórica, sino porque no puede ser de otro modo. La muerte, en efecto, es la crisis radical del hombre, puesto que ella acaba con todo lo que constituye a éste: la unidad espíritu-materia, la socialidad, la mundanidad. Ante ella queda en suspenso la presunta índole única, irrepetible, insustituible del yo humano, su innata propensión a considerarse valor absoluto, su *personalidad.* La muerte es sentida como un destino trágico porque el hombre se siente a sí mismo como algo más que simple numeral de la especie y no se resigna a ser una pieza recambiable en la mecánica cósmica o en las estadísticas socio-demográficas. Toda promesa de salvación dirigida a un ser así constituido ha de contener, para hacerse

Fundación Juan March

creíble, un antídoto contra la muerte. De lo contrario cabría preguntarse cuál es el sujeto digno de salvación: ¿la historia, el mundo, la humanidad, pero no el hombre concreto en su singularidad? Si el hombre es, a la vez y esencialmente, ser mundano, ser social y ser personal, la salvación deberá abarcarle en esa triple dimensión: habrá de ser salvación del mundo y de la sociedad, mas también de la subjetividad personal. La muerte entraña la amenaza de convertir al hombre en «botín de los supervivientes» (Sartre), desmiente su pretensión de absolutez y corrobora drásticamente su contingencia; es, como se apuntaba antes, la extrema alienación; ningún proyecto liberador puede pasar de largo ante ella sin desvirtuarse.

Todo esto es demasiado obvio (al menos desde un punto de vista cristiano) para que necesitemos demorarnos más en ello. Quizá no sea tan obvio otro aspecto de la cuestión, que es con todo, cristianamente hablando, su reverso. La muerte es, decíamos, la crisis radical del hombre. Pero es también la crisis radical de Dios. Cuando estalla en Israel el problema de la retribución, a raíz de la feroz protesta de Job y Qohelet contra la tesis tradicional (protesta que pulveriza la teodicea clásica, pero que no ofrece solución de recambio), la angustia que el pensamiento de la muerte provoca en el israelita piadoso no versa únicamente acerca de su muerte personal, sino (y acaso sobre todo) acerca de la propia noción de Dios. Pues Yahvé se ha revelado como amor constante y fidelidad inconmovible. Ahora bien: todo amor auténtico conlleva una promesa de perennidad. «Decirle a alguien: yo te amo, es decirle: tú no morirás» (Marcel). De ahí que el salmista exclame: «no dejarás a tu amigo ver la fosa». El amor de Dios ha de ser más fuerte que todo, más fuerte incluso que la muerte. De otro modo, o Dios no es amor o Dios no es Dios, puesto que la muerte puede más que él. Así pues, el misterio de la muerte comienza a iluminarse desde la vivencia *actual* de una relación interpersonal, que otorga a la vida una densidad y plenitud tales que quien la vive presiente su absoluta incondicionalidad. La pregunta por la muerte se emplaza en el ámbito del diálogo Dios-hombre: ¿sería Yahvé fiel hasta el fondo, como el israelita piadoso lo es con él, si tolerase a la muerte quebrar el diálogo? El último paso en este atormentado proceso de búsqueda, la fe en la resurrección, no se dará tampoco en el gabinete de los eruditos sino en la reflexión popular (cf. 2 Mac cc. 7 y 12) sobre un hecho de vida (la persecución de Antíoco Epífanes) que lleva a su clímax el dilema de la fidelidad mutua: la del mártir para con Dios y la de Dios para con el mártir.

Fundación Juan March

En suma: la causa del hombre, como la de Jesús, parece perdida en su muerte, descalificación global de la propia identidad y de todas sus pretensiones; bajo este aspecto, la muerte del hombre se erige también como interpelación a la identidad de Dios. La respuesta a tal interpelación ratifica tanto la identidad divina (Dios es amor) como la humana (el hombre es persona-valor absoluto).

2. Que la cuestión *muerte* sea un problema cardinal para cualquier ensayo de interpretación del fenómeno humano, y *a fortiori* para todo proyecto de liberación integral, no ha sido siempre reconocido por el marxismo. En la copiosa obra de Marx se contiene tan sólo una única frase al respecto; con otra frase en Engels se liquida la aportación al tema en los fundadores del marxismo. Justificar tan palmaria exigüidad nos desplazaría al centro mismo de la borrascosa discusión (aún en curso) sobre el humanismo o antihumanismo marxiano. En todo caso, es un hecho que Marx y Engels, y con ellos la primera generación marxista, profesaron una suerte de «escatologismo consecuente» (confianza en una rápida implantación de su modelo de sociedad) que, al igual que ocurriera con la primera generación cristiana, propiciaba el desentendimiento de nuestro problema; en ambos casos el *pathos* mesiánico ha funcionado, consciente o inconscientemente, como *alibi* recusador de dicho problema.

El marxismo ortodoxo se ha venido ajustando, en líneas generales, a esta tónica minimizadora. «La muerte no es un problema en la perspectiva marxista» (M. Caveing); «la muerte es para nosotros (los marxistas) un hecho bruto... No es un problema con consistencia filosófica» (G. Mury). Pero la muerte está ahí y «sus fauces engullen toda teleología» (Bloch); tratar de soslayarla indefinidamente conduce a situaciones tan pintorescas como la que recoge Koestler en su autobiografía: «En un congreso de escritores celebrado en Moscú, después de haber escuchado numerosos discursos en los que se prometía la felicidad universal en un nuevo mundo, André Malraux preguntó de pronto: ¿y qué hay de los niños arrollados por tranvías? Se produjo un penoso silencio. Luego alguien dijo, en medio de la aprobación general: en un sistema de transportes perfecto no habrá accidentes».

A partir del proceso de desestalinización y con el nacimiento de un marxismo humanista, tachado de heterodoxo o «revisionista» desde el sistema, se asiste a una notable mutación de perspectivas. En realidad era inevitable que la «corriente cálida» del

Fundación Juan March

marxismo (como reza la expresión de Bloch) aceptase el reto que la muerte implica para toda antropología coherente, hiciese saltar el deplorable simplismo de los esquemas habituales y explorase nuevas vías de acceso a un problema que no se deja reducir a mera biología. Estas vías son transitadas hoy por un buen número de pensadores marxistas independientes: Lefèbvre, Machoveč, Kolakovsky, Schaff, Garaudy... Pero sobre todo, dada la notoriedad que ha alcanzado y el influjo que ha ejercido en la filosofía y teología de los últimos años, es obligado detenerse en el nombre señero de Ernst Bloch, cuya reflexión sobre la muerte es, además la más extensa y original contribución al tema desde los supuestos marxistas.

Al margen de alusiones circunstanciales, Bloch aborda el problema ya en su primera obra *(Geist der Utopie)* y le dedica en *Das Prinzip Hoffnung* un denso capítulo de casi cien páginas, cuyas ideas principales se recogen sintéticamente en uno de sus últimos libros, *Atheismus im Christentum.* Los motivos de esta prolongada meditación sobre la muerte son claros: impedir que su vigor letal arruine el proyecto utópico del *mundo-patria* y aborte la génesis del *homo absconditus.* Siendo ella, en cuanto antiutopía por excelencia, agresión permanente (e inmanente al proceso de devenir) contra el *principio esperanza,* es preciso dar con una neutralización de su amenaza que sostenga la posibilidad de un *Summum Bonum* postrero, perpetuamente estable y a salvo, clave de arco de la inteligibilidad de lo real.

A falta de un estudio detenido de la tanatología blochiana (estudio que pienso poder ofrecer en breve), podría esquematizarse su contenido (con las reservas propias de toda simplificación) en los puntos siguientes:

a) La muerte plantea a una filosofía de la esperanza *dos problemas:* el problema psicológico (cómo contrarrestar la angustia de la muerte, dónde encontrar el valor para morir), singularmente grave, pues la terribilidad de la muerte opera retroactivamente —así lo prueba la cita que Bloch hace de las cínicas reflexiones de Ssanin, el héroe de una novela de Artzibaschew— paralizando al agente del proceso de devenir; el problema ontológico (cómo salvar el término del proceso de la caducidad inherente al proceso mismo; dónde hallar, si existe, «la hierba contra la muerte»).

b) *Problema psicológico:* en el estadio actual de la historia, la figura del mártir rojo muestra que el terror a la muerte es superable en la praxis concreta de la acción revolucionaria. Clausurado el período fundacional de la sociedad comunista, el pro-

Fundación Juan March

blema, en vez de paliarse, se recrudecerá. Un mundo en orden será más sensible a «las indignidades de la existencia», entre las que descuella la muerte. A esas alturas, el problema psicológico sólo se solventará con la solución del problema ontológico.

c) *Problema ontológico:* la postura actual de Bloch (abandonada la sorprendente opción transmigracionista de *Geist der Utopie*, de la que empero se adivinan aún algunos rasgos de *Das Prinzip)* se desarrolla en dos motivos que, a nivel de lectura cursiva, no se presentan nítidamente distinguidos, sino imbricados como el doble tema de un denso contrapunto: el fríamente científico (la dialéctica muerte-inmortalidad es un problema objetivamente abierto; hoy por hoy no hay razones para despejar apodícticamente la disyunción) y el cálidamente utópico *(exterritorialidad:* inaccesibilidad del núcleo del ser a la muerte).

No es posible ni necesario ahora comentar críticamente este esquema. A nuestro objeto basta levantar acta de la presencia en el pensamiento marxista actual de un planteamiento riguroso de la cuestión *muerte* como atañedora a la médula del problema de la salvación. Igualmente significativa es la insistencia con que Bloch postula para el hombre auténtico la exigencia de un *non omnis confundar* y la esperanza del paulino *absorpta est mors in victoria.* Tan espectacular giro de la tanatología marxista abre para el diálogo marxismo-cristianismo un espacio nuevo, cerrado hasta ahora por la crónica alergia de una de las partes a ver en la muerte algo más que *un fait brut* irrelevante. Con vistas a ese diálogo, conviene apuntar las limitaciones e insuficiencias —sospechables o ya constatables— en que pueden incurrir uno y otro interlocutor. A título de sugerencia señalo algunas.

3. Del lado cristiano es menester precaverse, ante todo, de la pretensión de poseer soluciones evidentes. La tesis de la inmortalidad del alma constituyó durante mucho tiempo para la teología una tentación irresistible, y se ofreció como verdad racionalmente demostrable. Ahora bien, la respuesta cristiana al interrogante de la muerte no es la inmortalidad del alma, sino la resurrección de los muertos. Lo que significa que el cristiano no maneja aquí la evidencia del silogismo constringente, sino que se mueve en la arriesgada oscuridad de la fe; en este punto se tiene la impresión de que la esperanza fue desplazada por la ciencia, cuando en verdad la *docta spes* queda irreparablemente erosionada, si no va acompañada de una *docta ignorantia.*

En segundo lugar, deberá obviarse el mitologismo evasionista, tan lúcidamente denunciado por Feuerbach, que escamotea las

Fundación Juan March

dimensiones antropológicas del tema para entregarlo intacto a la llamada «escatología individual». Fundamentalmente la muerte no es un problema del «más allá», sino del más acá; es urgente recuperar el talante con que los autores bíblicos lo encararon y su sagaz intuición de que sólo a partir de una experiencia actual, histórica, del amor de Dios es legítima y verosímil frente a la muerte la extrapolación metahistórica de la fe en la resurrección.

Por último, es preciso cribar cuidadosamente todo lo que suena a individualismo exasperado, irreal por antihistórico y antisocial, pero sobre todo deformador del carácter corporativo, comunitario, que distingue a la fe bíblica en la resurrección. No ya por razones tácticas, sino por estricta fidelidad al mensaje, la resurrección ha de proclamarse cual desenlace de la promesa utópica de justicia para todos, de libertad para todos y de todas las alienaciones. En efecto, sólo habrá justicia para todos si la muerte es vencida por todos. Al mártir rojo no se le hace justicia con coronas de flores y minutos de silencio; o hay victoria sobre la muerte o no hay victoria sobre la injusticia. Ofrecer justicia a *una parte* de la humanidad es la canonización de la injusticia, la resignación de su fatal parcialidad. O hay justicia *para todos* o no hay justicia *ni tiene por qué haberla.*

De igual modo: únicamente habrá auténtica libertad allí donde el hombre es liberado del temor y de la esclavitud de la muerte. La supresión de *todas* las alienaciones será una promesa falaz mientras subsista la más brutal, cruel y radical: aquélla por la que el hombre es totalmente expropiado de su ser y su haber para convertirse en despojo de quienes le entierran. Puesto que un *status* de opresión reposa en última instancia sobre la amenaza de muerte, el proceso de liberación comienza sólo cuando se ha vencido a la muerte (Moltmann). Justamente eso es lo que ha acontecido en el caso de Jesús, supremamente libre desde su libertad frente a la muerte, nacida de su esperanza en la resurrección, que lo transfiere de la condición de siervo a la de señor. En esta perspectiva, el binomio *resurrección-insurrección* (Belo) contiene a despecho de su utilización unilateral, una intuición sugestiva, que Garaudy formula penetrantemente: «todo acto liberador im, plica el postulado de la resurrección», esto es, «la exigencia de una vida con sentido *para todos*».

Por su parte, el marxismo habría de matizar, en primer término, la siempre fácil homologación automática de utopía y mitología; Bloch muestra que una «utopía concreta» no tiene nada de utopismo o mitologismo. El ingrediente base de todo pensamiento utópico —del que no puede prescindir, paradójicamente, cualquier

Fundación Juan March

prognosis *realista* de un futuro auténticamente humano— es la esperanza. Y la esperanza digna de su nombre ha de ser *spes contra spem*, al igual que la utopía ha de ser utopía contra la antiutopía absoluta (contra la muerte). ¿En dónde, con más razón, puede el hombre ejercer su temple de esperante sino ante la muerte? ¿Por qué dimitir de este su oficio cabalmente ante aquello que demanda la mayor dosis de esperanza utópica? Por lo demás, la acusación de mitologismo es un arma de dos filos; el hombre de la calle no necesita menos optimismo para creer hoy en «la patria de la identidad» que para confesar la resurrección de los muertos, y ambas propuestas son igualmente inverificables a nivel empírico. De forma semejante, debería manejarse con cautela (y, para decirlo todo, con mayor coherencia) la repulsa de un «más allá»; todo proyecto de salvación integral será para quien lo hace y lo acoge *algo más allá de su propia existencia*, literalmente *fuera de* su alcance, importando poco, en resumidas cuentas, que ese *fuera de* se mida cronológicamente o topográficamente. Si el cristiano desmitifica convenientemente su esperanza y el marxista deja de achacarle convicciones infantiles, probablemente se encontrarán ambos más cerca de lo que sospechaban, al dialogar sobre el futuro.

No es lícito, en segundo lugar, degradar la preocupación por la muerte a una manifestación de individualismo egocéntrico. Personalismo e individualismo tampoco son homologables. Lo que apremia a la antropología teológica cuando reflexiona sobre la muerte es determinar si la causa suprema de la empresa humana es o no cada hombre, todo hombre, por el mero hecho de serlo; si en puridad «el hombre es el ser supremo para el hombre» (Marx). Pues en ese caso su morir para quedar muerto representa «un absoluto sinsentido que condena a la ambigüedad todo cuanto hacemos», «la pérdida de un valor irrepetible», «el fin de un mundo determinado» (Schaff). El cortés reproche de Sartre a Garaudy («nosotros nos ocupamos de los hombres y me temo que ustedes los hayan olvidado un poco») marca la distancia que media entre individualismo y personalismo, entre subjetivismo y subjetividad, distancia de la que los marxistas (Garaudy entre ellos) comienzan felizmente a percatarse.

El marximo, en fin, deberá ser consciente de que la simple aceptación de una victoria sobre la muerte no resuelve nada mientras no se dé un contenido a la existencia liberada de la necesidad de morir. La perspectiva terrorífica de una vida temporalmente interminable ha sido descrita con inolvidable eficacia por S. de Beauvoir *(Tous les hommes sont mortels)*. Admitir la victoria

Fundación Juan March

sobre la muerte conlleva la admisión de un salto ontológico cualitativo o, con otras palabras, el reconocimiento de la trascendencia. Una trascendencia de orden superior a la que, hasta el momento, afirman Garaudy («el otro, los otros, he ahí mi trascendencia») y Bloch («trascender sin trascendencia»).

El misterio de la muerte, en resumen, es el misterio de la persona en su dimensión última, y el misterio de la persona es el misterio de una trascendencia cuya insospechada cercanía nos ha sido revelada en la muerte y resurrección de uno de nosotros: Jesús de Nazaret. Si el marxista explora lealmente las «tendencias y latencias» de sus propias premisas, estimulado por esta «buena noticia» cristiana, será más hacedera la esperanza común en la liberación del hombre.

Fundación Juan March

MATEO 25, 31-46: CRISTOLOGIA Y LIBERACION

XABIER PIKAZA

Mt 25, 31-46 es uno de los textos más complejos e importantes del nuevo testamento. Literariamente ofrece elementos de parábola, alegoría, juicio moral y visión apocalíptica [1]. En una perspectiva cristológica presenta los títulos de Hijo del hombre, Señor, Rey, Pastor y la referencia a Hijo de Dios [2]. Su mensaje teológico es central para Mateo: muestra el juicio de Dios (bendición o maldición) y alude al sentido (éxito o fracaso) de la vida de los hombres.

Su problemática es inmensa. Problemático es su origen: ¿judaísmo, Jesús, iglesia primitiva, Mateo? [3]. Varios los posibles presupuestos de lectura: en ambiente eclesial se entenderá su mensaje como palabra dirigida a los cristianos [4]; en trasfondo liberal se interpretará como moral para la humanidad [5]; en la lucha por la liberación se tomará como palabra de incidencia socio-política [6].

1. El mejor análisis morfohistórico del tema en J. A. T. Robinson, *The «Parable» of the Sheep and the Goats*, en *Twelve New Testament Studies*, London 1965, 76-93.

2. Para el estudio cristológico de Mt cf. J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, London 1976, 40 ss.

3. Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich 1956, 85-86; I. Broer, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker*. Auslegung von Mt 25, 31-46: Bibel und Leben 11 (1970) 273-295.

4. Analiza extensamente la interpretación eclesial del texto W. Brandt, *Die geringsten Brüder*. Aus dem Gespräch der Kirche mit Matthäus 25, 31-46: Jahrb. der Th. Schule Bethel 8 (1937) 1-28. Entre los que defienden una visión eclesial del texto debemos citar M. J. Lagrange, *Saint Matthieu*, Paris 1923, 485 ss; R. Maddox, *Who are the «Sheep» and the «Goats»?*: Austral. Bibl. Review 13 (1965) 19-29.

5. Es típica la postura de H. J. Holtzmann, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament*: I. *Die Synoptiker*, Tübingen 1901, 288.

6. Es modélica en este contexto la postura de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* Salamanca ^{7}1975, 254-265.

Fundación Juan March

Desde un punto de vista litarario, debemos añadir: ¿qué significa *pánta tà éthnē* (25, 32) y quiénes son los *adelphoí elákhistoi* de Jesús?

A pesar de esas dificultades pensamos que un planteamiento correcto de este texto nos ayuda a comprender el mensaje cristológico-liberador del nuevo testamento. Para ello: es necesario situar el pasaje en su contexto (Israel, Jesús, iglesia, Mt); se debe analizar el texto de manera multidimensional, en el plano terminológico, morfohistórico y redaccional[7]. Respondiendo a esas exigencias, nuestra comunicación incluye los siguientes apartados: 1) trasfondo religioso; 2) mensaje de Jesús; 3) interpretación eclesial; 4) redacción de Mt; 5) discusión terminológica; 6) conclusión teológica.

1. *Trasfondo religioso*

Mt 25, 31-46 refleja un esquema religioso universal: a) ofrece una revelación de Dios en su doble dimensión de gracia salvadora y exigencia de respuesta; b) muestra el sentido del hombre: está fundado en Dios, de Dios recibe el valor de su actuación (o de su vida), en Dios culmina su verdad (juicio). Si afinamos nuestro análisis descubriremos que ese esquema religioso es israelita, con sus elementos de alianza, apocalíptica y de obrar en favor del que está necesitado.

Hay al fondo una estructura de pacto, en su doble expresión de asistencia *(soy vuestro Dios*, estoy en los pequeños de Mt 25, 40) y de exigencia *(seréis mi pueblo*, tenéis que amar a los pequeños del mismo Mt 25, 40). Como en los pactos más antiguos de Israel, el encuentro teológico está mediado a través de la justicia interhumana. También es propia de la alianza la nota conclusiva de bendición y maldición de Dios sobre los hombres (25, 34-41)[8].

7. Por no valorar suficientemente la novedad del contexto cristiano y la ruptura que el mensaje de Jesús supone frente al mundo anterior nos parecen deficientes posturas como las de J. R. Michaels, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles*. A Study of Matthew 25, 31-46: JBL 84 (1965) 27-37; L. Cope, *Matthew 25, 31-46: The Sheep and the Goats Reinterpreted*: Nov Test. 11 (1969) 32-44; J.-C. Ingelaere, *La «Parabole» du Jugement dernier (Matthieu 25, 31-46)*: Rev. Hist. Phil. Rel. 50 (1970) 23-60. Por el contrario, la mayor parte de los comentarios a Mt son limitados por no profundizar lo suficiente en el problema terminológico que implica nuestro texto.

8. Para los elementos de la alianza en Israel cf. K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen 1960, 20 ss.

Fundación Juan March

Sobre ese fondo de pacto, nuestro texto responde al universalismo apocalíptico: la experiencia religiosa de Israel viene a ser definitiva; el juicio afecta a toda la humanidad. Es la historia humana en su conjunto la que accede al tribunal de Dios y rinde allí sus cuentas [9]. De un modo peculiar responden al contexto de Israel las obras de misericordia que pide Mt 25, 31-46; son las obras normales de la ética religiosa del judaísmo tardío; normal el hecho de pensar que se agrada e imita a Dios cuando se cumplen [10].

A modo de conclusión podemos afirmar: Mt 25, 31-46, con su trasfondo teológico y su exigencia de actuación, se sitúa en el contexto religioso de Israel; sin embargo, es excesivo el suponer que se pudiera tratar de un texto israelita [11]: es diferente la visión de Jesús como Hijo del hombre y su identificación con los pequeños; para entender esos datos debemos pasar al contexto cristiano.

2. *El mensaje de Jesús*

Sin negar su prehistoria israelita, nuestro texto debe interpretarse sobre el fondo del mensaje de Jesús. Sólo así se entiende el sentido del juicio, su valor teológico y su función cristológica. Veamos.

Situándose en línea apocalíptica, Jesús anuncia un juicio absolutamente universal: incluye a grandes y pequeños, buenos y malos, judíos y gentiles. Pero en contra de la apocalíptica, que decide de antemano la condena para el mundo pecador, el juicio de Jesús comienza siendo gracia y sólo después es exigencia. *Es gracia* porque el reino ofrece perdón y vida a los pobres, pecadores, marginados y perdidos de la tierra: la revelación de Dios es como un triunfo del amor creador y transformante. Sólo después, *el juicio es exigencia:* por la gracia de Dios ya recibida el

9. Sobre la concepción unitaria de la historia que se logra forjar en la apocalíptica cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1971, 212 ss.

10. Para el trasfondo religioso y judío de las obras de Mt 25, 31-46, cf. A. Wikenhauser, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31-46*: BZ 20 (1932) 366-377. Una valoración teológica más concreta en M. Avanzo, *El compromiso con el necesitado en el judaísmo y en el evangelio*: Revista Bíblica 35 (1973) 23-41.

11. En contra de K. Kaufmann, *Jewish Enc.* III, 669, que interpreta el juicio de Mt 25, 31-46 como lectura midráshica del salmo 118.

Fundación Juan March

hombre debe convertirse en gracia para los otros; con Dios y desde Dios hay que amar a los pequeños, pecadores y perdidos [12].

En el juicio del reino se autoexpresa el mismo Dios. Dios se desvela en el mensaje de Jesús como el que ama a los pequeños, busca a los perdidos, se complace en el perdón e intenta transformar las condiciones viejas de la tierra. Pudiéramos afirmar que Dios se identifica con los pequeños, sufre con ellos y por eso les ofrece salvación y quiere que los hombres les ayuden [13].

El mensaje y vida de Jesús está integrado en una revelación de Dios: se ha hecho pequeño con los pequeños, comparte la humildad, persecución, muerte del mundo; pero al mismo tiempo ayuda a los pequeños: les ofrece un mensaje de esperanza, les promete el reino y los libera poderosamente en el camino (los cura, anima, exige, salva) [14].

A modo de conclusión podemos afirmar: a) Mt 25, 31-46 refleja la novedad salvadora del mensaje de Jesús: por eso no se puede descartar la posibilidad de que sea un texto propio de la historia de Jesús, siempre que el original aluda a Dios donde ahora dice Hijo del hombre (25, 31) [15]; b) pensamos, sin embargo, que aunque todos los elementos básicos del texto se encuentren en el mensaje de Jesús su formulación concreta (unitaria) y su aplicación cristológica depende de la iglesia primitiva y de Mt; así se explica mejor lo que ahora sigue.

12. Ha destacado la gracia y exigencia (puedo y debo) del mensaje de Jesús H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975,

13. Para un estudio de la novedad del Dios de Jesús (que perdona y ama a los pequeños) sobre el Dios del judaísmo cf. K. Holl, *Urchristentu mund Religionsgeschichte*, Berlin 1924, 1-12.

14. Valoración del sentido de Jesús en función de los marginados en J. I. González Faus, *La humanidad nueva: ensayo de cristología* I, Madrid 1974, 87 ss.

15. Para toda la exposición anterior hemos tenido en cuenta el trabajo de U. Wilckens, *Gottes Geringste Brüder - zu Mt 25, 31-46*, en *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, 263-283. Según Wilckens, *o. c.*, 379, en toda la historia de la tradición cristiana no hay un lugar más apropiado para entender el mensaje de Mt 25, 31-46 que la palabra histórica de Jesús sobre el perdón y amor de Dios, que se identifica con los pequeños y les ayuda. Para T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1964, la originalidad de nuestro texto es tal que sólo puede atribuirse a Jesús dentro del mundo del nuevo testamento (p. 249).

Fundación Juan March

3. *Interpretación eclesial*

Respondiendo a la exigencia más profunda del mensaje de Jesús, Mt 25, 31-46 lleva las señales de una cuidadosa reelaboración eclesial; así lo muestra la expresión cristológica del juicio, la unión de cristología y moral y la dualidad de funciones del Hijo del hombre.

En un trabajo clásico Käsemann ha estudiado el sentido eclesial de las *Sätze heiligen Rechtes:* quienes confiesen a Jesús en el mundo serán confesados (defendidos, salvados) por el Hijo del hombre en el juicio (Lc 12, 8-9; Mc 8, 38) [16]. Así se han integrado historia humana y escatología, seguimiento de Jesús y salvación definitiva. Evidentemente, Mt 25, 31-46 responde a la exigencia y al contexto de ese antiguo derecho de la iglesia.

El problema ha sido concretar la «confesión de Jesús». Muy pronto se ha visto que no basta con reconocerse como discípulo suyo en contexto judicial sino que es necesario «cumplir su mensaje», especialmente en la exigencia del amor a los pequeños. La confesión cristológica (aceptación del Señor pascual, fe) se ha venido a expresar en una mediación moral (cumplimiento de la palabra de Jesús, amor a los pequeños). Así lo presupone claramente nuestro texto.

En esta perspectiva se entiende la dualidad del Hijo de hombre. Tuvo en su historia «poder sobre la tierra» (cf. Mc 2, 10; 2, 28), pero ahora su función concreta es doble: a) por un lado, continuando en la línea de las predicciones de la pasión (Mc 9, 31; 10, 33), Hijo del hombre es el que sufre en los pequeños, tiene sed, está desnudo y muere (Mt 25, 31.40). b) Por otro, en la línea de toda la expectación apocalíptica (Mc 13, 26; 14, 62), es el juez, Señor divino que vendrá a realizar la obra de Dios sobre la tierra (25, 31). Nuestro texto supone la elaboración eclesial de esos elementos, que se han integrado formando visión unitaria [17].

Por eso pensamos que Mt 25, 31-46 es producto de una elaboración cristológica de la iglesia primitiva. Sin embargo, sus elementos concretos no se entienden sólo a partir de ese contexto general; para situarlos mejor debemos llegar a la redacción de Mt.

16. Cf. *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*: NTS 1 (1954-1955) 248-260.

17. Sobre el Hijo del hombre, X. Pikaza, *Los orígenes de Jesús*, Salamanca 1976, 181-190, donde discutimos las diversas posiciones sobre el tema. Para una visión de los dos aspectos de Jesús a que aludimos, aplicados a Mt 25, 31-46, cf. G. Gross, *Die «geringsten Brüder» Jesu in Mt 25, 31-46 in Auseinandersetzung mit der neueren Exegese*: Bibel und Leben 5 (1964) 172-180.

Fundación Juan March

4. *Redacción de Mt*

Mt 25, 31-46 se inserta dentro de un evangelio poderosamente influido por las estructuras del pacto. En el fondo de Mt se halla la tradición israelita del Dt, pasada a través del tamiz apocalíptico y reestructurada a partir de la vida y mensaje de Jesús. Sus momentos principales son los tres siguientes: a) establecimiento del pacto (con preámbulo, prehistoria, declaración fundamental, declaraciones particulares y bendición) en 28, 16-20 [18]; b) ley del pacto, expresada como gracia de Dios y exigencia para el hombre en Mt 5-7; c) cumplimiento definitivo del pacto, situado en trasfondo apocalíptico, con la bendición y maldición finales, en 25, 31-46 [19].

En esa estructura se entienden los elementos primordiales de nuestro texto: el «estoy con vosotros» (gracia) y el «seréis mi pueblo» (exigencia). El *estoy con vosotros* de Yahvé se ha traducido en la presencia salvadora de Jesús en medio de los suyos; por eso, su nombre primordial es Emmanuel (1, 23) y su palabra decisiva aquella en que promete: «estaré con vosotros hasta el final de los tiempos» (28, 10); en lenguaje de bienaventuranza universal esta certeza se traduce en forma de don de reino que se ofrece a los pequeños de la tierra (5, 3-5); en la visión escatológica de nuestro texto se ha llegado a la identificación de Jesús con los perdidos de la tierra (25, 40). La exigencia del *seréis (debéis ser) mi pueblo* se concreta en la urgencia de ley nueva que atraviesa todo el evangelio: está en aquel «enseñadles a cumplir todo lo que os he mandado» (28, 20), en la segunda dimensión de las bienaventuranzas («sed misericordiosos»... 5, 6-9) y en todo el sermón de la montaña; en esa línea, nuestro texto exige un amor definitivo en favor de los pequeños.

En conclusión, para entender la novedad del amor de Mt 25, 31-46, la universalidad de las gentes y el sentido de los hermanos de Jesús debemos tener en cuenta el lugar que el texto ocupa dentro de Mt. No se trata de palabra dirigida al misionero, como en 10, 40-42 (allí se afirma que el gentil debe ayudar al mensajero de

18. Cf. H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Studien zur Form— und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus, Münster 1974, 42 s.

19. Para una estructura teológica del evangelio de Mt cf. W. Trilling, *Das Wahre Israel*. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München 1964, especialmente 28 ss. Aprovecho preferentemente las observaciones de la obra de Frankemölle señalada en cita anterior.

Fundación Juan March

Jesús); ni es norma de vida intraeclesial, como en 18, 1-14. Nuestro texto pronuncia la sentencia final sobre la historia de los hombres [20]. Por eso, su sentido debe ser universal. Para mostrarlo debemos pasar al aspecto literario del problema.

5. *El problema literario*

En la interpretación de Mt 25, 31-46 ha incidido poderosamente la crítica terminológica. No hace falta ser especialista para saber que *éthnē* significa bíblicamente los gentiles y *adelphoi* son los miembros de la comunidad creyente. Los textos de Mt han conservado ese sentido. Puede asumirse, por lo tanto, que en el juicio se sanciona a los gentiles conforme a su conducta respecto a los cristianos. Así han pensado diferentes exegetas [21].

Por nuestra parte juzgamos que esa postura es insostenible. Cierto que *éthnē* significa en Mt los gentiles (10, 5.18; 20, 19.25, etcétera). Pero *pánta tà éthnē* ha recibido un sentido universal (24, 14; 28, 19): es la humanidad entera a la que se ofrece el mensaje de Jesús [22]. Por otra parte, las bienaventuranzas no son moral de gueto o de una casta enfrentada con las otras; son mensaje universal donde viene a romperse toda casta; de manera semejante, es para todos el juicio de Mt 25, 31-46. Esto se confirma al observar que a ese juicio se convoca a los mismos creyentes [23]. Por eso, en contra de un análisis terminológico parcial, teniendo en cuenta la novedad del sermón de la montaña, la reinterpretación del sentido de las gentes y toda la dinámica de Mt, podemos afirmar la universalidad del juicio en nuestro texto. Se juzga a todos los pueblos *(éthnē)* a los que inmediatamente se interpreta como «personas individuales» *(autoús* de 25, 32).

Semejante es el proceso que ha sufrido *adelphoi*. Cierto que en Mt los hermanos son muchas veces los creyentes (14, 48-50; 18, 15.21) y al hablar de los *mikroí* se alude a los cristianos (10, 42; 18, 6-10). Sin embargo, a partir de la perspectiva del sermón de la

20. En contra de los estudios de Michaels, Cope e Ingelaere, citados en nota 7.

21. Además de los autores citados en nota 7, piensan de esa forma D. J. Winandy, *La scène du Jugement Dernier (Mt 25, 31-46)*: Scien. Eccl. 18 (1966) 169-186; S. Legasse, *Jésus et l'Enfant*, Paris 1969, 74-160; D. Gewalt, *Matthäus 25, 31-46 in Erwartungshorizont heutiger Exegese*: Linguistica Biblica 3 (1973) 9-21.

22. Cf. W. Trilling, *o. c.*, 26 ss.

23. Cf. Mt 7, 21-27; 13, 36 ss; 18, 22 ss; 22, 10-14; 24, 45-25, 30. Estudio del tema en U. Wilckens, *o. c.* (nota 15), 367-369.

Fundación Juan March

montaña, todo necesitado (todo hombre) viene a ocupar el puesto del antiguo hermano (5, 43-48). Además, en nuestro texto *adelphós* no es el que actúa (hace la voluntad del Padre, como en 10, 46 ss) sino el que necesita recibir ayuda, es decir, el que es pequeño sin más, por el simple hecho de serlo [24]. Dentro de la línea del sermón de la montaña, donde el pequeño, por serlo —con fe o sin fe—, es objeto del amor de Dios, y dentro del conjunto de Mt, los hermanos más pequeños de Jesús no pueden ser más que los necesitados [25].

El problema que subyace en la interpretación de nuestro texto es su novedad respecto al lenguaje tradicional. ¿Podemos suponer que sus palabras clave significan lo mismo que en el viejo judaísmo? ¿O se ha creado, más bien, un significado nuevo que responde a la totalidad del mensaje de Jesús y de la iglesia? Todo nos permite suponer que Mt 25, 31-46 está creando ese lenguaje, de tal forma que *éthnē* son los hombres sin más y *adelphoí* de Jesús, los más necesitados.

6. *Conclusiones: cristología y liberación*

Mt 25, 31-46 implica una visión dialéctica del Jesús histórico: a) por un lado ha sido el pobre: asume la pequeñez y el sufrimiento de la tierra, compartiendo la suerte de los hombres y cumpliendo en su existencia el sentido de las bienaventuranzas primitivas (de los pobres, los que lloran, los hambrientos); b) por otro es el que ayuda al pobre: evangeliza a los pequeños, ofrece amor y reino a los perdidos, cura, perdona y refleja en el mundo el misterio de Dios y de su reino.

Esa dialéctica se radicaliza con la pascua. a) Como Hijo del hombre, Jesús sufre en los perdidos de la tierra, haciéndoles compartir su propia suerte. b) Pero es a la vez Señor que les ayuda, Señor que les revela la ley de la existencia (se descubre a Dios allí donde los hombres se aman mutuamente). Un Cristo «Señor puro» estaría fuera de la marcha dolorosa de la historia; un

24. U. Wilckens, *o. c.*, 370-372.

25. Se debe notar el hecho de que en vez de *mikroí*, término demasiado ligado a los creyentes, en Mt 25, 40 aparece *elákhistoi*. Es probable que Mt escogiera deliberadamente el término para evitar una identificación con los creyentes. Dado el carácter de comunicación que tiene nuestro trabajo hemos evitado todas las citas eruditas en apoyo de nuestra postura; por eso apenas tenemos en cuenta a los autores que interpretan Mt 25, 31-46 como nosotros lo hemos hecho.

Fundación Juan March

Cristo que se limitara a sufrir con los pobres sería incapaz de ofrecer salvación. Sólo uniendo los dos aspectos puede lograrse una verdadera cristología.

Consiguientemente, la liberación comienza siendo gracia: se puede hablar de salvación porque el Señor Jesús se encuentra en los pequeños, alienta en el camino de la vida de los hombres. En el principio todo es gracia. Pero todo es inmediatamente una exigencia: la salvación de Cristo se actualiza (se mediatiza) a través del compromiso de ayuda interhumana. Esto significa que Cristo se encuentra en los pequeños (sus hermanos) y en aquellos que han querido ayudar a esos pequeños (son «benditos de su Padre» y consiguientemente hermanos de Jesús como los otros). La primera presencia aislada no sería más que misticismo; la segunda, acción desnuda. Las dos unidas constituyen el misterio original de lo cristiano.

La división en pequeños y en aquellos que ayudan a los pequeños no se puede traducir en estadística sociológica, ni en este mundo ni al final de los tiempos. Quizá el subnormal o aquel que está radicalmente destruido por el mal de la existencia no sean más que «hermanos más pequeños de Jesús» y tengan salvación sólo por serlo. Todos los demás somos a la vez pequeños y debemos ayudar a los pequeños que están a nuestro lado. La salvación será para nosotros gracia (Cristo nos ha hecho suyos) y exigencia (ese hacernos suyos significa vivir con él y como él para los otros). Cristología y liberación humana se han unido para siempre de una forma poderosa en Mt 25, 31-46.

Fundación Juan March

RECUERDO DE JESUCRISTO Y PRAXIS HISTORICA DE LIBERACION

JOSÉ ANTONIO PAGOLA

La salvación en Jesucristo, que anuncia la iglesia, no se realiza sino con la instauración de una libertad creciente en la historia de los hombres. De ahí que la teología no se pueda limitar a una reflexión formal o abstracta sobre la *salus* cristiana, concebida como un acontecimiento puramente escatológico. La teología debe reflexionar también sobre el contenido presente de la salvación y tratar de discernir sus implicaciones para nuestra praxis actual.

Este quehacer, descuidado casi totalmente en la cristología clásica, requiere antes que nada el clarificar cómo debemos leer el acontecimiento de Jesucristo para entender y orientar cristianamente la praxis histórica. La teología debe preguntarse cómo entender la referencia a Jesucristo de manera que podemos comprender correctamente el contenido histórico de la salvación cristiana. En este sentido, la cristología actual tiene por delante una amplia tarea: tratar de delimitar su campo de reflexión cristológica descubriendo mejor sus posibilidades, sus límites y los criterios que debe emplear al reflexionar sobre Cristo, en función de una comprensión cristiana de la praxis histórica de liberación.

Estas breves observaciones quisieran ser una modesta aportación a esta tarea.

I. JESUCRISTO, PARADIGMA DE TODA PRAXIS HISTÓRICA CONDUCENTE A LA LIBERACIÓN ESCATOLÓGICA

Podríamos formular legítimamente la fe de la comunidad cristiana en estos términos: con Jesucristo se anuncia y se instaura ya en la historia un proceso de liberación que alcanzará su ple-

Fundación Juan March

nitud definitiva en el futuro de Dios. Una de las tareas indispensables de la reflexión cristológica será el tratar de explicitar y tematizar este proceso de liberación, descubriendo su significado para la praxis histórica.

Esta reflexión cristológica debe abarcar de manera total la liberación revelada en Jesucristo.

1. *El mensaje y la praxis de Jesús*

La fe cristiana descubre en el mensaje de Jesús el anuncio, realizado en la historia y desde la historia, de una liberación escatológica, destino último reservado por Dios a la humanidad. Al mismo tiempo, la praxis libre y liberadora de Jesús es la preparación y anticipación histórica del reino definitivo de Dios, vivido por su inaugurador en una historia concreta y precisa.

La teología debe estudiar cómo se articulan las exigencias del reino de Dios cuando es vivido por su enviado en una situación concreta de opresión. La historia de Jesús nos revelará su verdadero significado en la medida en que sepamos descubrirla como praxis vivida desde la fe plena en la liberación escatológica, y como servicio a la preparación histórica de esa liberación final del hombre en Dios.

2. *La cruz*

La inauguración del reino de Dios por Jesús se realiza en medio de una historia no liberada y, en consecuencia, de manera conflictiva, en contradicción con las opresiones y servidumbres de aquella situación histórica que él vivió.

La cruz nos revela la potencia del pecado, no como una realidad abstracta, sino como una fuerza opresora que habita de manera concreta la historia humana y contradice el proceso liberador iniciado por Jesús. La sociedad humana, organizando de manera autosuficiente y egoísta la ley, el poder político y la religión, rechaza a Jesús «presencia anticipada y portador de esa liberación» [1].

Pero, al mismo tiempo, la cruz nos descubre el sentido último de la historia de Jesús. En la cruz se expresa y actualiza de

1. L. Boff, *Salvación en Jesucristo y liberación*: Concilium 96 (1974) 383-384; J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 178-219.

Fundación Juan March

manera suprema la fe total de Jesús en el futuro de Dios y en una liberación escatológica más allá de la muerte. Al mismo tiempo, en la cruz, Jesús culmina su servicio a la preparación histórica del reino de Dios, renunciando al poder, la eficacia, la religión, la ley... como medios autosuficientes y absolutos para lograr para el hombre la verdadera liberación final.

Una teología que quiera descubrir el significado de la cruz para la praxis histórica deberá reflexionar, por una parte, sobre el conflicto que se establece en la historia entre el pecado estructurado en la sociedad humana y el proceso de liberación iniciado por Jesús, y, por otra parte, se esforzará por explicitar la radicalidad que implica el compromiso cristiano por la liberación del hombre.

3. *La resurrección*

Dios no abandona en el fracaso de la muerte la praxis liberadora de Jesús, interrumpida por el poder del pecado, establecido en la historia humana. Al resucitar a Jesús, Dios se nos revela como alguien capaz de liberar la historia del hombre, incluso cuando una praxis liberadora fracasa históricamente por el poder de la injusticia de los hombres y termina fatalmente en la esclavitud de la muerte.

Al mismo tiempo, al resucitar a Jesús, Dios acepta y confirma su mensaje y su praxis de liberación. No ha resucitado cualquier hombre sino, precisamente, el Crucificado [2]. La resurrección de Cristo nos descubre que la liberación definitiva no está reservada a cualquier praxis histórica, sino a la praxis que se nos revela en la historia y el mensaje de Jesús.

Una teología que quiera estudiar el significado actual de la resurrección de Cristo, deberá recordar que la salvación definitiva del hombre no es mera continuidad con los logros o éxitos que se puedan conseguir en la praxis de la historia. Pero, al mismo tiempo, y esto es de capital importancia, la teología debe mostrar cómo la liberación última del hombre está indisolublemente vinculada con una praxis determinada, la de Jesús el Cristo. La autocomunicación liberadora de Dios es gratuita pero sólo puede ser acogida por el hombre que lucha por la liberación con el «espíritu» de Cristo.

2. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ^{3}1977, 258-264.

Fundación Juan March

Nuestra referencia a Jesucristo debe ser total. Si nos limitamos a la historia de Jesús, excluyendo la resurrección, podremos encontrar en él una orientación e inspiración para la acción liberadora, pero: a) nuestra referencia a Jesús será incapaz de fundamentar una esperanza de liberación definitiva, ya que su praxis histórica terminó en el fracaso; b) nuestra referencia será gratuita, sin que podamos ofrecer una razón válida para atribuir un significado absoluto y universal a la praxis de Jesús.

Si nos limitamos a la resurrección del Crucificado, excluyendo la historia de Jesús, podremos alimentar una esperanza de liberación escatológica, pero: a) será una liberación sin conexión con la historia, en donde ya no es posible descubrir cómo el reino de la liberación definitiva se va haciendo presente en las diversas liberaciones históricas; b) ignoraremos totalmente el contenido concreto de la praxis liberadora y del mensaje que han sido confirmados en la resurrección de Jesús. Podremos atribuir a Cristo un valor absoluto para nuestra salvación, pero su persona nos resultará superflua e inútil para orientar hoy nuestra praxis histórica [3].

II. Falsas referencias a Jesucristo liberador

La teología, antes que nada, debe excluir los caminos equivocados de apelación a Jesucristo.

1. *No es una aportación científica*

La teología no puede obtener en Jesucristo una aportación científica para la praxis de liberación.

a) Análisis de la realidad

El contenido histórico de la opresión que Jesús denunció y sufrió, y en medio de la cual anunció y anticipó el reino definitivo de Dios es distinto de la opresión histórica desde la cual reflexiona el teólogo. Por otra parte, el mensaje y la praxis de Jesús no nos ofrecen ningún instrumento que nos pueda ayudar a detectar científicamente la presencia concreta de las diversas opresiones actuales y sus causas históricas.

3. E. Schillebeeckx, *El «Dios de Jesús» y el «Jesús de Dios»*: Concilium 93 (1974) 429-438.

Fundación Juan March

b) Elaboración de proyectos políticos

El proyecto político es elaborado a partir del análisis científico de la realidad, que nos permite descubrir en un momento determinado qué posibilidades de liberación humana podrán hacerse realidad histórica. Cristo no nos aporta ningún elemento o dato científico que nos ayude a determinar la oportunidad política o la eficacia técnica de un proyecto socio-político. En un proyecto concreto de liberación «en cuanto que es interno al horizonte histórico, no existe ninguna especificidad cristiana» [4].

c) Concreción de estrategias

La elaboración de la estrategia concreta a seguir, para lograr un nuevo tipo de sociedad, depende también del análisis de la realidad. Cristo no nos aporta una estrategia para lograr la eliminación de unas opresiones concretas en un momento determinado de la historia, ni siquiera la táctica general a seguir, para lograr una sociedad nueva liberada de nuevos procesos de injusticia, opresión y violencia egoísta.

2. *No es un modelo de liberación*

No se puede deducir de Jesucristo un modelo universalmente válido de proceso histórico de liberación capaz de responder a las exigencias concretas de una situación particular.

Concretamente, hemos de decir que Jesús «no ofrece un modelo concreto de acción liberadora, válido para todo y siempre» [5]. Tampoco nos proporciona un modelo de sociedad diferente, liberada, que pueda ser punto de referencia crítica para toda sociedad histórica. El creyente no dispone de un modelo de sociedad cristiana al que pueda apelar como objetivo ideal de su praxis o como alternativa concreta cristiana a una situación histórica dada.

En este sentido, juzgo muy acertada la resistencia de Ch. Duquoc a hablar de utopía a propósito de la salvación cristiana ya que si utopía es «un modelo invertido de una sociedad dada, el cristianismo no entra en esta categoría» [6].

4. E. Balducci, *Conciencia cristiana y sociedad violenta*: Iglesia Viva 47-48 (1973) 482.
5. L. Boff, *a. c.*, 388.
6. Ch. Duquoc, *Liberación y salvación en Jesucristo*, en *Ideologías de liberación y mensaje de salvación*, Salamanca 1975, 79.

Fundación Juan March

3. *No es una normativa legal*

Jesús no es un legislador que ha dictado las normas y leyes pertinentes para regular cualquier proceso de liberación histórica o estructurar una sociedad liberada.

No se debe confundir el evangelio con la ley. El evangelio no es un conjunto de normas en las que se recoge una ordenación legal válida para toda situación histórica. El cristiano no dispone de una *tôrāh* evangélica cuya aplicación habría que concretar en cada situación.

Así pues, la teología debe saber respetar la autonomía de la ciencia en el análisis de la realidad, la elaboración de los proyectos políticos y la concreción de las estrategias. El teólogo debe saber reconocer los límites de su tarea, sin pretender determinar la praxis histórica con la aportación de elementos seudocientíficos, la imposición de modelos políticos de liberación o el dictado de una normativa legal cristiana.

III. El recuerdo de Jesucristo liberador

La tarea principal de una teología liberadora es el tratar de discernir cómo y dónde se puede hoy promover y esperar históricamente aquella liberación que Jesús expresó, vivió y proclamó con su praxis liberadora que culminó en la muerte-resurrección.

Quizás el esfuerzo principal de esta teología deba consistir en saber *recordar*, desde la praxis actual, la actuación liberadora de Jesucristo para tematizar, explicitar y concretar las exigencias y dimensiones que adquiere la praxis histórica cuando es impulsada por una esperanza de liberación escatológica y cuando es vivida como anticipación histórica del reino de Dios.

En este sentido, la teología debería ser concebida como *recuerdo de Jesucristo*, un recuerdo liberador, capaz de ayudar a la comunidad creyente a discernir dónde está el Espíritu del Señor, pues «donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Una teología que pueda ayudar al hombre de hoy a «entrar en el reino de Dios», proclamado por Jesús, y a vivir la praxis histórica actual en continuidad con el proceso de liberación inaugurado por el Cristo.

a) Este recuerdo de Jesús no debe ser entendido como una reminiscencia histórica sin significado alguno para nuestra praxis actual. La comunidad cristiana, al recordar a Jesús, recuerda

Fundación Juan March

aquello que es fundamento y causa de su existencia y su praxis cristiana [7]. Lo que se recuerda no es un dato que deba ser conservado en fórmulas repetidas fielmente de manera verbalista, sino el Espíritu del Señor que se debe convertir en principio y norma de actuación, para continuar hoy la praxis liberadora de Jesús.

b) No se trata tampoco de un mero recuerdo del Jesús prepascual, del que se derivaría una falsa teología de imitación. Jesús no debe quedar reducido a un mero modelo de vida cuyos gestos debe el creyente copiar literalmente. Dos datos, por lo menos, se alzan contra esta manera de recordar a Jesús. Por una parte, Jesús es el enviado de Dios e inaugurador del reino y, como tal, con una misión única e irrepetible. Por otra parte, la situación histórica en que vive hoy el creyente es tan diferente de la que vivió Jesús, que una imitación literal de su praxis puede conducir a resultados completamente opuestos.

c) No se trata tampoco de recordar algo que ya el hombre sabe de antemano, a partir de los análisis de la realidad o de elaboración de proyectos concretos de liberación, sino la novedad del hecho liberador de Jesucristo. Por ello, el recuerdo de la libertad de Jesús no puede reducirse a una mera confirmación de lo que los creyentes están ya practicando, sino que debe ser fermento liberador y compromiso para encarnar de manera siempre nueva la actitud liberadora de Jesús [8].

Por otra parte, este recuerdo debe ser fuente de esperanza, incluso ante aquellas opresiones y alienaciones a las que ninguna acción científica o técnica parece poder ofrecer solución alguna. Como dice E. Schillebeeckx, se trata de buscar en Jesús «una gozosa nueva, religiosa y humana, y no una mera confirmación de lo que nosotros, como hombres, tal vez podamos realizar ya por nuestra cuenta, utópica, científica y técnicamente» [9].

En este sentido la teología deberá evitar todo reduccionismo al releer el hecho de Cristo, para permanecer abierta a la posible crítica de Cristo no sólo de nuestra praxis, sino también de nuestras esperanzas y anhelos de liberación [10].

d) Al recordar a Jesucristo, la teología no reflexiona sobre una salvación teórica sino sobre un proceso de liberación histórica que prepara y anticipa la liberación definitiva del hombre.

7. D. Lührmann, *Jesús: historia y recuerdo*: Concilium 93 (1974) 366.
8. J. B. Metz, *Presencia de la iglesia en la sociedad*: Concilium, número extra (1970), 248-253.
9. E. Schillebeeckx, *a. c.*, 428.
10. J. A. Pagola, *Cómo releer el evangelio sin adulterar la fe*, en *El hecho y la significación del pluralismo contemporáneo*, Bilbao 1976, 109-127.

Fundación Juan March

De ahí que su recuerdo tenga sentido en la medida en que se realiza desde y para una realidad histórica concreta.

Para ello, no sólo es indispensable que el teólogo posea lo que J. L. Segundo llama «sensibilidad histórica» [11]. Es necesario, además, que la teología sepa escuchar metodológicamente la realidad por mediación de las ciencias que la analizan, de las diversas interpretaciones que se hacen de la sociedad, de los proyectos políticos y las utopías que articulan anticipadamente el deseo de liberación de los hombres, etc. La teología actual no ha aprendido todavía cómo servirse de las modernas ciencias sociales, psicológicas y políticas como nuevas *ancilla theologiae*.

e) El recuerdo de Jesucristo liberador no es algo inútil y superfluo para nuestra praxis histórica:

1. El *análisis científico de la realidad* no nos proporciona la última razón del mal que oprime a la sociedad humana, al explicarnos sus causas históricas (sociológicas o psicológicas). Por otra parte, la interpretación y utilización de los datos es realizada siempre por un hombre todavía no liberado.

El recuerdo del Crucificado nos puede ayudar a descubrir mejor el pecado, razón profunda de la opresión humana, y no sólo como un dato abstracto de la condición humana, sino como una realidad que se encarna en la ley, la religión, el poder político, la riqueza, etc., como medios de dominio egoísta de unos hombres sobre otros.

De esta manera, el recuerdo de Jesucristo nos puede ayudar a reconocer la propia complicidad en la opresión, incluso cuando pretendemos estar comprometidos en un proceso de liberación. Donde se recuerda al Espíritu del Señor es más fácil descubrir cómo un esfuerzo colectivo de liberación puede convertirse en nueva fuente de opresiones e injusticias, cuando se absolutiza la eficacia económica, el poder político, las diversas tácticas, etc.

2. *Un proyecto histórico de liberación* no es sólo resultado de un análisis de la realidad, sino, al mismo tiempo, una opción derivada de la capacidad concreta de unos hombres de asumir la historia de manera responsable y liberadora, en un momento determinado. Por ello, el riesgo de todo proyecto es el de no permanecer abierto a todas las posibilidades de liberación humana, bien por una visión reduccionista o parcial del hombre, bien por inmovilismo o resignación ante los obstáculos concretos para una liberación mayor.

11. J. L. Segundo, *Capitalismo-socialismo, «crux theologica»*, en R. Gibellini, *La nueva frontera de la teología en América latina*, Salamanca 1977, 235.

Fundación Juan March

El recuerdo de Jesucristo no permite adoptar una postura de indiferencia, distanciamiento o neutralidad ante los diferentes proyectos de liberación, pues en ellos se encarna, aunque de manera parcial, deficiente y ambigua, el reino liberador de Dios.

Sin embargo, al asumirlos, el creyente lo hace desde el recuerdo liberador de Jesucristo que le puede ayudar: a) a orientar las esperanzas limitadas, que se encierran en todo proyecto humano último de liberación que sólo se hará realidad en Dios; b) a recordar la exigencia de liberación total y absoluta que hay en el hombre, relativizando y criticando en el proyecto sociopolítico todo lo que se oponga a una expansión integral de la persona en todas sus dimensiones (incluida la transcendente); c) a criticar la presunción, la autosuficiencia y, también , la tentación de detenerse y estabilizarse, que fácilmente se encierra en todo proyecto histórico que se propone objetivos muy concretos.

3. El recuerdo de Jesucristo no nos permite concretar ninguna *estrategia*, pero tiene un carácter orientador para el creyente, a la hora de valorar y asumir las diversas opciones posibles, pues nos ayuda a descubrir dónde y cómo se abre hoy camino esa liberación total y definitiva proclamada por Cristo.

El reino de Dios se está haciendo presente en la historia allí donde se hace presente el Espíritu del Señor, es decir: donde se atribuye un valor absoluto a todo hombre, hijo amado de Dios; donde se defiende a los más oprimidos y abandonados, producto y signo claro del pecado de los hombres; donde se busca el predominio de la justicia y del amor por encima de la ley, sin confundir la legalidad y el orden establecido con las exigencias profundas de Dios liberador; donde se busca la reintegración de los excluidos y marginados a la sociedad humana; donde el poder político y religioso, la riqueza, la ciencia, etc., están al servicio liberador de toda la comunidad política; donde los hombres son capaces de perdonar, renunciar a sus propios derechos, e, incluso, morir por la liberación de los hermanos...

Pero, además, el recuerdo de Jesucristo da un sentido nuevo a los fracasos y sufrimientos inherentes a cualquier praxis o estrategia humana. A una vida crucificada por una búsqueda de verdadera liberación sólo le espera resurrección y liberación definitiva. El pueblo que haya luchado por su verdadera liberación, un día la alcanzará por encima de todas las opresiones y esclavitudes que no se hayan logrado suprimir en la historia.

Fundación Juan March

CONDICIONES MINIMAS DE POSIBILIDAD PARA EL ENCUENTRO CON UN CRISTO LIBERADOR

JULIO LOIS FERNÁNDEZ

I. LIBERACIÓN Y CRISTO LIBERADOR

El anhelo profundo de liberación de un buen sector de la humanidad actual es uno de los signos de los tiempos más claramente perceptible. Este anhelo se genera desde la experiencia consciente de la opresión, que el hombre, como individuo y colectividad, detecta en un doble nivel:

—el nivel que podemos llamar estructural, objetivo, colectivo y global;

—el nivel individual-personal, donde parece dominar lo íntimo, lo subjetivo, particular y privado.

Desde el análisis crítico de la realidad se descubre:

a) que la opresión en el nivel estructural se produce, transmite y manifiesta en el plano económico, ideológico y político, con todo lo que eso abarca;

b) que la opresión en el nivel individual-personal se da, reproduce y manifiesta en el plano psicológico, íntimo, interpersonal, con todo lo que eso abarca;

c) que se da una relación mutua de interdependencia entre ambos niveles, aunque en algunas ocasiones no sea fácilmente constatable; es decir, desde el análisis crítico se supera toda pretensión explicativa de carácter determinista-mecanicista, siempre simplista y simplificadora, al ignorar la fuerza del flujo y reflujo permanentes entre ambos niveles de una misma realidad.

Al percibir críticamente tal opresión surge, más que por simple reacción, el deseo y la búsqueda de una liberación integral, que, para ser eficaz, debe encauzarse en una práctica histórica de liberación referida a los dos niveles mencionados.

Fundación Juan March

Pues bien, la afirmación de que quisiera partir en esta comunicación es la siguiente: la única cristología históricamente significativa para este sector de la humanidad actual, que tiene conciencia de la opresión reinante, es la que sea capaz de articularse coherentemente con la práctica histórica de liberación. Dicho de otro modo: la verdad de Cristo, para ser significativa hoy, tiene que ser acreditada desde su capacidad de transformar la realidad histórica en un sentido liberador, a través de la práctica de los creyentes.

Hablar de un Cristo liberador supone necesariamente plantearse la problemática de su significación liberadora en conexión con el proceso de transformación estructural de la sociedad en su nivel socio-económico y político. Es decir, en conexión con la liberación integral y real del oprimido.

Es más, por propia experiencia pastoral, pienso que está aquí en juego la misma credibilidad de la buena nueva de Jesús. Una buena nueva carente de significación liberadora en el plano socio-económico y político sería, sin más, irrelevante, no creíble, para aquellos que consideran tarea esencial e irrenunciable el compromiso en la transformación histórica a nivel estructural.

Naturalmente que con esto no pretendo afirmar que sea esa la única tarea de la cristología. Ni las «insondables riquezas» de Cristo pueden agotarse en lo que expresa el título «Cristo liberador», ni la salvación cristiana se puede identificar sin más con la liberación intrahistórica, ni el carácter liberador de Jesús puede reducirse a su significación liberadora con respecto a la praxis histórico-política de transformación social. Digo solamente que a la hora de hablar de «Cristo como liberador» es necesario *también* explicitar su dimensión liberadora en el plano socio-económico y político. Nada más. No pretendo, pues, absolutizar la historia ni reducirla a su dimensión estructural.

Mi intención aquí no es realizar esa explicitación. Voy a situarme en un estadio anterior a tal tarea, tratando de descubrir algunas de las que podríamos llamar condiciones previas de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador con la significación referida.

II. Las distintas imágenes de Cristo

Parto de una constatación fácilmente verificable: el Cristo de los tratados teológicos y de los creyentes cristianos en general no es siempre un Cristo liberador. Uno puede leer muchos libros de cristología —excelentes, por otra parte, en tantos aspectos—

Fundación Juan March

sin encontrarse siquiera con la expresión «Cristo liberador»; en otros sí aparece, y a veces profundamente, pero la liberación aportada por Cristo parece quedar reducida a un posibilitar el «vivir en libertad personal», cualquiera que sea la situación en que se viva. Uno puede igualmente, a poco que indague, descubrir en la vida de los creyentes distintas y hasta dispares imágenes de Cristo, algunas de las cuales no tienen ciertamente carácter liberador.

González Faus, en ponencia presentada en la segunda semana de «Pensamiento cristiano y diálogo» (Bilbao 1975) [1], habla de tres imágenes de Cristo (correlativas a otras tantas de Dios) que se dan en la actual situación eclesial:

—la del Cristo «monofisita» (correlato de la del Dios «ídolo»), típica de los ambientes conservadores;

—la del Cristo «idea» (correlato de la del Dios «muerto»), típica del ambiente generado por nuestra sociedad capitalista y consumista de occidente;

—la del Cristo «fiel» (correlato de la del Dios «crucificado»), típica de los ambientes liberadores.

Míguez Bonino [2] habla de los cristos burgueses y los cristos revolucionarios y Casalis [3], refiriéndose concretamente a América latina, presenta esta tipología:

—el Cristo sufriente, el Jesús vencido, «en quien el pueblo encuentra su propio destino y lo adora o acepta con identificación masoquista»;

—el Cristo glorificado, «representado como un celestial Fernando de Aragón» y legitimador del poder temporal de dominación;

—el Cristo liberador, «servidor sufriente, porque combatiente».

Las tipologías podrían multiplicarse [4]. Pero para mi propósito basta lo ya aducido. Lo que me interesa es plantear una cuestión fundamental que subyace a esas u otras tipologías. ¿Por qué

1. Cf. *Las imágenes de Jesús en la conciencia viva de la iglesia actual*, en *La teología de cada día*, Salamanca ²1977, 126-147.

2. Cf. *Quién es Jesucristo hoy en América latina*: Cristianismo y Sociedad 43-44 (1975) 5-11.

3. Cf. *Jesús: ni vencido ni monarca celestial*: Cristianismo y Sociedad 46 (1975) 25-30.

4. Cf. por ejemplo: W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 16-21; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la cristología, Madrid 1975, 78-95; J. Losada, *Los nuevos rostros de Jesús*: Sal Terrae, 62 (1974) 417-426; L. Boff, *Las imágenes de Jesús en el cristianismo liberal del Brasil*: Cristianismo y Sociedad 46 (1975) 31-50.

Fundación Juan March

en la vida de los creyentes y en la elaboración teológica surgen imágenes tan diversas?

Naturalmente que un intento de explicación adecuada o exhaustiva de la génesis de tales imágenes —aparte de ser tarea casi imposible por la multitud de «referenciales» a tener en cuenta— no puede realizarse aquí. La pretensión es, forzosamente, más modesta. Concretamente a la cuestión de por qué existen tan diversas cristologías, quisiera centrarme en un punto que considero fundamental: el de la imposible neutralidad o asepsia de todo quehacer cristológico.

III. La imposible neutralidad de la cristología

El sueño del «purismo científico» parece superado. La epistemología moderna insiste en que no existen «datos», «experiencias» o «hechos» puros, ajenos a alguna forma de elaboración, construcción o interpretación por parte del sujeto que conoce.

Partiendo, sobre todo, de los hallazgos de la sociología del conocimiento, somos conscientes de que toda actividad reflexiva humana es una actividad social e histórica, es decir, está condicionada por y producida en el contexto real, histórico-estructural, en que se realiza. Esta dimensión social del conocer humano puede detectarse no sólo en su origen («las condiciones sociales de producción» del conocer), sino también en sus finalidades (la «funcionalidad social» de todo conocimiento). El conocimiento, se sepa o no, tiene siempre una dimensión práxica y ética.

La teología, en tanto que conocer humano, no puede reclamar para sí un estatuto de privilegio en virtud del cual pudiese conectar con los «datos» revelados de forma inmediata. «No existe una teología de puras verdades eternas. Toda teología es necesariamente histórica en el sentido de que posee un arraigo social y, por ende, un trasfondo ideológico detectable»[5].

La reflexión teológica nunca es «pura», entre otras razones, porque:

—está realizada por un sujeto, individual o colectivo, históricamente situado, es decir, un sujeto que participa de una forma concreta en la actividad productiva, que pertenece a una determinada clase social, que vive en contacto con o inserto en reali-

5. Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca ^{2}1976, 115.

Fundación Juan March

dades de uno u otro signo, que tiene, consciente o inconscientemente, unos intereses y solidaridades, que ha realizado sus opciones de vida, que tiene una praxis de transformación o conservación, etcétera;

—necesita siempre de mediaciones teóricas, las cuales serán asumidas desde el horizonte de comprensión que tiene el sujeto teológico, desde el campo problemático que posee.

En síntesis, podría decirse que hay un doble horizonte que condiciona toda actividad teológica: el horizonte que podríamos llamar histórico-práctico y el horizonte que podríamos llamar de pre-comprensión teórica.

Ambos horizontes no se dan aisladamente, sino que están interrelacionados entre sí y de forma dialéctica, a través de un movimiento circular permanente (hay que excluir todo determinismo mecanicista); pero tiene prioridad el horizonte histórico-práctico, aunque es necesario admitir la autonomía, siempre relativa, del horizonte teórico.

A la hora de emprender la tarea hermenéutica teológica, ese doble horizonte ingresa como momento interno del mismo quehacer teológico, estableciéndose así también una nueva y abierta circularidad dialéctica inevitable entre él y las mismas «fuentes» de la revelación.

Aplicando lo dicho a nuestro tema, parece evidente que es necesario excluir toda posibilidad de cristología «pura». En toda elaboración cristológica hay que considerar críticamente el horizonte histórico-práctico y el horizonte de pre-comprensión teórica del sujeto, en cuanto que condicionan su modo de acercarse al acontecimiento de Cristo.

No pretendo decir, insisto, que con tal análisis crítico se pueda explicar adecuadamente el hecho de que existan distintas cristologías. No son, por una parte, las únicas referencias a tener en cuenta y, por otra, el encuentro con la realidad del acontecimiento Cristo, corrige críticamente, o debe corregir, todo horizonte de comprensión (la cristología no puede ser simplemente proyectiva; tiene que ser fundamentalmente receptiva). Sin embargo, es indudable la importancia fundamental que tiene el doble horizonte, concretamente a la hora de considerar las condiciones de posibilidad para el encuentro con un Cristo liberador.

Por tanto, si existen diversas cristologías, distintas imágenes de Cristo elaboradas por la reflexión teológica, es, en buena medida, porque existen distintos horizontes histórico-prácticos y distintos horizontes de pre-comprensión teórica en los sujetos dedicados al quehacer teológico.

Fundación Juan March

IV. Condiciones de posibilidad para un encuentro con el Cristo como liberador

Por la brevedad obligada de esta comunicación me voy a limitar a señalar algunas de las condiciones que considero fundamentales, teniendo en cuenta el doble horizonte a que he hecho referencia. Dada la estrecha interrelación entre todas las condiciones, a pesar de los distintos horizontes en que se sitúan y a pesar de que unas podrían aplicarse también a cualquier otro tema teológico, mientras que otras dicen referencia estricta a la Cristología, no las clasifico separadamente, sino que simplemente las enumero, unas tras las otras.

1. *Una inserción en la realidad histórico-concreta a través de un compromiso real con los oprimidos en el proceso de liberación*

Desde esta inserción «aparece como espontáneamente una nueva figura de Jesús» (Sobrino). Concretamente, y a partir de tal inserción, «hoy, en la experiencia de fe de muchos cristianosde América latina, Jesús es visto y amado como el Libertador» Assmann). «El proceso de liberación que remueve todo el continente se presenta como un lugar hermenéutico a partir del cual se está elaborando esa nueva imagen de Jesucristo Libertador» (Boff).

Si es verdad que «toda cristología implica o procede o se halla en estrecha vinculación con una práctica determinada» (González Faus), habría que decir que la práctica que implica o de la que procede o con la que se halla en estrecha vinculación la imagen de Cristo como liberador es la praxis histórica de liberación desde la solidaridad activa con los oprimidos.

Si vivimos de espaldas al «dar vista a los ciegos», al poner a «andar a los cojos», al «libertar a los oprimidos» y al «anunciar la buena noticia a los pobres», no podremos encontrarnos con Jesús como liberador.

2. *Un horizonte teórico de comprensión que permita entender la totalidad concreta de lo real*

Concretamente, un horizonte que permita entender:

—al *hombre*, no como individuo desmundanizado y ahistórico, sino como un ser-con-los-otros, con-el-mundo y en-la-historia,

Fundación Juan March

es decir, como ser social situado y seriamente condicionado por múltiples determinaciones histórico-estructurales (económicas, ideológicas y políticas), con todo lo que eso lleva consigo;

—al *mundo*, no como una realidad previamente dada e inmutable, ni tomada fundamentalmente en sentido físico-cosmológico, sino socio-político, es decir, como una realidad compleja y dialéctica, estructurada histórico-socialmente y por la iniciativa libre y responsable de la humanidad, susceptible, por tanto, de ser transformada;

—a la *historia*, no como una serie de momentos puntuales en los que el individuo, abierto a su futuro, tiene ocasión de realizarse auténticamente, sino como proceso global de realización liberadora del hombre, como historia social de la libertad real de la humanidad.

En definitiva, para encontrarse con Jesús como liberador, en el sentido abarcador que aquí le damos al término, se necesita una precomprensión que permita al hombre estar proyectado hacia (y comprometido con) el futuro de una humanidad nueva liberada, siempre informado por la esperanza.

3. *Admitir que todo conocimiento teológico debe tener un carácter liberador con respecto a la realidad histórica de miseria y opresión*

El carácter liberador del conocimiento teológico es prácticamente admitido, de una u otra forma, por toda la teología, inevitablemente confrontada con el fenómeno de la Ilustración.

Pero aquí entiendo ese carácter en cuanto referido a la liberación como proceso de transformación estructural y personal de la realidad. Desde este punto de vista, la función liberadora del conocimiento teológico no puede consistir, sólo ni primordialmente, en el hallazgo de una significatividad para la fe a base de esclarecer la coherencia de su verdad con las exigencias de la razón teórica, sino en el intento de verificarse objetivamente ante la necesidad de transformar las estructuras alienantes de la realidad histórica.

Hay que superar la tentación que consistiría en creer que el conocimiento teológico libera en la medida que explica la realidad sin transformarla. Desde la experiencia de la opresión, no se trata de buscar modelos interpretativos que den sentido a la realidad tal como de hecho se da, sino modelos operativos capaces de incidir en la transformación liberadora de esa misma realidad.

Fundación Juan March

La tarea de tipo explicativo y de búsqueda de significatividad en un mundo con crisis de sentido es irrenunciable y compete al conocimiento teológico, pero tiene que ser situada en un marco más abarcador y decisivo de orden práxico, transformativo, para que no se convierta en operación justificadora del *status* existente.

Para encontrarse con Cristo como liberador hay que realizar una hermenéutica cristológica histórico-práxica, no meramente interpretativa, es decir, operativamente conectada con la historia, entendida como la totalidad estructural de lo real en proceso de realización liberadora. Una hermenéutica que, siendo capaz de asumir la mediación de las ciencias sociales, permita descubrir la significatividad de Cristo en su capacidad de suscitar praxis liberadora, transformadora de la realidad opresiva (Cristo liberador)[6]. En definitiva, una hermenéutica política que, partiendo de la mutabilidad de las estructuras sociales, sea capaz de asumir la dimensión del futuro histórico y vincularse esencialmente a la praxis de liberación.

4. *Conceder importancia decisiva a la figura histórica de Jesús de Nazaret*

Resulta sintomático comprobar que los teólogos que más insisten en el carácter liberador de Cristo conceden importancia decisiva a la figura histórica de Jesús de Nazaret[7].

Naturalmente que en todos ellos, al menos intencionalmente, tal referencia al Jesús histórico no es ingenua, sino crítica. Nadie ignora la necesidad de una lectura exegética histórico-crítica, con las ingentes dificultades que esto plantea, ni tampoco se pretende incurrir en una especie de fundamentalismo bíblico que

6. Sobre la insuficiencia en general de una hermeneútica idealista de sentido pueden consultarse los siguientes trabajos: I. Ellacuria, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, en *Liberación y cautiverio*, México 1975, 609-635; J. Sobrino, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, *Ibid.*, 177-207; M. Lamb, *Les implications méthodologiques de la théologie politique*, en *La pratique de la théologie politique*, Tournai 1974, 51-70; M. Schoonbrood, *Praxis sociale et référence à Jésus-Christ*, *Ibid.*, 73-113.

7. Me refiero concretamente a las reflexiones cristológicas de Boff, Sobrino, González Faus, Cone, Gutiérrez, Assmann, Ellacuria, Comblin, Miranda, Borrat, Vidales, S. Galilea...

Fundación Juan March

hiciese del seguimiento de Jesús simple imitación. La necesidad de una tarea hermenéutica que, incorporando el presente histórico, descubra la significación de Jesús para nosotros hoy, tampoco es ignorada.

Se trata simplemente de subrayar que toda cristología liberadora tiene que estar centralmente referida a la persona y doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, de forma general y sin optimismos pre-críticos, a la investigación histórica y exegética.

¿Cuáles son los motivos que se aducen para justificar la necesidad de esa referencia al Jesús histórico, si se quiere elaborar una cristología auténticamente liberadora?

Resumo muy apretadamente los que me parecen fundamentales, todos ellos íntimamente relacionados entre sí.

a) La referencia al Jesús histórico evita el idealismo abstracto, fácilmente manipulable; la posibilidad de una «cristología vaga e indiferenciada, de cuño suprasituacional y *ad usum omnium*» (Kasper). Como dice Miranda «el Jesús histórico es el que resulta definitivamente irrecuperable para el acomodo y el oportunismo».

b) Evita igualmente o corrige el riesgo permanente que toda cristología tiene de funcionar «ideológicamente» al servicio de intereses creados o situaciones concretas. Es decir, evita la temible reducción de la cristología a mera antropología. J. Sobrino lo expresa espléndidamente: «En su vida histórica es el mismo Jesús quien desencadena la pregunta por su persona. El hombre pasa de preguntar a ser preguntado, de cuestionar a ser cuestionado por Jesús. De esta forma es el Jesús histórico al que pone en crisis la cristología y de esa forma se obtiene la ruptura epistemológica necesaria para que la cristología no sea un mero producto de la inercia del hombre natural, de sus deseos y proyecciones» [8]. En el mismo sentido, subraya Cone que «hay que tomar en serio al Jesús histórico, si no queremos construir cristos conformes a nuestras propias imágenes» [9].

c) Una orientación unilateral hacia el Cristo de la fe, al margen del Jesús de la historia, puede conducir a primar la ortodoxia con olvido de la ortopraxis, el culto con olvido de la vida, la religiosidad con olvido de la fe.

d) Más concretamente: una concentración de la cristología en el kerygma conduce a la privatización y espiritualización des-

8. Cf. *Cristología desde América latina. Esbozo*, México 1976, 281.
9. Cf. *Teología negra de la liberación*, Buenos Aires 1973, 143.

Fundación Juan March

mundanizada de la fe, siempre favorable a los intereses y poderes dominantes. «La concentración en el kerygma —como principio formal necesario— hace indiferente o dogmatiza los contenidos sustanciales en forma de nuevas proposiciones doctrinales, lo cual lleva a una ideología superestructural indiferente y ajena a la situación» [10].

En realidad, y como dice esta misma autora, «la renuncia al Jesús histórico y la sustitución de su lenguaje por las formulaciones kerygmáticas exige la despolitización del evangelio» y es que «el Jesús bíblico... ha sido quien ha intranquilizado al gran inquisidor y también a los pequeños inquisidores...», o, dicho de otra forma, «el Cristo que domina en las iglesias, que elimina al Jesús bíblico, es el Cristo de los que dominan» [11].

e) Sólo confrontados con el Jesús histórico podemos saber que con él nos encontramos únicamente desde el «seguimiento». A Jesús (y en él al Dios Padre que se nos manifiesta en su acontecer) sólo lo conocemos desde la praxis real en favor de la justicia informada por el amor, es decir, desde su «seguimiento».

f) En la figura del Jesús histórico somos invitados a encontrar en los más oprimidos una nueva presencia suya y, en consecuencia, un «sacramento» de revelación cristiana. Desde él sabemos que para escuchar a Dios es necesaria la solidaridad beligerante con los más débiles.

g) Desde el Jesús histórico, desde el Mesías servidor sufriente, y más concretamente, desde la cruz, somos liberados del Dios del teísmo y confrontados con la imagen del Dios crucificado en la historia.

Desde esta imagen escandalosa de Dios (que asume como suyos el dolor y la opresión de la historia sin superarlos a golpe de intervenciones «categoriales»), podemos ser liberados para asumir con seriedad la tarea liberadora en la historia, pues desde ella «ya no hay que pensar a Dios en la historia (lo que siempre llevará al teísmo o al ateísmo) sino que hay que pensar la historia en Dios, lo que significa: tener la hombría de participar de la pasión y muerte de Cristo en la completa condición del hombre, con todas sus aporías y tragedias» [12].

En definitiva, sin conceder importancia decisiva al Jesús histórico no parece posible encontrarse con un Cristo liberador.

10. D. Sölle, *Teología política*, Salamanca 1972, 43.
11. Cf. *ibid.*, 43-48.
12. Cf. J. I. González Faus, *Ultimas cristologías*: Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología. Selecciones de Libros 13 (1976) 322. Sobre la

Fundación Juan March

V. Conclusión

«El les preguntó: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 12, 15).

Si a Cristo no le podemos adjudicar con verdad el título de Liberador, con todas sus implicaciones, su «seguimiento» es un escándalo para muchos seres humanos, tal vez los mejores.

Estamos ante un problema pastoral de primera magnitud. ¿Escándalo necesario de la fe que siempre supone ruptura «con el mundo presente»? ¿Escándalo derivado de la irritante asepsia y vaguedad de tantas cristologías, de nuestra incapacidad de sentir en carne propia la opresión para, desde ahí, contestar a la pregunta que recoge Mateo?

Toda reflexión de los creyentes sobre Cristo tiene que tratar de aportar una respuesta a estas preguntas.

relación entre teología de la cruz (o del Crucificado) y teología de la liberación pueden consultarse, además de la obra fundamental de J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, la cristología de González Faus, *La humanidad nueva*, Madrid 1974 y sus restantes trabajos cristológicos (en todos los cuales se encuentran valiosas aportaciones sobre el tema) y la ya citada de J. Sobrino, *Cristología desde América latina. Esbozo*, México 1976.

Fundación Juan March

IV

Jesucristo único y universal

Presentación

O. González de Cardedal, Walter Kasper.

Ponencia

W. Kasper, Unicidad y universalidad de Jesucristo.

Comunicaciones

Q. Andreu, Alegato en favor de una cristología como teología del Logos único y universal.

R. Blázquez, Un mensaje con pretensión universal.

J. M. Rovira Belloso, Jesucristo único y universal (Síntesis teológica).

A. Torres Queiruga, Jesús «proletario absoluto»: la universalidad por el sufrimiento.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

WALTER KASPER

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

El profesor Walter Kasper pertenece a la generación de teólogos alemanes que, surgiendo inmediatamente después del concilio, protagonizan las preocupaciones eclesiales y los nuevos intereses teológicos con una sensibilidad un tanto diferente de los que fueron padres y pioneros de ese concilio Vaticano II y de los que ellos son hijos y herederos. Su teología está caracterizada por el intento de conectar la reflexión teológica con los problemas inmediatos de la fe de los creyentes y con las tareas misionales de la comunidad eclesial. Para ello les será necesaria una mayor cercanía a las nuevas situaciones históricas, determinadas ante todo por las confrontaciones siguientes: teología católica y teología protestante, iglesia y mundo, iglesia católica con su centro en Roma e iglesia católica con su encarnación a través de la iglesias particulares, fe e increencia, crisis de sentido en la humanidad contemporánea y crisis de identidad en la iglesia, la autonomía perenne del cristianismo y su libre integración y permanencia en la iglesia, la especificidad de las realidades cristianas y su fuerza interna para asumir las preguntas radicales del hombre, en orden a crear sentido, esperanza y futuro.

Por ello encontramos en la trayectoria teológica del profesor Kasper, a la vez que las publicaciones estrictamente científicas, es decir, las monografías que estudian un tema teológico clásico, reasumiéndolo desde la raíz, los artículos que esclarecen temas urgentes de la conciencia cristiana y de la vida de la iglesia, temas y cuestiones concretísimas, suscitadas por los que tienen autoridad en la iglesia o por los creyentes de andar a pie.

Fundación Juan March

I. Las raíces de su teología

Me parece que habría que buscarlas en una triple dirección: la escuela católica de Tubinga con los nombres clásicos de Möhler, Kuhn, Hirscher, Staudenmaier; la filosofía alemana del siglo XIX, muy especialmente: Hegel, Fichte y Schelling; y finalmente la modernidad en la doble línea del pensamiento científico y del pensamiento filosófico.

Kasper no sólo ha estudiado y promovido ocasionalmente en Tubinga sino que en ella ha arraigado y en ella ha heredado las grandes preocupaciones que animaron a la escuela que allí creció, tanto la del siglo XIX como la del siglo XX. Legado y promesa a un tiempo. Es significativo el detalle: Kasper sigue viviendo en la casa que habitó durante largos decenios su maestro y director de tesis doctoral el profesor J. R. Geiselmann, y en la galería de esa mansión penden las efigies de los predecesores clásicos, invitando y velando por los nuevos esfuerzos.

En el prólogo de su cristología nos confiesa que este fondo de historia es a la vez un suelo de fecundidad presente para él:

> Metodológicamente esta publicación debe mucho a la escuela de Tubinga, y en especial a los esbozos cristológicos de Karl Adam y Joseph Rupert Geiselmann. En el centro de su esfuerzo teológico se hallaba la reflexión sobre el origen del cristianismo. Pero a diferencia de gran parte de la literatura actual sobre Jesús, ellos tenían muy claro que este origen, siempre insustituible, sólo podemos alcanzarlo a través de la tradición bíblica y eclesial. Sabían que podríamos prescindir de esa tradición sólo a costa de un empobrecimiento brutal. Pero igualmente eran conscientes, y en esto se diferenciaban de la teología neoescolástica de su tiempo, de que la tradición hay que transmitirla de un modo vivo, es decir, enfrentándose y dialogando con las necesidades y cuestiones de cada época. Esta idea de una tradición actualizada, en cuanto transmisión de lo recibido y este esbozo responsable, pueden al mismo tiempo servir de apoyo e impulso en la actual época de transición del cristianismo [1].

1. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 9-10. Los esbozos cristológicos a que se refiere son los siguientes: K. Adam, *Christus unser Bruder*, Düsseldorf 1926; Id., *Jesus Christus*, Düsseldorf 1935; Id., *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954 (los tres existen en traducción castellana). J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; Id., *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers*, en *Das Konzil von Chalkedon*. Geschichte und Gegenwart III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, 341-420; Id., *Jesucristo*, en *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid 1968; Id., *Jesus der Christus*. I: *Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965.

Fundación Juan March

Esta es la herencia inmediata. La otra tiene un símbolo: Möhler en la primera mitad del siglo XIX, como un intento de inflexión en el pensamiento católico por un retorno a los orígenes fundantes, a la dimensión histórica y pneumática de la iglesia, y por un diálogo con la real filosofía circundante, en cuanto que ella eleva a palabra el proyecto de sentido que cada generación hace de sí misma en el mundo. En los años treinta de este siglo acompañaba Heidegger a un joven filósofo español, y después de conversar toda una tarde le pasó a su biblioteca para irle mostrando aquellos libros que eran sus hontanares o a los que le unía una especial querencia. Al llegar a nuestros teólogos tubingenses pronunció esta frase: «Die waren anders! Es wäre alles in der katholischen Kirche anders gegangen, wenn sie zum Zuge gekommen wären» [2].

Estos son los elementos fundamentales, que ha aportado esa escuela y que perduran en nuestro teólogo: a) Una clara percepción del sentido, valor y permanente significación de los orígenes cristianos, en cuanto originarios y originantes. Clara conciencia, por consiguiente, del necesario origen cristiano del cristianismo, es decir, la importancia a vida o muerte del estudio de la persona de Jesús y de la inmersión en su conciencia como lugar histórico de inserción del absoluto en este mundo. b) Afirmación explícita del sentido y necesidad de la comunidad humana para el descubrimiento de la verdad en el individuo, y de la comunidad eclesial para la fe del creyente, como seno que porta, regenera y madura el reino de Dios en la historia. c) Insistencia sobre el significado de la tradición, sus condiciones de posibilidad y fecundidad, y por consiguiente la relevancia del Espíritu santo en el cristianismo como religión histórica con pretensión escatológica. d) La iglesia como real presencia del Cristo viviente, con el consiguiente ordenamiento del cristiano a la historia actual como unidad con la historia inicial, y el imposible positivismo a la hora de recuperar los orígenes cristianos, como si en ello fuera donde se encontrase vivo el Cristo real. La iglesia es así el ámbito del encuentro con Cristo, ya que ella, incluso con la discordancia entre sus ideas y palabra evangélica por un lado y sus obras por otro, le notifica con tanta intensidad como con la presencia que induce la ejemplaridad y fidelidad en la fe.

De sus maestros de Tubinga le llega a la vez la convicción de la necesaria confrontación histórica entre fe y sensibilidad histórica y, por consiguiente, entre filosofía y teología, porque la fe sólo permanece viva si está pensada a nivel del tiempo histórico,

2. Esta información me fue transmitida personalmente por X. Zubiri.

Fundación Juan March

lo cual no significa precisamente a merced del tiempo. El tiempo histórico de aquellos maestros fue, ante todo, la Ilustración, la reasunción crítica que de ella hace Hegel, la réplica incisiva y el rechazo violento que del hegelianismo hizo aquel solitario y contradictorio analista de la modernidad, que es Kierkegaard. En este trasfondo filosófico aparece la significación del tiempo y del instante para el descubrimiento de la verdad. La duración y el *kairós* viven en una necesaria interacción, en una violenta dependencia que impide sacrificar todo el fruto de la anterior libertad humana a nuestro hoy, pero que impide que nuestro hoy sea vivido exclusivamente como resultado del ayer. Consiguientemente la dura alternativa entre un positivismo de los hechos, que lleva a una religión de la ley y acaba en moralismo, y un universalismo de las ideas, que termina en el racionalismo o idealismo; a la luz de la cual nos aparecen la magnitud histórica del Cristo único y la magnitud espiritual del Pneuma como estructuras constituyentes del cristianismo, precisamente en cuanto que no hay un Cristo sin Espíritu y no hay otro Espíritu que el de Jesús.

Situarse en el surco de la escuela de Tubinga, en modo alguno quiere decir material prolongación, sino a la vez real superación. Ante todo porque se ha dado ya una cierta superación colectiva de los planteamientos de antaño, y la teología católica se elabora no tanto en contraposición cuanto en diálogo y en confrontación crítica con la exégesis protestante y la filosofía actual, que fueron los dos dialogantes o enfrentados adversarios con los que se debatió en el siglo XIX.

La novedad de esta confrontación del pensamiento católico con la modernidad se caracteriza por el hecho de que se hace desde la totalidad de las realidades cristianas católicamente vividas, y no sólo desde las afirmaciones o defensas eclesiológicas. Todavía en la obra clásica, que Karl Adam publica por primera vez en 1924 con el título *La esencia del catolicismo*, el nervio de los planteamientos es decididamente la preocupación y afirmación eclesiológica, hasta el punto de que la palabra «iglesia», aparece prácticamente en el título de cada uno de los capítulos [3]. El libro paralelo o equivalente de Kasper se va a concebir, en cambio, como una introducción a las realidades cristianas constituyentes, donde lo central será justamente eso: la fe, y donde la iglesia aparece en toda su esencial explicitud y sin reticencia o silenciamiento alguno, pero en una significativa formulación, en la que aparece cómo

3. K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1924. Véase sobre todo la introducción y el primer capítulo.

Fundación Juan March

ella es la comunidad constituida a la vez que constituyente de la fe, y habla de la «eclesialidad de la fe» [4]. Llevando al límite las posiciones, podríamos decir: para el primero la esencia del catolicismo es la iglesia, mientras que para el segundo la esencia real del catolicismo es la fe, que incluye como ámbito de su nacimiento, alimentación, eficacia histórica y religiosa a la iglesia.

II. Talante general de su personalidad teológica

En el prólogo de la *Introducción a la fe* encontramos unas páginas programáticas de todo su quehacer teológico:

> Soy bien consciente de que el lector ante estas lecciones se preguntará si hay que «clasificarlas» como progresistas o como conservadoras, como críticas con la sociedad y la iglesia o como sostenedoras del sistema. La verdad es que hago muy poco caso de tales slogans. Lo que pretendí con ellas fue hacer teología con mis oyentes y tengo la impresión de que esto era lo que realmente se me pedía y de lo que se trataba. El proceso de reestructuración del pensamiento, en que se encuentra hoy la teología, igual que la iglesia, sólo llegará a buen término si se enraíza en el centro y acontece a partir de él. La palabra «fe» designa este centro: él abraza la unidad y la totalidad de la existencia cristiana y eclesial. Se trata de resistir a los embates y retos de la época moderna desde y en este lugar central y fundamental. Sólo así puede la teología contribuir de alguna manera al proceso de actualización de la iglesia... No quisiéramos espolear y provocar el entusiasmo, sino estimular el pensamiento. De este modo estas lecciones quieren mostrar que la fe cristiana puede responsabilizarse también ante el pensamiento moderno y que la teología actual, cuando se lleva a cabo con seriedad, no conduce a la confusión, sino que puede promover aquello que constituye el objeto expreso de la última lección: la dimensión esperanzadora de la fe [5].

Este texto nos da casi todas las claves del pensamiento de Kasper:

a) Valor de perforar en dirección hacia el centro, operando en teología aquel *Zurück zur Sache*, «de nuevo al meollo de la realidad», que en filosofía se iniciaba a comienzos de siglo; retornar de los aledaños de la frívola exterioridad o angustiada actualidad, para mostrar que si la teología aporta algo a la vida de la iglesia es justa y solamente cuando se elabora con rigor teórico, en absoluta gratuidad e independencia; gratuidad e independencia que no quieren decir abstraccionismo e insolidaridad histórica.

4. W. Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca 1976, 159-172.
5. *Ibid.*, 9-13.

Fundación Juan March

b) Valor para afrontar los problemas tal como de hecho se plantean, con la dureza de actitud y acritud de concepto necesarias objetivamente, con independencia del eco que pueda tener esa reflexión. No espolear un entusiasmo fácil, sino estimular una dura y difícil reflexión, pero que por eso se convierte en fuente de luz y de fortaleza. Pensamiento que, por consiguiente, no avanza ante todo ni por acumulación de erudición ni por obsesión de actualidad, ni por encastillamiento defensivo, sino por el coraje de ir al fondo de las cuestiones, de nombrarlas con el nombre propio, de proferirlas con aquella voluntad de verdad y aquel rigor que postulan, para que sean sentidas por los hombres como sus cuestiones y dejen de resonar como «ajenas verdades», para comenzar a resonar como la «propia verdad», que en última instancia es real en la medida en que es sombra y eco de otra verdad.

c) Valor para hacer teología en medio del fuego, aun a contraviento y con marejada en alta mar. Quienes conocen de cerca el panorama teológico de la Alemania posconciliar, saben lo que concretamente ha significado hacer teología aguantando el reto de cada día, el reto de la calle y el reto de las cátedras teológicas de la propia universidad. Y Kasper ha tenido el coraje por un lado y la resistencia física por otro, para hacer «su» teología, permaneciendo consciente de las raíces cristianas y consciente de las extensiones y limitaciones católicas. Y todo esto justamente en Münster y Tubinga, sin acceder a convertirse en eco o altavoz de otras voces, y sin ceder a la agresividad fácil, sino andando el propio camino, seguro de la meta y confiado en el valor objetivo de las realidades sobre las que versaba su teología.

Si se recuerda en concreto qué otros teólogos han hecho teología a la vez que él en estas universidades y cómo él no ha ocultado el rostro ni callado la voz, sino que ha proferido una palabra propia y ha mostrado un rostro peculiar, comprenderán por qué su teología hoy, aun cuando menos solemne y proclamativa, más humilde y sosegada, aparezca sin embargo como más radical, más verdadera, y por consiguiente eclesialmente más fecunda e históricamente más duradera.

d) Esa difícil libertad que Kasper se ha ganado a pulso, es quizá uno de sus mayores méritos hoy: sin endurecerse ni agriarse, sin mostrar una faz inquisitorial y sin callar la palabra discordante, sin silenciar los problemas en apariencia anticuados, pero en realidad actualísimos y sin desmesurar ni ignorar los problemas de inmediata actualidad. En este sentido cualquier comparación es odiosa, y los contrastes, cuando se hacen desde la malevolencia o el partido previamente asumido, no merecen ser

FUNDACION JUAN MARCH
EX-LIBRIS
Fundación Juan March

tomados en cuenta. Sin embargo, hechos con benevolencia, reconociendo los diversos puntos de partida, los diversos carismas personales y las diversificadas necesidades de la iglesia, las casi infinitas situaciones en que se encuentran los lectores, tanto en la iglesia como en el mundo, que esperan una palabra del teólogo, supuesto todo esto, las comparaciones pueden ser ilustrativas. En esta perspectiva resulta curiosa la comparación que un crítico ha hecho entre *Ser cristiano* de Hans Küng y la *Introdución a la fe* de Kasper. La sobria brevedad de Kasper llamará a muchos la atención, frente a la cautivadora brillantez de Küng; el valor de Kasper para asumir los temas legados por la tradición y los arrojados por la modernidad, aun cuando sean molestos y fastidiosos. El mismo crítico ha subrayado esas brevísimas pero magistrales páginas que Kasper dedica al humor cristiano y a la oración como punto culminante de la fe, con las que Küng escribe mostrando por qué no pudo redactar el capítulo dedicado precisamente a la oración y a la liturgia [6].

III. Características de su cristología

Si yo tuviera que elegir una palabra para caracterizar toda la teología de Kasper, escogería ésta: *Nüchternheit*, es decir, sobriedad, real voluntad de atenimiento a lo objetivo, voluntad de verdad, tendencia a ir al fondo, distancia que no es distanciamiento de mirada, sino concentración de la pupila en lo que es el lugar geométrico desde donde las realidades y, en nuestro caso, las realidades cristianas, ofrecen sus proporciones reales y sus reales densidades.

Y esto lo diría de manera explícita de su cristología. Una cristología que nace justamente como expresión de esa pasión de fondo, fondo de los problemas, tal como aparecen en la conciencia creyente; fondo de las realidades tal como han sido manifestadas por Jesús de Nazaret y desveladas por el Espíritu en la conciencia histórica de la iglesia. Porque sólo quien pisa tierra de verdad, pisa tierra firme. Todo esto, a él como a otros muchos, les ha hecho oscilar en su reflexión, desde las preocupaciones preconciliares y conciliares de la reforma de la iglesia a los temas de su estructura y de su futuro, para tener que terminar centrándose en aquél que es raíz y futuro de esa iglesia: Jesús en su mensaje, historia y destino. La iglesia es función de Jesús y no Jesús

6. *Ibid.*, 150-152, 99-108; H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977.

Fundación Juan March

función de la iglesia. La credibilidad y plausibilidad últimas de la iglesia derivan de la credibilidad y plausibilidad últimas del mensaje y de la persona de Jesús.

En este sentido su obra no tiene pretensiones de originalidad y si alguna tuviere, es justamente esa voluntad de arraigo como condición de futuro, porque como buen conocedor de los filósofos y de los místicos sabe que la esperanza y la memoria son correlativas. En este sentido no encontraremos muchas teorías nuevas o deslumbrantes en sus páginas. Pero casi todas ellas son innovadoras, porque repiensan la anterior investigación exegética e histórico-dogmática en función de un esclarecimiento teológico. En este sentido él ha preferido un método distinto del que han seguido otros autores en sus cristologías contemporáneas, que más parecen una suma de artículos de exégesis bíblica, dislocados o arrancados violentamente del lugar propio, que una honesta y real reflexión teológico-sistemática. Olvidan tales autores que quienes los leen no les dan crédito a ellos en los campos de la exégesis, pues ella tiene otros maestros, a quienes se acude directamente, y otras autoridades a quienes se da crédito [7].

Entre los aspectos centrales quisiera subrayar solamente dos: la capacidad de sospecha para descubrir cuáles son los problemas en los que se decide la relación del cristianismo con la modernidad y, más aún, la capacidad de consistencia del cristianismo en sí mismo; y la fuerza expresiva con que es capaz de formular esas intuiciones, con una brevedad y claridad sorprendentes.

a) La necesaria confrontación entre fe e historia; palabras éstas últimas con que titula una de sus obras principales. Para él, como para todos los que han luchado por proclamar significativamente el evangelio, éste es quizá el problema central de nuestra época: el abismo que se ha abierto entre fe y experiencia humana. Y por consiguiente, la suprema tarea del teólogo consiste en cerrar esa sima, mostrando la significación antropológica de la fe y su capacidad para crear, suscitando o actualizando, niveles del ser personal, desde donde las afirmaciones que esa fe hace, aparezcan como verdaderas, en cuanto creadoras de sentido, valor y esperanza, y desde ahí se legitimen indirectamente a sí mismas. Por eso encontramos en su obra un permanente intento de des-

7. Un ejemplo claro en este orden es Schillebeeckx, que ha optado por entrar en la liza de la exégesis y llegar a conclusiones teológicas desde la participación personal en la discusión exegética. E. Schillebeeckx, *Jesus-Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975.

Fundación Juan March

cubrir en la vida el correlato de preguntas, sospechas o experiencias a las que pueden ser referidas los enunciados teológicos, y en medio de los cuales puedan acreditarse como históricamente válidos [8].

b) La dimensión escandalosa de la fe al proclamar la significación universal de una figura particular; el carácter decisivo de una persona histórica para la comprehensión metafísica del propio ser personal, ya que lo humano se ilumina y oscurece no a la luz de formulaciones universales, sino a la luz y a la sombra de realizaciones existenciales, que por definición son particulares.

En este sentido la existencia histórica de Cristo se ha venido a convertir en clave para la definición de lo personal, ya que ha distendido esa dimensión relacional del ser personal hasta unos límites, en que la suprema apertura y entrega han llevado consigo la suprema autonomía y libertad. La existencia humana y filial de Cristo es así la real parábola de la existencia humana.

Por eso Jesús es la salvación; es decir, por eso el Mesías y su particularidad histórica es la clave de la universalidad humana. Por eso el judaísmo queda quebrado en sus estructuras de identificación religiosa y surge algo radicalmente nuevo. Y esta escandalosa verdad, que es la carga a la vez que la fuente de todo quehacer teológico, Kasper la ha puesto provocativamente como título de su cristología: «Jesús el Cristo». Lo que equivale a decir que uno de nosotros, con nombre e identidad judía, galilea, nazaretana, justamente ése es el universal concreto, no el universalizado, sino el que en su particularidad personal nos da la talla y medida de nuestra humanidad. Y nos la da desde nuestras raíces distendidas hasta Dios o, si se prefiere, desde Dios, que se ha convertido en la nueva raíz de nuestra historia de hombres.

Justamente en esa relación de un nombre personal con un predicado funcional: Jesús-Mesías, hasta el punto de haber hecho nacer un nombre nuevo, que los conjuga irrompiblemente a los dos, con esa identificación está y cae la identidad del cristianismo histórico y la identidad de la fe de cada creyente. Ya no se puede hablar de Jesús de Nazaret, al margen de su acción salvífica, es decir, de su proveniencia teológica y de su tarea mesiánica. Y no se puede hablar del Mesías, del Cristo, al margen de ese individuo de la historia: Jesús de Nazaret. Por ello los cristianos fundieron esos dos términos y hablaron de Jesucristo.

8. Significativo en este orden es el primer capítulo de *Introducción a la fe*, 33-52: «El lugar de la fe».

Fundación Juan March

El título de la cristología de Kasper nos muestra, por consiguiente, que el tema que va a desarrollar aquí le viene preocupando desde hace largo tiempo. A él había dedicado su reflexión anteriormente, con un título explícito: *Einmaligekit und Universalität Jesu Christi*, donde tipifica y analiza las cristologías contemporáneas, en cuanto que ellas son universalizaciones legítimas o ilegítimas o, por el contrario, relativizaciones legítimas o ilegítimas; legítimas en la medida en que anclan y refieren a Cristo, a su lugar y a su tiempo, e ilegítimas en cuanto le hacen agotarse en ese lugar y en ese tiempo. Todavía este año presidía las reuniones de trabajo de los profesores alemanes de teología dogmática y fundamental, reunidos en Salzburg del 2 al 5 de enero para reflexionar justamente sobre este tema: *Absolutheit des Christentums*[9], que es una manera de enunciar en abstracto sobre el cristianismo lo que aquí estamos intentando decir en concreto de su fundador, ya que la universalización cristiana sólo procede de la persona de Jesús y no de su doctrina, de su ejemplo o de su destino al margen de la persona. Tema que, por consiguiente, le viene preocupando a Kasper desde sus primeros años, y en el que percibe que se decide del sentido y perduración del cristianismo en su confrontación con la modernidad y con las absolutizaciones de otras ideologías a las que hoy estamos asistiendo.

c) La confrontación radical con la modernidad; esa modernidad para la que Dios y el hombre aparecen enfrentados, para la que el uno es sentido como el antagonista del otro y para la cual la libertad es imposible, si hay Dios. Como buen conocedor del pensamiento filosófico será uno de los más lúcidos detectadores de la nueva o segunda Ilustración, la que desde la propia radicalidad que la primera desencadenó, busca los presupuestos para mostrar que no existe tal razón pura, que no existe tal libertad sin predeterminaciones, en pura espontaneidad e indeterminación, tanto de procedencia como de ordenación. De la mano de Schelling y Fichte mostrará cómo el idealismo se ha agotado y consumado al descubrir la relacionalidad como el fundamento de la propia libertad y, por tanto, cómo son el desbordamiento y el consentimiento, la abertura que acoge y el amor que devuelve,

9. El había redactado el artículo correspondiente a este tema en el diccionario: *Sacramentum mundi*. Cf. Bibliografía y el capítulo de *Fe e historia* con el título: «Propiamente, ¿qué significa "cristiano"?», pregunta a la que responde con estas tres grandes afirmaciones: «El cristianismo es una religión histórica. El cristianismo es una religión suprahistórica. El cristianismo es Jesucristo en persona».

Fundación Juan March

las condiciones de una libertad, que no se quiera desnaturalizar a sí misma. A esta luz el mismo Fichte, y todas las discusiones sobre el ateísmo de aquella época en torno a la noción de persona y del Dios personal, le han hecho sospechar y hacer fecunda la afirmación de la dimensión comunional de Dios, es decir, cómo su personalidad sólo es afirmada en una perspectiva trinitaria y, por consiguiente, en cuanto tal es una noción relativa a comunidad. Paralelamente libertad es relativa a otredad, a no ser que la libertad quede degradada éticamente en egoísmo, o metafísicamente clausurada en solipsismo, que termina por hacer a la propia finitud fundamento de sí misma, y con ella la aboque a la propia nihilidad y carencia de futuro, es decir al infierno. Ya decía don Miguel de Unamuno que la condenación consistía no en un acto positivo o arbitrario de Dios, sino en que Dios, respondiendo a nuestra actitud de olvido frente a él, accedía a olvidarnos, al olvido en que nosotros queríamos sumirnos. Y justamente eso era el infierno, la situación en que el hombre, ajeno a Dios, queda recluido en su finitud como posesión satisfaciente de sus deseos y como lote finito de su nostalgia infinita [10].

En este sentido léanse las breves pero magistrales páginas en el capítulo introductorio de su *Introducción a la fe* sobre la segunda Ilustración [11] y, sobre todo, las que dedica en su cristología a hablar de Jesús hombre, de la salvación que él nos posibilita, como nuevo fundamento para comprender y realizar la libertad a la luz de la forma histórica en que él filial y fraternalmente realizó su libertad en el mundo; realización que fue consumada y verificada como auténtica por Dios en la resurrección [12]. Quizá esa recuperación de la libertad, desde la inmersión en la existencia de Cristo y desde la inmersión en las corrientes más radicales de la modernidad, a la búsqueda de sus fundamentos últimos, sea uno de los valores supremos de la cristología de Kasper [13].

10. M. de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid 1966, 196.

11. *Introducción a la fe*, 27-31. Cf. Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1970.

12. *Jesús, el Cristo*, 262-265 y en general, 241-280.

13. «La cristología de W. Kasper merecería en mi opinión el calificativo de "clásica", en el mejor sentido del término, pero también con las limitaciones que incluye el término aun en su mejor sentido. Caracterizan a esta obra un enorme equilibrio entre fondo y forma (equilibrio hecho posible por la notable capacidad de formulación de su autor) y un gran sentido "recuperador", cuando se vuelve a cualquiera de los dos frentes desde los que parece haber sido escrita: el de la identidad eclesial (diálogo con la tradición) y el del servicio al mundo (diálogo con la cultura moderna, especial-

Fundación Juan March

IV. Otros aspectos significativos de su teología

La sobriedad, que no es distancia ni despreocupación sino sosegado apasionamiento por la realidad misma de la teología, lleva consigo el que en Kasper encontremos un lenguaje teológico significante. Allí la palabra es humilde, recatada, sobria, no altisonante sino directa y limpia; palabra redimida en su sobria utilización y en el decoro amoroso con que la utiliza. Palabras redimidas así de la tecnificación científica y de la reducción matemática por un lado y, por otro, de la trivialidad y prostitución, que sufren en manos de quienes no somos verdaderos, y al no proferir verdad impurificamos con nuestra mentira de vida las palabras que usamos.

La comprehensión de la existencia como existencia agraciada y, por ello, vocada al agradecimiento ante Dios y a la creación de gracia entre los hombres; agradecimiento y creación de gracia que se encarnan en la oración por un lado y en el compromiso histórico por otro. Y es aquí donde él muestra una realista percepción del vivir cristiano, situado entre legítimas esperanzas, obligadas utopías e imposibles titanismos.

Comprehensión profunda de la libertad humana, en su grandeza y en sus límites; comprehensión para la pobreza y para la debilidad de los hombres, para las que tendrá no solamente proclamaciones o gritos utópicos, sino una palabra clara y exigente, que nos desvela nuestra vocación a la vez que la dificultad de estar a su altura. Por eso el hombre necesita no sólo ser comprendido, ni quiere sólo ideas; necesita ser ayudado y su indigencia es, sobre todo, de fuerzas; capacidad para realizar aquello que a sabiendas debe y necesita hacer, pero que de hecho no es capaz de hacer.

mente con la vuelta a la "subjetividad" típica de la Ilustración)»: J. I. González Faus, *Ultimas cristologías*: Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología 13 (1976) 255-377; la recensión de W. Kasper, 289-309 *(El encuentro con la identidad cristiana)* la cita en 289. González Faus reconoce la sensibilidad de Kasper para conectar con la modernidad, entendiendo en este caso: la nueva cultura teórico-filosófica surgida de Europa; no en cambio para captar todo lo que bulle y se inicia en los movimientos revolucionarios y liberadores de los países del tercer mundo.

En verdad, el horizonte dentro del cual se mueve Kasper es Centroeuropa, más aún Alemania casi en exclusividad. Eso lleva consigo el que prácticamente ignora la bibliografía francesa o anglosajona, para no aludir a la española, que por principio sigue siendo ignorada en Europa.

Fundación Juan March

Encontramos en Kasper una lúcida detectación del doble plano constitutivo de lo cristiano: los hechos históricos fundantes y el sentido y valor metahistórico que los animaba, por lo cual entrañaba ideales, valores, proyectos y esperanzas radicales para todo hombre. Cuando esto no queda aclarado, el creyente está al borde de la escisión o por mera historificación de lo cristiano, o por cesión a un pietismo fácil o por entrega a una actitud meramente utópica. La verificación del cristianismo sólo se da desde la confrontación teórico-racional e histórica con la existencia de Jesús (doctrina y destino), pero sólo se resuelve del todo en aquel nivel de la confrontación, en el que el hombre está cara a cara con Dios, donde las palabras no valen, ni las ideologías soportan su presencia, ni las proyecciones futuristas resisten el fuego de su juicio. El cristianismo por ello lo espera, en un sentido, todo de la historia, como el lugar del juego y presencia de Dios para los hombres y, por otro, se puede decir que no espera nada de la historia; la iglesia emerge de una historia y, a su vez, la protagoniza, pero sabe que está sustentada en aquella forma radical de ser, desde la que vive incondicionalmente y muere amorosamente ante Dios. Por eso la historia ni le puede dar ni le puede quitar sus últimas seguridades; es esa fe sencilla, pero clara y fuerte en su suelo y en su lecho, la relación personal con su Señor, que lo es del cosmos y de la historia, la que es promesa a la vez que garantía de perduración histórica y, sobre todo, de aquella nueva manera de vida desde Dios que llamamos eterna.

Kasper ha tenido el valor y el amor necesarios para hacer teología desde la propia identidad cristiana, respondiendo a aquel reto hecho por Heidegger, al demandar a los teólogos que no hablen desde los andamios de ninguna filosofía, sino desde la reflexión intelectual sobre el contenido de la auténtica experiencia cristiana, haciendo nacer de su propio seno una palabra nueva, connaturalizada con la realidad a la que refiere. Cuando surge una teología así arraigada en la experiencia cristiana, reconocida y analizada, entonces la propia palabra teológica logra una transparencia y significatividad insospechadas. Esa invitación del filósofo de la Selva Negra a que los teólogos hagan verdadera teología y no extraña alotría, inválida para la iglesia e inútil para los demás, ha encontrado eco y respuesta en la actitud personal de Kasper.

La obra de este joven profesor, hombre de iglesia y analista de nuestra situación histórica, nos revela, por ello, la grandeza y la miseria del teólogo: colaborar con el Espíritu y ayudar a los hombres para poder llegar a su verdad completa; a la verdad del

Fundación Juan March

hombre que en última instancia sólo se hace transparente cuando desde dentro la ilumina la luz de aquél que fue Hijo del hombre, hombre hasta una hondura y yendo hasta un final insospechable para nosotros; fondo o cumbre de humanidad, que se dan cuando Dios, existiendo entre nosotros y para nosotros, se nos dice y nos da en Cristo.

V. Biografía

Nacimiento en Heidenheim (Brenz), 5 de marzo de 1933.
Ordenación sacerdotal en la diócesis de Rottenburg, 1957.
Estudios en las universidades de Tübingen y München.
Doctorado en teología: 16 de febrero de 1961.
Profesor de teología dogmática en la universidad de Münster: 1964.
Profesor de teología dogmática en la universidad de Tübingen: 1970.
Nombramientos: teólogo del Sínodo y Conferencia Episcopal Alemana, teólogo del Sínodo de Obispos Europeos, miembro de *Faith and Order*, Secretariado de la Unidad de los Cristianos, Lutherischer Weltbund (Maltha), del comité central de los Católicos Alemanes, presidente de la Asociación de teólogos dogmáticos de lengua alemana (1977), colaborador de revistas como *Concilium*, *Communio*, *Theologie der Gegenwart*, *Theologische Quartalschrift*, *Diakonia*.

VI. Bibliografía fundamental

a) Libros

Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule: *G. Perrone*, *C. Passaglia*, *C. Schrader* (Die Überlieferung in der neueren Theologie), Freiburg 1962. Tesis de doctorado.

Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965. Tesis de habilitación para el profesorado.

Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos, Salamanca 1969. Original: *Die Methoden der Dogmatik*. Einheit und Vielheit, München 1967. Comunicación presentada al congreso de teólogos dogmáticos alemenes celebrado en München 2-5 de enero de 1967.

Dogma y palabra de Dios, Bilbao 1968. Original: *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965.

Fe e historia, Salamanca 1976. Original: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

Introducción a la fe, Salamanca 1976. Original: *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972.

Jesús, el Cristo, Salamanca 1976. Original: *Jesus der Christus*, Mainz 1974.

En colaboración con A. Schilson: *Christologie im Präsens*. Kritische Schichtung neuer Entwürfe, Freiburg 1974.

b) Dirección y colaboración en obras colectivas

Christsein ohne Entscheidung oder: *Soll die Kirche Kinder taufen*?, Mainz 1970; colaboración propia: *Glaube und Taufe*, 129-159.

W. Kasper-K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, en *Pastoral*. Handreichung für den pastoralen Dienst, Mainz 1970.

Fundación Juan March

Zur Diskusion um das Problem der Unfehlbarkeit, en H. Küng (ed.), *Fehlbar*? Eine Bilanz, Zürich 1973, 74-89.
Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von Morgen, en *Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen*, Freiburg 1970, 66-72.
Schrift-Tradition-Verkündigung, en *Umkehr und Erneuerung*, Freiburg 1966, 21-41.
Carácter absoluto del cristianismo, en *Sacramentum mundi* II, 54-59 (Cristianismo D).
Teologia de la historia, *Ibid.* III, 451-460.
Ley y evangelio, *Ibid.* IV, 259-263.

c) Artículos de carácter general

Exegese-Tradition-Verkündigung: Diakonia 1 (1963) 3-12.
El diálogo con la teología protestante: Concilium (1965).
Schrift und Tradition. Eine quaestio disputata: Theologisch-Praktische Quartalschrift 112 (1964) 205-214.
Grundlinien einer Theologie der Geschichte: Theologische Quartalschrift 144 (1964) 129-169.
Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I: ThQ 142 (1962) 47-83.
Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach J. Moltmann «Der gekreuzigte Gott»: ThQ 153 (1973) 8-14.
La iglesia bajo la palabra de Dios: Concilium 4 (1965) 90-94.
Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal: Concilium 43 (1969) 375-383.
Lo permanente y lo mudable en la iglesia: Concilium 108 (1975) 165-178.

d) Artículos de tema explícitamente cristológico

Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings: Evangelische Theologie 33 (1973) 366-384.
Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 185-189.
Jesus im Streit der Meinungen: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 233-241.
Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi: Theologie der Gegenwart 17 (1974) 1-12.
Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik: Theologie der Gegenwart 16 (1973) 229-241.

Fundación Juan March

UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DE JESUCRISTO

WALTER KASPER

I. PLANTEAMIENTO GENERAL DEL PROBLEMA

El tema «unicidad y universalidad de Jesucristo» es una formulación abstracta de lo que Pablo llamó más concreta e irritantemente el escándalo de la cruz. El escándalo original del cristianismo consiste en que la salvación del mundo está ligada a la única persona e historia de Jesús de Nazaret. En ningún otro nombre hay salvación más que en el nombre de Jesucristo. Jesucristo es el único y solo mediador entre Dios y los hombres. Lo duro y lo paradójico de esta afirmación se nos hace hoy día más consciente que en siglos pasados, en los que cristianismo y sociedad profana eran más o menos coincidentes. Por el descubrimiento del nuevo mundo en el siglo XVI y por el conocimiento más preciso de otras religiones y culturas, finalmente por la moderna secularización y el alejamiento de la iglesia y la sociedad moderna, el cristianismo se vive hoy de nuevo como una dimensión particular; cada vez se ve más reducido a una situación de minoría, en la que su pretensión universal y absoluta de nuevo aparece en su completa escandalosidad. El escándalo se camufla con frecuencia bajo la sospecha de ideología. En espíritus más pragmáticos esta sospecha de ideología se exterioriza como crítica al carácter universal de esta pretensión: se querría entender el cristianismo como una religión entre otras religiones, como un camino de salvación entre otros caminos de salvación. Espíritus más especulativos critican a su vez la dependencia de tal pretensión universal de una historia concreta y de una tradición e institución eclesiales concretas: entienden la forma histórica concreta como revestimiento de una idea universal. En ambos casos queda suprimido el escándalo del cristianismo.

Fundación Juan March

A la vista de este profundo cuestionamiento, la posición del cristianismo en el mundo de hoy y la renovación de la iglesia en su servicio al mundo actual fueron los temas de la teología de los diez últimos años. La discusión era mantenida por la esperanza de superar de nuevo, con el programa del *aggiornamento*, el distanciamiento entre iglesia y sociedad moderna. Sin embargo estos intentos llevaron de partida a un dilema. Cuanto más se abría la iglesia a la sociedad moderna, para recuperar así su relevancia, tanto más parecía perder su propia identidad. Una iglesia acomodaticia sería sin embargo la duplicación de los miedos y esperanzas en la sociedad; no tendría ya nada que decir, y además de la identidad perdería también la ambicionada relevancia. Pero mientras más insistía la iglesia en su identidad, tanto más se exponía al peligro de caer en el gueto, y hacerse irrelevante para los hombres de hoy. Con ello no se hubiera ganado nada, y se hubiera perdido todo. Pues una iglesia que ya no es iglesia para los otros, y que ya no se entiende como sacramento para el mundo, no sería ya la iglesia de Jesucristo, que dio su vida «por los muchos»; tal iglesia habría perdido, además de la relevancia, su propia identidad. Nos encontramos pues ante un auténtico dilema.

La escapatoria a este dilema no es posible a través de compromisos a medias. Unicamente es posible si la iglesia vuelve a traer a la memoria el fundamento sobre el que se asienta. En esta dirección apunta la última «ola» cristológica, que entre tanto ha llevado ya a una inundación de publicaciones. Pues el sentido y fundamento de la iglesia no son los dogmas particulares ni los preceptos morales, ni tampoco ninguna clase de ideas o principios, sino una persona concreta en su concreta historia: Jesús de Nazaret; él es a la vez el Cristo, es decir el mesías prometido, la salvación del mundo, el cumplimiento escatológico de toda la historia. Su historia única tiene importancia de una vez por todas; Cristo es el *concretum universale*. Sólo de él puede el cristianismo recuperar su unicidad e inconfundibilidad, así como su apertura universal y con ello superar las aporías del momento. En la inundación de publicaciones cristológicas de los dos o tres últimos años no se trata de una retirada a lo intrateológico o intraeclesial, sino más bien de una reflexión sobre el lugar de la iglesia en el mundo de hoy.

Baste esto como introducción al planteamiento del problema. En lo que sigue procederemos de forma que, primero trataremos el tema unicidad y universalidad de Jesucristo como problema cristológico en sentido estricto. En dos secciones ulteriores se tratará de la importancia de este tema para la problemática eclesial y para la comprensión de la realidad total.

Fundación Juan March

II. Planteamiento cristológico del problema

1. Calificamos el tema «unicidad y universalidad de Jesucristo» como una formulación abstracta de lo que Pablo llamó más concretamente el escándalo de la cruz. No podremos suprimir este escándalo. Tenemos que respetarlo en toda su dureza. La tarea de la teología es pensar el misterio de Dios y del hombre como tal misterio y hacerlo inteligible. A continuación vamos a intentar esto en dos pasos: mediante una reflexión previa de tipo filosófico y mediante una reflexión teológica en el sentido propio de la palabra.

En el plano filosófico puede indicarse, en primer lugar, que la tensión entre unicidad y universalidad en su estructura general, no es específicamente cristiana; pertenece más bien a la esencia de la persona. La persona humana es cada uno de los hombres concretos en una determinada situación espacio-temporal, y, al mismo tiempo, el hombre, en virtud de su naturaleza espiritual no es un ser cerrado en sí mismo, sino abierto al mundo (como dicen los antropólogos). Es propio de su libertad el que pueda sobrepasar lo concreto, al menos pensando y preguntando, y el que su esperanza no conozca fronteras, sino que esté abierta al infinito. El hombre es un caminar hacia lo abierto e imprevisible, hacia un misterio. Por eso, en el hombre está, de forma única en cada uno, la totalidad del ser. Toda persona humana es un *concretum universale*. Pero lo es de una forma sumamente indeterminada, abierta, peligrosa, ambivalente.

Como ser finito, el hombre nunca podrá llegar hasta el final del misterio de su existencia; seguirá siendo fragmento y torso y al mismo tiempo sufrirá en su finitud. El más claro indicio de ello es la muerte. Así, el hombre es para sí mismo una incógnita, a la que él mismo no puede dar una clara respuesta; no puede descifrar el enigma de su existencia, de lo contrario hubiera suprimido su libertad. Sólo en esta perspectiva se hace comprensible lo nuevo, la redención y plenitud, que Jesucristo trae. Jesucristo es *concretum universale*, un hombre en todo igual a nosotros, pero él no lo es en la forma indeterminada, abierta y ambivalente de nuestro ser humano, sino en un modo determinado y planificado por Dios. En él se demuestra que la apertura del hombre no conduce al vacío y al desierto, no es un caminar al absurdo, sino que desemboca en la plenitud de la vida, en Dios.

2. Examinemos, por tanto, cómo se concilian entre sí teológicamente unicidad y universalidad en Jesucristo.

Fundación Juan March

La unicidad y universalidad de Jesucristo se expresan, sobre todo, en lo que es el centro de la entrada en escena de Jesús: en su anuncio del reino de Dios que llega. Jesús nunca nos dice *qué* es este reino de Dios; únicamente nos dice *que* viene ya. Presupone evidentemente en sus oyentes una pre-comprensión, que a nosotros no nos es dada sin más. Para nuestra sensibilidad el concepto del reino (señorío) se corresponde con el de esclavitud. Entonces era distinto. El reino de Dios era la quintaesencia de la esperanza insaciable de justicia, paz y libertad; esta esperanza no estaba reservada en último término para los pobres, los insignificantes, los oprimidos y los perseguidos. El anuncio de Jesús sobre el reino de Dios ha ser entendido en el horizonte de la búsqueda humana de paz, libertad, justicia y vida. El reino de Dios es al mismo tiempo el reino de la libertad de los hijos de Dios, la salvación del mundo. Es una dimensión universal, que comprende a toda la creación. La cristología tiene que ser desarrollada en el marco de una teología del reino de Dios.

Jesús mismo se entiende a sí mismo como la forma concreta de la venida del reino de Dios. Según la conocida expresión de Orígenes, él es la *autobasileia*, el reino de Dios en persona. En ninguna parte se hace esto tan impresionantemente expresivo como en la relación de Jesús con «su Padre». Por su obediencia al Padre Jesús hace realidad el «ser-señor» de Dios. En su obediencia es forma completamente hueca y vacía para Dios, y al mismo tiempo forma de ser de Dios y de su señorío en el mundo. Por eso, para Jesús, la entrada en el reino de Dios se decide en el sí a este reino, en su seguimiento. En su persona se «espesa» el anuncio del reino de Dios como en un punto único. De aquí tenía que partir la cristología posterior. La cristología, en el fondo, no es otra cosa que la explicación del anuncio de Jesús sobre el reino de Dios, y sólo en este marco puede ser entendida. Sobre todo W. Pannenberg ha mostrado que la total referencia de Jesús a Dios, su Padre, no es más que la respuesta a la radical referencia de Dios a él. Puesto que Jesús en su obediencia no es nada de sí mismo y todo de Dios, la autocomunicación de Dios se constituye en su ser. Jesús vive, por decirlo así, del amor esencial de Dios, compartido con él. En la relación humana de obediencia de Jesús hacia su Padre se expresa su ser como el Hijo, en el que el Padre se comunica desde la eternidad. La posterior cristología de las dos naturalezas es pues una explicación cristológica de su obediencia filial. Si la cristología posterior se entiende de este modo como concreción personal del anuncio del reino de Dios, entonces pierde su carácter abstracto; entonces ya no es un oscuro misterio

Fundación Juan March

lógico, sino un claro misterio de salvación. La fe en Cristo ya no es entonces el puro tener por verdadera una fórmula, sino el adentrarse en el más íntimo misterio de la vida de Jesús, el seguimiento de Jesús al servicio del reino de Dios que viene. La referencia de la fe hacia el Jesucristo concreto y único coloca al mismo tiempo en una responsabilidad universal para el servicio a los hombres y al mundo. La unicidad y universalidad de Jesucristo fundamentan también la determinación concreta y la apertura universal del cristianismo.

Con Ireneo de Lyon podemos ahora resumir el razonamiento filosófico y teológico y decir: Jesucristo es la síntesis y la culminación *(Anakephalaiōsis, recapitulatio)* de la realidad total. El es, de manera única, la concreta conciliación de universalidad y unicidad, que se insinúa en todas partes de una manera indeterminada, abierta y siempre en vano.

3. Estas reflexiones algo abstractas se tornan concretas, si el problema de la unicidad y universalidad del cristianismo, nos lo planteamos teológicamente. Según el antiguo y el nuevo testamento, la conciliación entre ambas se da por medio del Espíritu de Dios. El Espíritu, según la Biblia, actúa donde quiera hay o surge vida. El Espíritu es el *spiritus creator*, que actúa en la creación total. Sobre todo actúa allí donde la creación se afana y aspira más allá de sí misma hacia la plenitud escatológica. Sólo en la participación de la fuerza y poder creadores de toda vida, puede el hombre llenar la autotranscendencia de su existencia, su nostalgia por el «completamente-otro» (M. Horkheimer). El Espíritu se apiada, según Rom 8, del afán y sufrimiento de la atormentada creación, y la lleva a su meta, al reino de la libertad. El Espíritu es la fuerza creadora e histórica de Dios, la fuerza del nuevo ser, que entra en acción allí donde hay hombres que, desde el plano de las religiones, o desde el de la política, de la filosofía o del trabajo cotidiano, se empeñan por realizar el futuro de la libertad, la justicia y el amor. Sin embargo, esta acción es continuamente cancelada por el pecado, en el que el hombre se repliega sobre sí mismo y se niega a Dios, cada vez más magnámino. Unicamente en la absoluta obediencia de Jesús hasta la Cruz, llega el Espíritu hasta el final. Así, Jesús nos es anunciado en el nuevo testamento como el portador por antonomasia del Espíritu, como la criatura del Espíritu. En él se ha apiadado Dios definitivamente del afán y la nostalgia de su criatura, y ha puesto el comienzo escatológico de la libertad.

Esta perspectiva pneumatológica hace ver mejor la unicidad y universalidad de Jesucristo. Allí donde el hombre, siguiendo

Fundación Juan March

la voz de su conciencia, se entrega al futuro de Dios, allí anticipa algo de la realidad que apareció en toda su plenitud en Jesucristo. Allí donde el hombre se entrega a la aventura de su vida, se esfuerza por la verdad y la justicia, perdona y disculpa posibilitando así un nuevo comienzo, donde uno abandona su vida pasada y comienza de nuevo, donde se producen florecimientos espirituales y religiosos, allí está previamente en acción la gracia de Jesucristo, si se quiere, anónimamente. En la convicción cristiana hay sin embargo un solo «caso», en el que el Espíritu ha encontrado de manera única una aceptación no desfigurada y limpia: en Jesucristo, que en la fuerza del Espíritu fue forma completamente libre y dispuesta para la autocomunicación de Dios. En él el Espíritu ha alcanzado su meta. La función del Espíritu es ahora recordar a Jesucristo y hacerle presente en su novedad. Por consiguiente, el Espíritu romperá continuamente las formas anquilosadas y rígidas del cristianismo, al exhortar a los cristianos a oír la «profecía exterior» del mundo y a estar atentos a los «signos de los tiempos», es decir, a la actuación del Espíritu fuera de la iglesia. Y al contrario, el Espíritu de Jesucristo asume las esperanzas y anhelos de la criatura atormentada, para llevarlas por Jesucristo a su más profunda realización. Así el Espíritu de Cristo hace presente de un modo universal la única obra salvífica y, al mismo tiempo, le confiere su concreta universalidad y catolicidad, al incorporar al cristianismo, crítica y creativamente, todas las riquezas de los pueblos y religiones.

III. Planteamiento eclesiológico del problema

1. De las reflexiones cristológicas se deduce que la unicidad y la universalidad tienen que ser estructuras esenciales de la iglesia de Jesucristo. En primer lugar, la universalidad. La iglesia estuvo desde un comienzo expuesta al fenómeno del cisma y de la herejía, y por consiguiente al cuestionamiento sobre el verdadero cristianismo y la verdadera iglesia. Desde el principio se impuso la tarea del discernimiento de espíritus. Para ello Pablo sienta el criterio: no es espíritu de Dios el que no confiesa que Jesús es el *Kyrios* (1 Cor 12, 3). También para la primera carta de Juan lo determinante del ser cristiano es reconocer a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, el que vino en la carne (1 Jn 4, 3.16; 5, 1; 2 Jn 7). Estas delimitaciones salían al paso del primitivo entusiasmo cristiano. No es que a éste le faltara vida o dinamismo; pero vida y dinamismo solos son evidentemente una

Fundación Juan March

prueba tan escasa de la verdad, como éxito y resultados. No hay verdad sin crisis, sin crítica. Por tanto ésta no iba a ser descalificada precisamente en la iglesia. Sin embargo la verdadera crítica al cristianismo existente no le viene de fuera. El módulo decisivo, con el que se ha de medir la proclamación y praxis de la iglesia, es, según el nuevo testamento, Jesucristo.

Pero el problema está —y con esto llegamos a la universalidad de la iglesia— en que ya en el nuevo testamento no hay una cristología, sino muchas cristologías. Ya en el nuevo testamento hay un desarrollo de la confesión y doctrina cristológica, que evolucionó a la manera de una erupción. En comparación con él, la historia posterior de los dogmas resulta más bien modesta. El único testimonio de Jesucristo nos llega, pues, en múltiples testimonios cristianos, que no son sin más armonizables y en los que la única verdad de Jesucristo se expresa de acuerdo con las «necesidades» de la respectiva situación pastoral (como diríamos hoy) y de acuerdo con el progresivo estadio de conocimiento teológico. La historia única de Jesucristo se conoció y se articuló desde el principio en su significado universal. El contenido único y normativo de la fe cristiana no lo tenemos sino en las múltiples formas históricas que lo universalizan. No hay ningún acceso a Jesucristo que pueda abstraer de la historia de las confesiones bíblicas y eclesiales. Y al revés, la realidad de Jesucristo, tanto por su unicidad como por su universalidad, no se agota en ninguno de esos testimonios históricos; más bien origina de sí misma formulaciones siempre nuevas de esa confesión.

Hegel ha reflexionado detenidamente en su filosofía de la religión sobre este condicionamiento mutuo entre unicidad y reconocimiento universal. Con ello ha señalado también el decisivo punto de vista teológico. El significado único de Jesucristo es tal, únicamente allí donde es reconocido como tal: esto ocurre por la meditación del Espíritu. El papel de éste es hacer presente a Jesús en su unicidad universal. Se puede discutir si la interpretación de Hegel es aceptable en todos sus puntos. En el fondo, se trata de una idea bíblica primitiva. El envío del Espíritu es parte integrante de la revelación de Cristo; no hay cristología sin pneumatología. Sin el Espíritu, que hace universalmente presente la persona y la obra de Cristo, Jesús quedaría convertido en letra y ley; y el gran peligro de muchas cristologías, que construyen únicamente sobre el Jesús histórico, consiste en hacer de Jesús un rabino, un legislador, un modelo ético o cosa por el estilo. Cuando Jesucristo es reconocido en el Espíritu, no se impone desde fuera, sino que nos hace —dicho bíblicamente— hi-

Fundación Juan March

jos de Dios a su imagen. Por el Espíritu, la libertad que nos viene en Jesús se hace, de una vez por todas, una realidad universal. Dicho de otra manera: no hay ninguna cristología sin pneumatología. Jesucristo no es para nosotros ley que mata ni sola letra, sino libertad en el Espíritu santo.

Esto significa para la iglesia que debe mantener la tensión entre letra y espíritu. No debe equipararse con ninguno de sus dogmas, mandamientos u oficios; en una palabra, con la cosa que ella testimonia; la iglesia debe más bien entender sus dogmas, mandamientos y oficios como sacramento y signo de Jesucristo. La categoría del signo sacramental —una de las categorías teológicas más importantes— puede salvar que la iglesia es algo concreto y determinado, que conserva por tanto su identidad, y que es, al mismo tiempo, algo universalmente abierto.

Con la definición de la iglesia como sacramento y signo se afirman dos cosas: 1. La iglesia es *sólo* sacramento, no es idéntica sin más con el espacio de la realidad y de la actividad del Espíritu de Cristo. La realidad y actividad del Espíritu de Cristo es más que la iglesia. La iglesia puede y debe contar tranquilamente con que el Espíritu sopla también fuera de sus muros, donde y como quiere. La iglesia tiene que ser iglesia abierta, y estar atenta a los «signos de los tiempos», para, por ellos, entender su propio mensaje más profunda y ampliamente. La iglesia puede superar la tensión entre unicidad y universalidad únicamente como sistema abierto, que está en continuo intercambio hacia fuera. Este intercambio no puede ser únicamente asunto intelectual-académico; más bien significa un estar comprometido e implicado allí donde se trata del hombre y de su dignidad personal. 2. La iglesia *es* sacramento del Espíritu. Sacramento, es decir, signo e instrumento, o sea, signo eficaz; signo que realiza lo que significa. La iglesia es tal signo eficaz, porque confiesa a Jesucristo; la iglesia existe solamente en esta confesión. En tanto en cuanto se apropia la actitud fundamental de Jesús, ella es más claramente el lugar del Espíritu, que no de otra forma. Sin embargo, esto lo es, no para sí sola, sino para los demás. Ella tiene que descubrir lo fragmentario, abierto y ambivalente, propio de todo intento humano de realización, y testimoniar la posibilidad de realización definitiva en Jesucristo. Pero la libertad de los hijos de Dios sólo se testimonia bajo la forma de oferta, invitación, llamada y ruego. Precisamente por ser la religión verdadera, la iglesia solamente puede ser signo creíble de fe, si se apoya en Jesucristo y se afianza en la fuerza convincente de esta su «cosa». Será abierta y libre para todos, precisamente si deja todo lo de-

Fundación Juan March

más y encuentra su identidad en Jesucristo. Ganará su identidad en el seguimiento de Jesús, si se desprende de sí misma como conviene, si se funda absolutamente sobre Jesucristo. El dilema entre identidad y relevancia queda entonces superado, y la discusión entre conservadores y progresistas, vacía de sentido. Identidad y relevancia no son cosas contrapuestas, sino los dos maderos de la única cruz, de la que pende la salvación del mundo.

IV. Planteamiento del problema desde el punto de vista de la historia universal y de la escatología

1. La iglesia por causa de su unicidad y universalidad apunta más allá de sí misma hacia Jesucristo. Pero el cristocentrismo, por su parte, está subordinado y al servicio del teocentrismo. En la parte cristológica hemos mostrado ya que el anuncio del reino de Dios que llega, constituye el horizonte de la cristología. En Jesucristo y especialmente en su muerte y resurrección, el reino de Dios que llega, se ha hecho realidad concretamente, de una manera anticipatoria. A partir de la figura única de Jesucristo tiene, por tanto, que descubrirse para la fe cristiana el sentido definitivo del mundo y del hombre. Jesucristo es para la teología, por así decir, el paradigma que le descubre el sentido último de toda la realidad. Esto hay que desarrollarlo a continuación.

Con su anuncio del reino de Dios que llega, se remonta Jesús en realidad a la esperanza originaria de toda la humanidad. La filosofía moderna desde Kant y, sobre todo, hoy la filosofía que en uno u otro sentido puede llamarse neomarxista, ha mostrado que en todo conocer y querer humano se da una anticipación *(prolepsis)* de un mundo reconciliado, de un reino de libertad y de comunicación sin intromisiones ni distorsiones, de una forma de vida ideal o como quiera que en particular se determine esta anticipación de la plenitud. Esta esperanza indeterminadamente abierta la recoge en realidad el anuncio de la *basileia* de Jesús para determinar su contenido. En vista de las alienaciones que marcan la historia en general, en vista de la muerte que corta toda comunicación interhumana, el reino de la libertad y de la paz sólo puede hacerse realidad por la venida del reino de Dios. Así Jesucristo es la concreción de la esperanza universal de la humanidad.

Sobre este fondo se hace inteligible la unicidad y universalidad de lo cristiano. Se hace evidente que el cristianismo no es la

Fundación Juan March

repetición de lo que el mundo ya sabe, y las más de las veces sabe mejor, ni tampoco algo inasimilablemente extraño, algo que el mundo no sepa en absoluto y, por eso, no le interese. El mundo sabe más bien, bajo la forma de la ley, de aquello que el cristianismo anuncia bajo la forma del evangelio. Sabe del hombre en cuanto *concretum universale*, pero esta ciencia sobre el hombre lleva consigo una exigencia que le supera; una exigencia que el hombre no puede realizar por sí mismo; no puede él mismo darse la felicidad y la plenitud de su existencia. Por eso está continuamente expuesto al peligro de desesperar de sí y de su dignidad. Hoy más que nunca se da el peligro de una falsa automodestia del hombre; está cansado de los grandes interrogantes y de las grandes esperanzas, y se contenta con la pequeña felicidad. El cristianismo pone muy alto lo universalmente humano, pero habla de la dignidad del hombre, no como de una prestación humana, sino como de un don del Espíritu de Jesucristo. El cristianismo dice con esto algo tras lo cual va el hombre por ser hombre; el cristianismo responde a la incógnita que para sí mismo es el hombre, y a la que él mismo no puede responder. El cristianismo dice algo profundamente humano y humanizador, pero que, sin embargo, es algo que supera absolutamente todas las posibilidades humanas. Precisamente por eso se levanta sobre la tensión connatural al ser humano, y testimonia su cumplimiento en Jesucristo.

2. Se puede decir sin exageración: la teología del siglo XX comienza con el descubrimiento del carácter apocalíptico-escatológico de la vida pública y del anuncio de Jesús, llevado a cabo por F. Overbeck, J. Weiss y A. Schweitzer. Esta circunstancia la expresa K. Barth con la conocida fórmula: «cristianismo que no sea absoluta y completamente escatología, no tiene absoluta y completamente nada que ver con Cristo». Con este descubrimiento se le ofrecía a la teología del siglo XX una especie de carga explosiva, y todos los intentos por amortiguarla han fracasado. Ya F. Overbeck, el amigo de Nietzsche, se refirió a la pérdida del horizonte escatológico de la tardía historia de la iglesia y de los dogmas. En su *Historia del dogma*, M. Werner ha manejado esta tesis de forma verdaderamente maníaca, y afirmado que el desarrollo tardío de las doctrinas cristológicas, en el lugar que correspondía a la doctrina de los dos eones, apocalítica y cargada de dinamismo, puso la doctrina estática de las dos naturalezas; la desescatologización es por consiguiente presupuesto de la helenización del cristianismo. En la construcción de Werner hay muchos puntos problemáticos. Es con todo acertado que al cris-

Fundación Juan March

tianismo desde muy pronto se le escapó la perpectiva escatológica del futuro. Se la dejó al sectarismo, hasta que, por conducto de Joaquín de Fiore se abrió paso hasta la «oficial» historia del espíritu en las utopías modernas y aun en el marxismo. En la teología escolar, por el contrario, la escatología se convirtió en un pobre tratado sobre las postrimerías, al final de nuestras dogmáticas. El carácter universal de la persona e historia de Jesucristo no era tratado en función del anuncio del reino, sino a la luz de las categorías de la metafísica griega. El cristianismo perdía con ello gran parte de la fascinación de su dinámica histórica.

Ciertamente, sería equivocado considerar la así llamada helenización del cristianismo bajo la categoría de la decadencia, como lo hizo sobre todo A. von Harnack y como, en parte, parece ser corriente hoy dentro de la teología católica. La así llamada helenización era necesaria en razón de la pretensión universalista de Jesucristo. El mensaje cristiano está ahí para todos; por eso no puede quedar ligado a una forma lingüística concreta, y tampoco a la forma lingüística bíblica; ha de ser trasladado a los planteamientos y a las estructuras de cada época particular. La helenización fue, por tanto, el *aggiornamento* de entonces. Y no se podría negar tampoco una afinidad interna entre la pretensión universalista cristiana y la metafísica griega, a la que no importa el ente, sino el ser del ente. Lo universal de la metafísica pudo así convertirse en la gramática de la pretensión de universalidad de la cristología.

Pero en la historia del dogma no hay ganancias sin sus correspondientes pérdidas. La clásica cristología metafísica, con toda su grandeza, se quedó por detrás del «comienzo en la plenitud» (J. A. Möhler). El anuncio del reino de Dios contiene frente a la cristología tradicional un plus que no fue alcanzado después. Con la ayuda de las categorías metafísicas difícilmente se podría expresar la unicidad de Jesucristo. Pues mientras la Biblia mira a los sucesos de la historia y en ellos ve un preanuncio del reino venidero, la metafísica se interroga por la esencia permanente de las cosas; se interroga por lo que siempre fue y sigue siendo permanente, no por lo que va a ser en el futuro. Aquí Dios no es el Dios viviente de la historia, el que está, padece y muere con su pueblo, sino el Dios inmutable, impasible, «apático». Las consecuencias para la cristología son patentes. Pronto ya nadie se atrevía a hablar de la *humanización* de Dios, y nada se diga del anonadamiento de Dios en la pasión y muerte de Jesucristo. Pero sólo si en Jesucristo ha entrado Dios total y absolutamente en la historia, únicamente entonces hemos sido salvados en nuestra his-

Fundación Juan March

toricidad; únicamente entonces deja de haber situaciones humanas que sean fundamentalmente ajenas a Dios. La cristología es en sí misma soteriología, y la separación de ambas supone una atrofia en la escolástica, que viene a demostrar que, con las categorías de la metafísica griega, no se puede entender correctamente ni la excepcional importancia de Jesucristo ni su importancia universal. La cristología estaba amenazada con la pérdida de su sentido más íntimo.

3. Esta crítica a la tradición cristológica nos resulta posible hoy, cuando la época de la metafísica ha llegado en cierto sentido a su final. El último concilio constata en la actualidad el paso de una visión más estática del orden en la realidad total a una visión histórico-evolutiva más dinámica. Pero esto quiere decir: la dimensión histórico-escatológica de la cristología bíblica es hoy día nuevamente actual. El final de la época constantiniana, con su síntesis de helenismo y cristianismo, aflora no sólo en lo político-eclesiástico, sino también en lo dogmático. La crisis condicionada por ello es al mismo tiempo una oportunidad para entender de nuevo y más profundamente la unicidad y la universalidad de la fe en Cristo. Esto no quiere decir que tengamos que desarrollar hoy una cristología no-metafísica y puramente funcional. Las categorías ontológicas, que posibilitan pensar en lo universal, son imprescindibles para la teología. Se trata, por eso, únicamente de esbozar el problema ontológico, no según el paradigma de la naturaleza *(physis)*, sino según el paradigma de la historia, y transformar la metafísica en metahistoria (M. Müller). Más concretamente, se trata de hacer de Jesucristo el paradigma del pensamiento ontológico y, a partir de Jesucristo como paradigma, explorar el sentido del lenguaje de Dios y del hombre. De esta forma, la historia única de Jesucristo gana dignificación universal. El anuncio del universal reino de Dios se convierte de nuevo en la idea motriz de la cristología.

Este programa no es del todo nuevo. Ya la clásica doctrina trinitaria supone un intento en esta dirección. E. Peterson ha mostrado que la doctrina trinitaria se vale ciertamente de categorías de la metafísica griega; peor, que en realidad tiene que imponerse contra la representación griega de Dios con una inversión revolucionaria del concepto de Dios deducido del paradigma Jesucristo. Esta exposición trinitaria de la historia de Jesucristo no era una especulación ociosa. Pues, si la universal importancia de Jesucristo no ha de quedar en afirmación retórica, entonces lo que en Jesucristo ocurrió de una vez por todas tiene que tener su fundamento en la esencia eterna de Dios. La auto-

Fundación Juan March

comunicación de Dios a Jesucristo y la entrega filial de éste al Padre tiene que estar necesariamente fundada en Dios mismo. Por tanto, en Dios mismo tiene que haber espacio, ya desde la eternidad, para el hombre y para la historia; Dios mismo entonces, no puede ser una esencia solitaria, de una inmutabilidad rígida y carente de relaciones, sino que ha de ser concebido como movimiento, vida, amor que se comunica a sí mismo como acontecimiento relacional y personal. Formulado más abstractamente: la doctrina trinitaria es la trascendental condición de posibilidad y el presupuesto de la cristología.

Porque en Jesucristo se impone de una manera única la esencia de Dios como amor eterno que se trasciende a sí mismo; por eso en él se manifiesta en simbólica densidad la ley fundamental y la estructura básica de toda realidad. En Jesucristo se revela el amor como el sentido último del ser. Jesús mismo formula esta ley fundamental: «el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierde su vida..., la salvará». Este *lógion* tiene una relevancia ontológica, es decir, es una explicación de la estructura básica de la realidad total. Significa que todo lo que es, encuentra su plenitud en la entrega al otro; todo lo que vive, tiene que salir de sí mismo para recibirse a sí mismo; el yo tiene que vaciarse en un tú, para ganarse a sí mismo y al otro. Formulado genéricamente: todo ser encuentra su identidad no a través de un arrelacional y esquivo «ser-en-sí»; la identidad concreta es sólo posible por la relación y salto de sí mismo a otro. La actitud fundamental única de Jesús tiene una relevancia ontológica universal; en ella se revela la ley fundamental del futuro reino de la libertad de los hijos de Dios, que se manifiesta, a modo de sombra, en las circunstancias de este mundo.

Esta interpretación cristológica de la realidad está en estricta contradicción con la forma de pensar y de vivir predominante en nuestro occidente, y ampliamente determinante de la vida social, que hace del propio interés individual el punto partida y el principio informante de la vida. Está igualmente en conflicto con el proyecto histórico universal, que declara la lucha como medio universal para alcanzar la meta de la historia, el reino de la libertad. Para el cristiano, la ley fundamental de la historia no es la dialéctica de dominio y esclavitud, sino la relación de padre e hijo, que por el padre es constituido libre y dejado a su propio ser. El *movens* de la historia no es la lucha, sino el amor altruista; aunque naturalmente, sin la justicia el amor no sería fidedigno. Porque el amor es el sentido del ser revelado en Jesucristo, por eso puede Pablo decir de este amor que sólo él permanece. Esto

Fundación Juan March

significa: jamás lo hecho por amor es inútil, sino que perdura integrado en lo permanente de la realidad. La concepción cristológica de la realidad, por eso, no es un asunto teorético-especulativo, sino práctico. Nos incorpora al servicio de la praxis del reino de Dios en el mundo.

La tensión entre la anticipación concreta de la salvación en Jesucristo y su realización universal y escatológica abre, pues, un camino, el camino del seguimiento concreto. La fe en Jesucristo como el *concretum universale* no es tanto un punto de vista fijo, sino un movimiento; la teología no es una especulación abstracta, sino la reflexión de un seguimiento vivido, que tiene que esforzarse continuamente por las anticipaciones de la salvación escatológica, por las realizaciones históricas concretas de la libertad, de la justicia y del amor. Lo que en el fondo hace creíble este camino del seguimiento es su universalidad. En este camino se puede satisfacer no sólo la grandeza del hombre, sus esperanzas, su dignidad y su libertad, sino también su miseria, su fracaso, su resignación, su dolor y su muerte. En ningún sitio nos sale al encuentro algo más grande y más completo que en este Jesucristo único, que es en persona la salvación del mundo.

(Traducción de J. B. Valero).

Fundación Juan March

ALEGATO EN FAVOR DE UNA CRISTOLOGIA COMO TEOLOGIA DEL LOGOS UNICO Y UNIVERSAL

QUINTÍN ANDREU

I

El tema del Logos, presente en la cultura occidental desde Heráclito [1] y presente por motivos religiosos [2], reelaborado y ahondado en el judaísmo bíblico y no bíblico en Alejandría [3]; que llegó a convertirse en el concepto cristológico básico del nuevo testamento en el prólogo al evangelio de Juan [4]; que probó su fecundidad aunadora y «económica» en Justino, Ireneo y los alejandrinos, y que prestó buenos servicios en las controversias y en los concilios cristológicos desde Nicea a Calcedonia,

1. «Heráclito es la idea permanente en todos los filósofos hasta hoy... una idea, una filosofía que no ha pasado»: J. G. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, 336 s. 325. Cf. H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957, 10.

2. Al flujo universal o caos que es «el momento dado por la experiencia, opone (Heráclito) la exigencia de la razón y la necesidad religiosa de la unidad permanente; necesidad que Heráclito cree que se satisface únicamente por vía distinta a la experiencia sensible, o sea, por el camino de la fe y de la autoconciencia. Ellas permiten descubrir la Razón eterna (Logos), inmanente en el hombre y en las cosas, armonía oculta e identidad de los contrarios...»: R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo* I, Buenos Aires 1969, 47; del mismo autor, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, México ³1973. Según W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952, 114-118, la obra más importante de Heráclito (el *Periphyseōs*) empezaba hablando del Logos, como el evangelio de Juan y como también creyeron ver en Gén 1 la teología sapiencial y la alejandrina. Lo mismo opina F. Cubells, *Temas de la filosofía de Heráclito*: Anales del Seminario de Valencia 4 (1962) 217.

3. Cf. TWNT IV, 83-89; P. Dalbert, *Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Hamburg 1954.

4. Cf. A. Grillmeier, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon* I 20.

Fundación Juan March

bien que pagando el precio de su fijación en fórmulas tocantes directamente a los presupuestos de la constitución *natural* del complejo teándrico, pero sólo indirectamente referidas al Logos como fuente de todo conocimiento del Dios salvador; ese tema del Logos está ahí todavía como una de nuestras grandes posibilidades teológicas, o como la mayor. Es lo que quisiera apuntar meramente con esta comunicación, ayudando a hacer memoria —según es también «mester de teología», como recuerda Rahner [5]—, y consciente de que todo replanteamiento, como todo comienzo o recomienzo, «no puede cumplir enseguida cuanto demanda» [6], mientras deja descolgados y desajustados los materiales que han de formar parte de la construcción.

Según lo manifestado por la revelación bíblica y lo presentido por la filosofía, el Dios que se mueve a comunicarse en creación salvadora, lo hace mediante su Logos, y su revelación se produce con los medios propios del ámbito en que son y están los sujetos en quienes y para quienes se da y revela. Una teología trinitaria que vierta la dialéctica tripersonal en el proceso de la creación y salvación, es más apta para dejar ver la acción específica del Logos que no la teología trinitaria de Agustín [7], y muestra cómo la epifanía del Logos —imagen, expresión, signo, acción, palabra— se despliega en un *continuum* morfológico y de sentido: una continuidad y diversidad de *formas* de expresión y acercamiento del Logos al mundo, una pluralidad homogénea de formas de comunicación e identificación, ordenables por su intensidad creciente y simultáneas, a un tiempo. Como sabemos, Ireneo y los alejandrinos Clemente, Orígenes y Atanasio [8], sistematizaron este modo de ver, así como los capadocios, con la teología de la imagen y su metafísica subyacente, describiendo la serie de manifestaciones sucesivas del Logos, como una suerte de «iniciales encarnaciones» [9] o de «transparentaciones» [10], de las

5. *Chalkedon-Ende oder Anfang*, en *Das Konzil von Chalkedon* III, 5.
6. *Ibid.*, 4-5.
7. Cf. G. L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 249 s.
8. Cf. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie*. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse a partir de l'Écriture, Paris 1944, 187 ss; A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955, 106 s: «La présence continue du Verbe a sa créature...»: 111, 113.
9. La expresión es de K. Rahner, *o. c.*, 39, pero tiene sinónimos en los padres.
10. El vocablo procede de la discusión en torno al prólogo de Juan. Cf. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1965, 169, 174 s; cf. J. M. González Ruiz, *Cristianismo y desmitización*, en *Revelación, fe y proclamación*, Barcelona 1966, 125; cf. también R. Guardini, *Religión y revelación*, Madrid 1960, 43.

Fundación Juan March

que la principal era la humanación *en grámmati* [11]. Equiparable a esta empresa es la que llevó a cabo el teólogo murciano musulmán Ibn-Arabi, del siglo XII, en un tratado clásico sobre las formas de la revelación del Logos, apuntando por cierto la divinidad del «Logos en Jesús» [12]. El Logos encarnado y la fórmula *lógos sárx* —dice Grillmeier [13]— «no son más que el punto final de una incalculable serie de manifestaciones del Logos, serie que tiene su principio en la creación del mundo».

Frente a este modo de ver las cosas, que plantea la cristología como Juan y Pablo y los alejandrinos, «en una más amplia teología del Logos» [14], la teología eclesiástica occidental inicia la marcha que conduce a encapsular la cristología en la encarnación y la redención, más aún, en la satisfacción y expiación, tesis axial y única en algunos manuales representativos de la restauración neoescolástica [15], hasta el punto de hacerse necesario el aviso de que la teología «no ha de interesarse solamente por el Logos encarnado en cuanto en un cierto momento de la historia se presenta como maestro, *fundador de la iglesia* y salvador» [16], es decir, como legitimador de la autoridad eclesiástica, que es por donde comenzara la larga marcha en el paso del siglo IV al V con Agustín de Hipona [17].

A la exposición de la cristología «en una más amplia teología del Logos» corresponde un más amplio concepto teológico de revelación, que dé razón de la unicidad y universalidad radicales de la revelación del Logos; que no vea el inicio de la teología en el «anuncio del evangelio, cuando dice Jesús: Llegó el tiempo...,

11. H. Urs von Balthasar, *o. c.*, 48; A. Houssiau, *o. c.*, 83-86 («sembrado en las Escrituras», dice san Ireneo).

12. *La sagesse des Prophétes*, Paris 1974 (extractos). Una bibliografía sobre Ibn-Arabi en C. Sánchez Albornoz, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid 1974, 218 s.

13. *O. c.*, 37.

14. Cf. J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 249.

15. Por ejemplo, Billot.

16. K. Rahner, *o. c.*, 38 (el subrayado es nuestro).

17. Es uno de los aspectos del «dogmatismo de ideología sospechosa» de que habla Kasper, característico de la cerrazón sobre sí misma de la iglesia a partir del XVII: *Unidad y pluralidad en teología*, Salamanca 1969, 30 s. Cf. últimamente, A. Fierro, *Teología: punto crítico*, Burgos 1971, 343 ss. Tanto en el *De Trinitate* como en la *Epistola ad Dioscorum* (del 410), Agustín de Hipona, que había hecho una experiencia negativa de que «docentibus potius quam jubentibus esse credendum» (*De beata vita*, 4 [*Obras* I, 592]) hace la primera interpretación sistemática de Cristo como autoridad: los aristocratizantes platónicos alcanzaron a ver la esencia divina, pero les faltó autoridad para imponérsela a las masas, incapaces de elevarse sobre lo sensible.

Fundación Juan March

etcétera» [18]; que no se construya primariamente sobre el hecho confesional diferencial y que dé cuenta de la «polimorfía y la politropía» (Heb 1, 1) de la revelación del Logos. La elaboración de este concepto requeriría una previa fenomenología de los *modos* de *loquutio*, de conciencia de que se nos habla, de carácter público, así como de los *modos* subsiguientes de normativa y de autoridad.

II

La historia religiosa de la humanidad tiene, pues, una homogeneidad radical que le confiere el Dios único y universal que se revela por su Logos único y universal, y por más que la humanidad se dispersara y anduviera dispersa, o se disperse y ande dispersa, por los más diversos caminos, ni los dejó ni los deja sin testimonio de sí, del Dios vivo (cf. Hech 14, 8-18; 17, 22-31; Rom 1, 18 ss).

Por lo que hace al Israel bíblico, el Logos estuvo activo en el antiguo testamento. «La profecía del antiguo testamento es profecía de Cristo en un doble sentido, pues Cristo es sujeto y objeto a un tiempo de sus discursos» (Stauffer) [19]. Geiselmann mostró que la misma teología del nuevo testamento surge de la relectura del antiguo, desde el hecho de Jesús. Así lo vieron los padres [20]: *Loquutus est per prophetas*. Pero aquí hay que añadir y precisar, y esto es esencial, que la revelación hecha a Israel *sigue todavía en manos de Israel* y por cierto de un modo irreductiblemente peculiar e irrevocable: «suyos son el título de hijo, la gloria, los testamentos, la donación de la ley, el culto y las promesas; a quienes pertenecen los padres y de quienes procede Cristo según la carne» (Rom 9, 4). «Dios no ha rechazado a su pueblo» (Rom 11, 2). «Los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rom 11, 29) [21]. Dice Gregory Baum [22] que «los ju-

18. Cf. recientemente en Herder Korrespondenz 1 (1977) 31: «Und gerade wenn es um das Verhältnis der Theologie zur Philosophie geht, tun wir gut daran, *so scharf wie überhaupt nur möglich, so exclusiv* wie überhaupt nur möglich bei dem Ansatz einzusteigen, der die Theologie von der Philosophie abhebt»: de una conferencia del obispo K. Hemmerle en la sede de la Görres-Gesellschaft.

19. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, ^{8}1948, 82 ss.

20. Cf. K. Rahner, *o. c.*, 39.

21. Cf. E. Peterson, *La iglesia de judíos y gentiles*, en *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 124 ss.

22. *Los judíos y el evangelio*, Madrid 1965, 365.

Fundación Juan March

díos siguen siendo en cierto sentido el pueblo predilecto de Dios. Por graves que sean las dificultades que tal afirmación origina, estoy convencido con la mayoría de los comentaristas modernos que es doctrina clara e inequívoca de la carta a los Romanos, capítulo 11». La revelación del Logos hecha a Israel pertenece ahora pneumáticamente a la iglesia de judíos y gentiles, pero no en exclusiva ni con independencia de la propiedad en que Israel la recibió y mantiene. Y en la experiencia espiritual y en el conocimiento que de ella surge, sigue activo el Logos y más próximo «según la carne» que a nadie, aunque esto no justifique pero sí aproveche para que un día «alcancen misericordia» (Rom 9, 31 s). Ahí, pues, nos encontramos con un ámbito de revelación *bíblica*, que pertenece en propiedad tampoco exclusiva a un pueblo de Dios que no es la iglesia [23], y este hecho ha de determinar necesariamente el concepto cristiano de revelación y la teología cristiana. No se trata solamente de que sea de desear «el mutuo conocimiento... bíblico y teológico del patrimonio espiritual común» en virtud «del vínculo que une espiritualmente al pueblo del nuevo testamento con la estirpe de Abrahán» [24]; se trata de que una parte esencial de la revelación cristiana está ahí teológicamente *en vigencia*. Es revelación sobrenatural, orientada a Cristo y en este sentido pre-cristiana, pública, con una forma de autoridad que habrá que determinar, pero que, más allá de la obligación de atender a la experiencia espiritual y a la teología que genera y determina, pide ser integrada en el concepto radical de revelación. La sinagoga y la iglesia han inventado tantas maneras de perseguirse y desconocerse, como dos mujeres rivales que tienen un mismo esposo, pero en ese maremágnum de rivalidades hay que hacer entrar el concepto. Hay que hacerlo entrar por la unicidad y universalidad del Logos y su revelación, aunque no se llegue a pensar, con Barth, que los judíos «son pueblo de Dios en el sentido estricto del antiguo testamento», o bien, con el *Catéchisme évangélique*, de Neuchâtel, que «la unidad de la iglesia no se realizará sin Israel», o bien, con algunos círculos católicos, que «la iglesia de Cristo es esencialmente incompleta

23. Aquí no puedo más que señalar una pregunta grave que surge de este hecho, a saber, si la teología de la iglesia de judíos y gentiles puede exponerse dentro del esquema y con las categorías de la historia del Israel bíblico, o sea, si los gentiles bautizados somos ahora judíos hasta ese punto, o hemos dejado absolutamente de estar en la situación teológicamente propia del gentil (aun bautizado).

24. *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*, n. 4.

Fundación Juan March

sin el pueblo judío»[25] —cosas que se pueden pensar, creo yo, perfectamente y que puede olvidar con facilidad una teología que ha pensado demasiado tiempo en sí misma.

Por lo que hace a la presencia y acción del Logos entre los gentiles de ayer y de hoy, particularmente en la filosofía en sentido amplio, desde Justino y Clemente de Alejandría, para quien «por más antiguos y grandes que fueran los antiguos maestros Heráclito, Pitágoras, Platón, Aristóteles y tantos otros, no llegaron a la verdad ni la entrevieron más que gracias a la iluminación en ellos del Logos, luz de todo logos humano sea el que sea» (Mondésert)[26], hasta la teología de la restauración neoescolástica que se dedicó a la caza de los paralelismos entre las trinidades de las religiones y filosofías gentiles, si no para calificarlas de aberraciones sugeridas por el diablo como hiciera Taciano, sí para negarles el beneficio de la teología del *vestigium* y, por tanto, de una revelación vestigial (indicativa y orientadora en sus contenidos mismos)[27]; puede decirse que hubimos de pasar de una consideración universal de la acción del Logos único a una actitud, en el fondo, de monopolio sobre la acción del Logos. La contraposición brusca entre evangelio y religiones venía a obrar en el mismo sentido[28]. La teología tenía que aclarar nociones y distinguir naturaleza y sobrenaturaleza, pero se perdió de vista otra vez que las nociones se aclaran para atacar con eficacia el problema e ir más allá de él; la teología del Logos y el Espíritu, que podía haber salido de la recepción de Hegel, fue prácticamente hecha imposible en el campo de la teología y acabó en manos de los discípulos de Dilthey, donde se agostó por falta de impulso teológico[29]. Era la última posibilidad que se ofrecía de pensar unitaria y procesualmente la revelación del Logos y la acción del Espíritu. Después de eso, el eclesiasticismo, que perdía a mansalva poder político, se reservaba lo sobrenatural con el talante menos liberal que tuviera nunca la teología, llegando la teología escolar a posiciones en las que ya no se salvaban textos importantes del nuevo testamento[30].

25. Gr. Baum, *o. c.*, 368 s.

26. C. Mondésert, *o. c.*, 227; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 101, 103.

27. Cf. J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, Paris 1883, 399 y n. 4, 442, 434, etc.

28. Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 47.

29. Cf. H. Heimsoeth, *La metafísica moderna*, Madrid 1932, 324 ss.

30. Por lo que hace a España, y a la historia de la fe cristiana en España, hay que decir que: a) el sentimiento, la moral y la teoría de gueto del cato-

Fundación Juan March

Aquí conviene distinguir entre el *hecho* (de la revelación del Logos a los gentiles), su *sentido* y, por otra parte, el *mecanismo* como se cumple el hecho, igual que en el caso de otros misterios, por ejemplo de la Eucaristía: distinguimos entre el hecho de la presencia real, su sentido y el mecanismo cosmológico en cuestión. Por más problemáticas que resulten las cuestiones de mecanismo y más cerca que caigan del hecho mismo —como es el caso de la unión hipostática—, la metodología teológica ha de impedir que las cuestiones de mecanismo deformen el hecho o su sentido. Así, la llamada y orientaciones del Verbo a los gentiles, el hecho y el sentido, son claros desde siempre hasta el punto de que los alejandrinos hablaran de los filósofos como de «los profetas de los gentiles» [31]. El modo como llegó y llega esa llamada y sus ilustraciones a los gentiles, será muy diverso y tal vez indeterminado o indeterminable. Es paradigmática la conducta de Clemente Alejandrino que mantuvo el hecho y cambió tres veces de explicación [32]. El día en que las naciones siguieron su camino, quedaron al margen de esa historia de salvación, que constituyeron la serie de acciones y locuciones de Dios a Israel, pero no quedaron fuera de una historia en la que no va más que de sal-

licismo y, por tanto, del catolicismo español, coincidía con el esfuerzo de construcción de una filosofía religiosa y cristiana del espíritu (Schleiermacher, Krause, Baader) (cf. H. Heimsoeth, *o. c.*, 248) y b) que «la humildad de la religión» que hacía «presentir otro realismo» dentro del gran idealismo de la tradición europea, encontró en España lectores, seguidores y cultivadores egregios, a los que no se ha tomado todavía en serio, como consecuencia de la actitud sectaria y condenatoria que asumió enseguida el catolicismo contra ellos. Una gran parte de la literatura de ese idealismo socialista, fue traducida y muy bien traducida en espléndidas colecciones españolas (cuya recensión habría que hacer), y la historia y realidad españolas actuales no pueden ser correctamente entendidas, sin advertir lo que significa que la literatura cristiana y no confesional de ese idealismo haya abonado una parte de lo mejor de la inteligencia española desde 1860 hasta 1919. El tema merece una monografía. ¿De dónde ha salido la teología trinitaria y la concepción trinitaria de la vida de los tres grandes poetas metafísicos que son Unamuno, León Felipe y Antonio Machado? En la Universidad Popular de Segovia se hacía un planteamiento trinitario de la pedagogía, donde al hombre se le entendía como «logos», filialmente, y espiritualmente.

31. «La filosofía les fue dada a los griegos como un testamento que les es propio» (Clemente Al., *Strom.* VI 8, 67, 1). «Todo lo concerniente a las artes y a la ciencia...» se relaciona con la Economía del Salvador (Id., *Strom.* V 1, 6, 2). Cf. Mondésert, *o. c.*, 208 s: «En el fondo no hay más que una revelación, única como el Dios que es su autor... esa acción divina, esencialmente una, constituye el principio de la unidad interior de los testamentos y, en cierta medida, de la filosofía».

32. E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 123.

Fundación Juan March

vación —sea porque la promesa de salvación (Gén 1, 15 ss) les llega oscuramente en tradiciones o recuerdos salvados en las mitologías [33], sea por la apertura constitutiva del ser humano a la trascendencia absoluta, sea por contagios culturales, sea por la experiencia espiritual de una de las formas de culpabilidad general, sea como fuera, *pero siempre* bajo los múltiples modos de influjo, expresión y asistencia del Logos salvador.

La experiencia del ser, de la vida, que se hizo y hace fuera del ámbito bíblico, es una experiencia implicada de modo múltiple y diverso, más de lo que el racionalismo y el antirracionalismo sospechaban, con la infinitud. Una fenomenología de la actividad humana en el campo ético, estético, así como en el de la transformación del mundo, puede mostrarnos que la sensibilidad contemporánea está más cerca de Schelling de lo que parece. En la experiencia del ser, cuya captación no es posible sin la percepción confusa de sus diferencias, como enseñaba claramente Suárez, hay un presentimiento del acercamiento de Dios, diversamente expresado en las religiones y en la filosofía, que permite hablar de una suerte de *Vorverständnis* de Calcedonia. Y por lo que hace en particular a los dos mil últimos años y al futuro, no hay que perder de vista que el gentil y el filósofo gentil disponen de los libros en que quedó el rastro literario del Logos encarnado —hecho que pertenece a lo que llama Rahner «la función permanente del Logos como hombre» [34].

Schillebeeckx habla de «una revelación "anónima" fuera del judeo-cristianismo» y se pregunta hasta qué punto se puede hablar de revelación propiamente dicha fuera de toda revelación pública y locutiva o exterior, concluyendo que «fuera de Israel y del cristianismo existe, de modo anónimo, por tanto vago y ambiguo, un cierto *auditus exterior*» constituido por la expresividad de la creación entera, de la vida profana y en especial del encuentro interhumano: «En la humanidad (no judeo-cristiana) no podemos hablar más que de una revelación realmente sobrenatural, pero anónima —y muy en concreto, cristianamente anónima—, una revelación inacabada y expuesta a desconsideraciones» [35]. Habida cuenta de lo que significaron la filosofía griega y en parte la romana, así como la filosofía moderna, no ya para la teología, sino para la vida cristiana en aspectos muy evangé-

33. R. Guardini, *Religión y revelación*, *passim*.
34. K. Rahner, *o. c.*, 38.
35. Schillebeeckx, *Revelación y teología*, Salamanca ²1969, 13 ss. *Révélation et theologie*, Bruxelles 1965, 9-11.

Fundación Juan March

licos, ¿no habría que hacerse cargo mejor del hecho de que toda verdadera experiencia espiritual y todo pensamiento verdadero hace tradición y toda tradición, como dice Goethe, hace autoridad? ¿no se relaciona este hecho con la autoridad del principio material tan desatendido dentro de las iglesias y en la teología? [36]. ¿Cuál es el modo de esa autoridad de la relación anónima? ¿cómo se hace valer? ¿cómo es que en ocasiones es más libre y más espiritual? ¿cómo es que tiene tanta fuerza contando con tan pocas divisiones?

Si hubo y hay revelación del Logos entre los gentiles y hay revelación del Logos en Israel, y si la encarnación del Logos tuvo y tiene necesariamente relación con las revelaciones antedichas, hay que precisar debidamente la relación de la iglesia con el hecho de esas revelaciones, con el Logos que en ellas se revela; o de otro modo, hay que precisar cuál es el *lugar propio* de la iglesia en ese *continuum* «polimorfo y politropo» y qué significa entonces su *Absolutheitsanspruch* con relación a la revelación única y universal del Logos. Porque el concepto radical de revelación se ha de hacer cargo de entrada de todas las formas de revelación que se dan en la *oikonomía* y porque la única revelación del Logos unigénito acontece, desde la particularidad de la situación de los gentiles, de Israel y de la iglesia de judíos y gentiles, respectivamente, en beneficio y llamada dirigida a *todos*.

El filósofo puede convertir su (aparente) soledad y su (aparente) monólogo, en orgullo. Israel pudo convertir su elección en presunción. A la iglesia le avisaron bien pronto que se mirara en el espejo de Israel.

La actitud de los sapienciales ante la filosofía griega del Logos y la actitud de Juan en su preferencia por el vocablo *lógos* en vez de *sophía*, ¿es condescendencia, es fácil *aggiornamento*, o es el reconocimiento de que entre los gentiles ha aparecido por lo menos y nada menos que la *palabra clave* del planteamiento central en la relación entre Dios y el mundo? [37]. Es muy poco disculparse de una autoconcepción monopolística del Logos único y universal diciendo que, aunque pobres y débiles, Dios ha querido, etc., etc. O que la iglesia «también» aprende del mundo.

Estoy poseído de la convicción de que el mayor problema que en relación con la fe cristiana encuentra el europeo, apenas empieza a pensar con su propia cabeza, es el problema del conocimiento religioso, pendiente ya desde Kant.

36. Cf. *El Espíritu Santo y la comunidad eucarística*: Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 18-22.
37. A. Grillmeier, *o. c.*, 22 s.

Fundación Juan March

III

En lo que resta me limito a algunas indicaciones someras sobre la *fragmentación* del Logos, que resulta de la carencia de una concepción de la revelación que se haga cargo de la actividad del Logos en la filosofía, en Israel y en la iglesia. Y añado una indicación sobre la relación «económica» Espíritu-Logos, a partir de la cual habría que plantear la construcción de dicho concepto.

1. a) Los padres salvaron e hicieron visible la unidad de Dios mostrando la unidad de la «economía» del Logos único y universal, bien conscientes de que cuando se siente la fragmentación del Logos, se oscurece la unicidad de Dios [38].

b) La autoridad de la filosofía, interpretada como autoridad de la mera razón, no da suficientemente cuenta del hecho de las fecundaciones que la teología recibiera de la filosofía ni tampoco de los impulsos morales de ella recibidos. El hecho, señalado ya por Dilthey [39], de que «los principios universales para la conducta de la vida y la dirección de la sociedad» no surgen ya del suelo de las confesiones, no ha hecho más que acentuarse: cuando la filosofía, sin nosotros o contra nosotros, encuentra motivaciones que acaban por prevalecer, entonces acorremos nosotros, si no invocando, que es lo que hemos dicho toda la vida, sí *añadiendo* las motivaciones cristianas.

c) De ahí que la función crítica que la teología, o la fe, se arrogan, sea seriamente muy discutible. Hace ya mucho tiempo que, como decía Böhme, «los encargados de las llaves perdieron las llaves».

d) El principio de la autoridad formal del magisterio ha llegado en la iglesia romana a un callejón sin salida, que quedó paradigmáticamente expuesto en la introducción a la edición 32 del *Enchiridion symbolorum* [40]: nudo que podría parafrasearse con el razonamiento que Peterson le hacía a Barth, en el tratadito *¿Qué es teología?* [41]: si hay revelación, pero es extraordinariamente difícil determinar su contenido, y lo es precisamente para el experto y el técnico, entonces no hay revelación.

38. A. Houssiau, *o. c.*, 106 ss.
39. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México-Buenos Airse 1947, 103.
40. Editado por A. Schönmetzer, Barcelona 1963, pp. 7-9.849 s.
41. *Tratados teológicos*, 1-26.

Fundación Juan March

e) Hemos contemplado demasiadas veces la oposición eclesiástica a un pensamiento que se considera racional y obligatorio *fuera* de la iglesia, pero de imposible vigencia *dentro* de la iglesia, y hemos presenciado cómo se fundamentaba ese dualismo en Jesús como pretexto: «Pero Cristo lo quiso...». Puede que lo quisiera, pero la unidad del Logos exige planteamientos radicalmente distintos, so pena de que la heteronomía genere «heterología», es decir, politeísmo o ateísmo.

2. Siempre que el Logos, en forma de «incipiente encarnación» o en forma encarnacional, pasa por el mundo, deja y queda presencia del Espíritu. La multiforme presencia expresiva del Logos deja en situación espiritual. El mundo está en la circulación trinitaria: el abismo de Dios se expresa en, entre nosotros y siempre en vestigio de su eterna imagen, la cual vivió con nosotros como hombre perfecto y corriente (cf. Flp 2), dejando, también en virtud de su humanidad, su Espíritu, su perfume —como decían los Padres de los siglos IV y V.

El Logos en todas sus formas se pierde y pasa; el Espíritu es quien le devuelve a la palabra su posibilidad misma. Una fenomenología de la palabra puede mostrarlo, pero en la teología de la cruz estalla la evidencia. Sólo desde la unidad espiritual y desde su conciencia alcanzaremos a ver que hablamos el mismo Logos y que lo somos porque el ser del hombre, el ser propio del hombre, es *logikós*, como decía Macario el Grande.

Una concepción más radical y abarcadora de la revelación del Logos único y universal, sólo puede salir de una nueva valoración de lo que es la *situación espiritual* de los gentiles y los judíos, en lo que tiene esta situación de aurora de la Palabra.

Fundación Juan March

UN MENSAJE CON PRETENSION UNIVERSAL

RICARDO BLÁZQUEZ

1. *La iglesia y la pretensión de absolutez de Jesucristo*

Desde el principio la comunidad cristiana ha confesado que Jesús de Nazaret es el Mesías, en quien se cumplen las promesas y esperanzas del antiguo testamento, y las aspiraciones más hondas de la humanidad. Dios le ha constituido como lugar de la salvación para todos. Por su relación única con Dios es Jesús de Nazaret, resucitado de la muerte, el único nombre dado bajo el cielo, por cuya invocación puede el hombre ser salvado (cf. Hech 4, 12; Rom 10, 9-13). Esta singularidad ha sido traducida por la iglesia de formas diversas según los planteamientos culturales que se encontraba en su misión. Por eso la helenización del cristianismo, por ejemplo, no es signo de debilidad sino de poder integrador, y no es, en principio, tergiversación, sino realización de su universalidad. Aunque a veces las «transposiciones» no fueran consecuentes del todo, la intención eclesial ha sido siempre la misma: Jesús es el definitivamente determinante para ella. En virtud de esta relación creyente con él será inevitable hacer flexiones decisivas en la cultura asumida como lugar de realización, de expresión y de comunicación. En la irreductibilidad de lo cristiano, por ser fruto del amor libérrimo de Dios, se garantiza su fecundidad inagotable; y en la nivelación quedaría eliminada la urgencia misionera y la posibilidad de una palabra peculiar para el mundo.

Si esta cuestión siempre presente se plantea en términos de absolutez, la iglesia responderá aproximadamente lo siguiente: el cristianismo «no sólo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que constituye además la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación

Fundación Juan March

que por esencia es insuperable, exclusiva y universalmente válida»[1]. Por Jesús de Nazaret hay que pasar, no porque hubiera sido un hito determinante de la reflexión humana en su esfuerzo por sondear el espesor de lo real ni para participar simplemente en una experiencia religiosa al contacto con uno de los forcejeos más geniales de la humanidad con el misterio último, sino para acceder a Dios mismo y para saber en definitiva lo que es el hombre. En él se hace al hombre la oferta irrevocable de la gracia y ante él se exige la decisión por lo absoluto. Es el revelador de Dios y el salvador del hombre. No es sólo modelo de humanidad, sino también posibilidad de realización.

Esta pretensión de absolutez, esta convicción del carácter único que de Jesús tiene la iglesia, es comprensible que suscite escándalo. Frente a la historia abierta, frente a la libertad indisponible de Dios, frente a las posibilidades incalculables de la humanidad, el cristianismo levanta la pretensión de que en Jesús ha tenido lugar lo irrebasable, por principio. El hombre, hoy particularmente sensible en este punto, no debería temer ya intolerancias y fanatismos, con frecuencia originados en esta pretensión, ni indiferencia y minusvaloración ante lo justo, bueno y noble que la humanidad va descubriendo; pero la iglesia no puede renunciar a esa radicalidad, ya que es una versión de su originalidad e identidad. Si abdicara de esta forma de relacionarse con Jesús, habría dejado de ser la iglesia de Jesucristo. Con las religiones y con los logros humanos debe el cristiano abandonar totalmente un modelo excluyente, pero todo será integrado y valorado desde el criterio insuperable de Jesús. Toda la historia de la revelación y de la salvación de la humanidad alcanza su meta en Cristo, y por tanto es interpretada como *praeparatio evangelica.*

2. *Una tensión insuprimible*

El que Jesús de Nazaret tenga, según la confesión cristiana, validez universal y única en su orden implica una tensión entre dos polos de referencia: Jesús es una realidad singular, concreta, determinada espacio-temporalmente (cf. Lc 2, 1 ss) y al mismo tiempo trasciende esas concreciones hacia la historia universal (cf. Mt 28, 16-20). No es adecuado, por tanto, ni privatizar el cris-

1. W. Kasper, *Carácter absoluto del cristianismo*, en *Sacramentun mundi* 2, col. 54.

Fundación Juan March

tianismo ni desarraigarlo de la historia de Jesús de Nazaret. La universalidad se da en la concreción. Jesús no ha sido solamente el anunciador del reino de Dios que viene, sino también su persona quedó implicada en su mensaje. Su misma existencia fue anuncio de salvación. Por esta razón es inviable asumir su mensaje, como posible iluminación histórica, sin aceptar su persona. El cristianismo es Jesucristo.

La eliminación de esa tensión, sacrificando uno de los dos polos, no hace justicia a Jesús. Hay que afirmar su *singularidad histórica*, su carácter indeducible y su renuencia a ser integrado en un sistema o en una cosmovisión como un elemento interior. Jesús rompe los esquemas. Por ello el gnosticismo es cristianamente reductor [2]; por la misma razón es inaceptable la postura significativa de D. F. Strauss, que se refleja en su oposición a Schleiermacher y Hegel al poner éstos la revelación de Dios en relación con la historia universal conservando la singularidad del cristianismo. ¿Cómo un acontecimiento histórico puede ser la revelación del Absoluto? ¿Cómo en una historia abierta se ha comunicado Dios irreversible e insuperablemente en Jesús de Nazaret? La opción de Strauss por mantener la encarnación de Dios, pero refiriéndola no a la persona histórica de Jesús, sino a la historia de la humanidad [3], pervivirá en formas diversas. De esta forma se hace comprensible el cristianismo, pero a costa de la confesión cristiana. Jesús para el cristiano no es un símbolo, una «cifra», un principio, una idea, etc. La novedad de Jesús, en cuanto revelación del Dios supremamente libre, no se deja integrar ni reducir a un sistema cosmológico o antropológico [4].

Por otra parte, sacrificar la *universalidad* de Jesús es olvidar que en él Dios se ha revelado; ya que Dios es la realidad que determina todas las cosas, el principio originario y el fin último, toda la historia debe estar afectada por Jesús. Toda privatización, todo aislamiento, es entonces incoherente con la vinculación de Jesús con Dios. La universalidad y la divinidad se condicionan [5].

2. Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*. Introducción a la soteriología de los siglos II y III, I-II, Madrid 1976.

3. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* II, Tübingen 1835, 735.

4. Cf. H. Urs von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, 13-44; W. Künneth, *Glauben an Jesus?* Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz, München-Hamburg ^{3}1969, 22-40; R. Slenczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi*. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967, 306-309.

5. Cf. W. Pannenberg, *La crisis del principio de Escritura*, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 15-27; Id., *Fundamen-*

Fundación Juan March

Para hacer espacio al *Deus maior* no es necesario teológicamente «deshipostatizar a Jesús» y «relativizar el cristianismo»[6]. Jesús es Dios en cuanto Hijo. En su relación a Dios, a quien llamó su *Abbá*, es el Hijo único. Predicó el reino de Dios, murió en sus manos y fue resucitado por él. El horizonte de la divinidad de Jesús es Dios Padre; la relación nunca queda eliminada. Por Jesús somos remitidos a Dios, y en él se nos abre y comunica el misterio último. El *homoousios* de Jesús no suprime, sino que transparenta y acerca y hace presente a Dios en la historia. En este sentido puede ser interpretada la trinidad como la exégesis del acontecimiento de Jesús y como el sello de la futuridad, al mismo tiempo inexhaurible y comunicada, de Dios[7]. La trascendencia de Jesús reside en su relación única con Dios; desde él habla, desde él actúa, desde él vive, hacia él muere, y ante él quiere situar a los hombres. Su historia es el lugar del encuentro con Dios; su humanidad nos remite más allá de sí misma, ya que su realización humana está integrada en la entrega al Padre. El fundamento para hablar de la divinidad de Jesús es su humanidad en plenitud, pero cumplida desde Dios. Dios, cuya forma de presencia en la historia es la promesa y la ocultación, ha seguido en el acontecimiento de Jesús la misma manera de actuación.

3. *Convicción de fe e hipótesis científica*

¿De qué orden es la aserción de la universalidad de Jesús de Nazaret? ¿En qué se apoya el creyente para transmitir tal reivindicación de Jesús? ¿Qué lectura de la historia de Jesús está en la base de la pretendida absolutez?

La universalidad salvífica de Jesús es una *expresión kerygmática*, es anuncio evangélico. En las apariciones, el Resucitado ha suscitado testigos de su muerte y de su vida por los siglos de los siglos. El evangelio, de cuya audición y acogida surge la fe, es un anuncio de la muerte de Jesús por nuestros pecados y de la acción definitiva de Dios resucitándole. Por ello es el primogénito de los muertos y el lugar único de la salvación escatológica. Los

tos de cristología, Salamanca 1974, 292; H. Urs von Balthasar, *Universalismo cristiano*, en *Ensayos teológicos* I, Madrid 1964, 319-320.

6. Cf. J. Nolte, «*Sinn*» *oder* «*Bedeutung*» *Jesu?*: Wort und Wahrheit 28 (1973) 327.

7. Cf. W. Pannenberg, *El Dios de la esperanza*, en *Cuestiones...*, 197 ss; W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*: Theologie der Gegenwart 17 (1974) 11.

Fundación Juan March

unidos a Jesús participan ya del mundo nuevo prometido por Dios. El creyente entra por la fe en el movimiento de una buena noticia, que, porque no es fruto de la reflexión sobre la condición humana, debe ser transmitida por una cadena de testigos. La noticia es indeducible y expresa la intervención imprevisible de Dios. Esa noticia creída puede, en virtud del Espíritu creador, tomar cuerpo en la vida del cristiano, de esta manera puede hasta cierto punto ser verificada, y así puede surgir un nuevo testigo del único nombre capaz de salvar. El *kerygma est initium, fundamentum et radix omnis theologiae* [8]. Tiene un carácter invitante y provocador; pero no es un grito neurótico, sino el resultado de una vivencia salvífica.

La convicción de la mediación salvífica universal de Jesucristo se basa en una lectura, no simplemente histórica sino también y, sobre todo, creyente del acontecimiento total de Jesús. Es verdad que hay un contraste entre la misión propia de Jesús restringida a los judíos y la misión de la iglesia abierta a todos los hombres; es verdad también que la raíz última de la universalidad está en la resurrección [9]. Pero también en nuestra cuestión sería peligrosa una ruptura entre el Jesús prepascual y el Cristo postpascual. La universalidad no estaría arraigada en el mismo Jesús, sino solamente en la irrupción pascual; o la individualidad de Jesús no habría llegado a ser «espíritu que da vida» (1 Cor 15, 45) [10].

La singularidad de Jesús va implicada en el anuncio del *reino de Dios*, es decir, en la proclamación de que Yahvé está para intervenir a favor de su pueblo, de que viene con poder para salvar. La actuación escatológica de Dios no solamente es inminente, sino que en el camino de Jesús ya está en acción. Por medio de Jesús el reino de Dios está determinando ya el presente de los hombres, está inaugurando la creación nueva. Porque el reino de Dios no es ni simplemente espiritual ni sólo para más allá de la muerte, sino que ya desde ahora acoge y cura al hombre entero, se comprende que ese reino sea fermento en toda la realidad pre-

8. G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, en *Mysterium salutis* I-II, Madrid 1969, 1.044; E. Schillebeecks, *Criterios teológicos. La «fe recta», sus incertidumbres y sus criterios*, en *Interpretación de la fe*, Salamanca 1973, 68.

9. Cf. J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid 1974; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1963.

10. Cf. W. Trilling, *Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung*, en J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 211.

Fundación Juan March

sente; y porque Jesús es el lugar a través del cual ese reino va entrando en el «eón» viejo, se comprende que Jesús aparezca como el mediador escatológico de la salvación. Definirá su misión como venida para los «enfermos», los «pecadores», los marginados; no para los «sanos» y los «justos» (cf. Mc 2, 15-17). ¿No atenta esto contra la universalidad de su misión? Jesús tiene la capacidad de curar a todo el hombre y a todos los hombres; es el signo dinámico del reino de Dios que hace nuevas todas las cosas. Pero sólo se entra en el campo de su acción en la medida en que el hombre reconoce su propia indigencia. Y Jesús sostiene que esta indigencia es honda y universal. El radio de acción de Jesús se recorta por la autosuficiencia humana. No es un universalismo automático; solamente al final se revelará ante toda carne; en la historia Jesucristo actúa, acontece para cada uno el reino a través de la fe y la conversión, del consentimiento y de la libertad.

La *muerte de Jesús* es un acontecimiento también constituyente de la universalidad salvífica, de la formación del «verdadero Israel». La cristología y la eclesiología corren aquí paralelas. Los dos temas teológicos en los que se expresa el significado de la muerte de Jesús en la cena de despedida de los suyos son universalizantes. En la muerte de Jesús se sella la nueva y definitiva alianza, que constituye el nuevo pueblo de Dios, y su muerte es representativa por «los muchos» [11]. En la muerte de Jesús, como acontecimiento escatológico, se unifican los hijos de Dios que estaban dispersos (cf. Jn 11, 52), y se abate el muro que separaba a judíos y gentiles (cf. Ef 2, 13-18). La cruz de Jesús resusucitado es el punto inconmovible de Pablo en su lucha contra todos los intentos de recortar la libertad cristiana y atenuar el universalismo salvífico inscrito en la fe en Jesucristo. Para un cristiano todas las realidades deben pasar por la cruz como criterio de identificación; esto vale también para el universalismo.

Jesús en virtud de la *resurrección* ha sido constituido por Dios como Señor de la historia, y en consecuencia tiene el poder de enviar a predicar el evangelio a toda la creación, y de prometer a los suyos su presencia hasta el fin del mundo (cf. Mt 28, 16-20). En la resurrección se manifestó que el amor al mundo, que llevó a Dios a entregar a su Hijo a la muerte de cruz y a éste a aceptarlo obediente y voluntariamente, es un amor poderoso. Tiene la capacidad de reconciliar a todos los hombres —también al enemigo— y de abrir un camino universal de esperanza en el interior del sufrimiento de la historia. Por la resurrección, que ven-

11. Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg i.Br. 1975, 82-83.

Fundación Juan March

ce la muerte y lo que atenaza al hombre en su aceptación de los otros, no sólo viene exigida la misión universal, sino también se ofrece la posibilidad de que los hombres más allá de sus diversidades se unan en la comunidad creyente.

La universalidad del cristianismo está referida al *Espíritu santo*, comunicado como don escatológico para la misión cristiana. En virtud del Espíritu creador permanece la obra de Jesús viva y actual; por el Espíritu, que se une a nuestro espíritu, puede ser interiorizada y personalizada la salvación ofrecida por Dios en Jesús; como es el Espíritu de Jesús nos remite constantemente a él, nos recuerda lo que hizo y dijo, nos lleva a la verdad de Jesús, que solamente en cuanto vivida a lo largo de la historia llegará a su plenitud. En la experiencia del Espíritu por parte de la comunidad cristiana se hallan indisolublemente unidos la memoria de Jesús y el impulso creador [12]. Por la acción del Espíritu la unidad del creyente con Jesús es unidad con alguien no lejano ni externo; ya que actúa y se esconde como más allá de la Palabra, por medio de él, el mismo Jesús se hace presente en la diversidad de formulaciones y en la pluralidad de culturas. El Espíritu afirma al mismo tiempo la libertad y la comunión, la creatividad y la fidelidad, la mismidad de Jesús y la variedad de los tiempos.

Cuando la comunidad cristiana confiesa el puesto único de Jesús en la historia se basa, por tanto, en el reconocimiento de que en él ha llegado la «plenitud de los tiempos», de que es el acontecimiento escatológico que ha hecho entrar a la historia en el estadio último, que lo definitivo e insuperable han tenido lugar. El carácter universal del cristianismo está en íntima relación y dependencia de la dimensión escatológica inherente en la historia y en el destino de Jesús de Nazaret. Es un juicio proferido desde la fe, sostenido por la esperanza y en tensión operativo-misional.

Pero esta pretensión de universalidad, anunciada en el kerygma y creída por el cristiano, quiere además afirmar la realidad no constituida por el sujeto creyente, intenta decir la verdad sobre la humanidad y su historia; el que Jesús sea confesado como el *concretum universale* por el cristiano aspira a ser una «hipótesis» de trabajo, a ser tomada en serio y a ser verificada en la forma como una hipótesis de este estilo puede ser contrasta-

12. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i.Br. 1974, 37-41; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la cristología, Madrid 1975, 555 ss.

Fundación Juan March

da y hacerse coherente. No impondrá el cristiano autoritariamente su convicción de fe a los demás, ni confundirá el plano creyente y el plano científico; pero no renunciará a la pretensión de relacionarla con la historia universal; al mismo tiempo, la fe en Jesús agudizará en el cristiano la percepción para descubrir los elementos autoritarios y «creyentes» en presuntas tesis puramente científicas sobre la realidad. Debe ser consciente de lo peculiar de la opción creyente propia, pero al mismo tiempo, del principio incondicionado que actúa en el fondo de toda concepción sobre la realidad. El respeto no es incompatible con el atrevimiento y la crítica; y el respeto no significa azoramiento ni complejo de inferioridad. El cristiano no se resignará a vivir escindido entre su fe y la cultura; las posibles aporías encontrarán un camino de solución —seguramente nunca totalmente lograda— desde la vitalidad de su fe constituida en centro iluminador e integrador de su comprensión y actividad humanas, y en el encuentro con su experiencia histórica el cristiano intentará manifestar la realidad y la verdad de su fe. La realidad nunca se descubre al margen de un esfuerzo interpretativo.

4. *La relación entre singularidad y universalidad de Jesús en el interior de una historia abierta*

Teóricamente parece que puede afirmarse que la inserción de la fe en Jesús en la vida de una persona —y esto sería extensible de alguna forma a la historia de la humanidad— acontece en tres momentos mutuamente referidos. El resultado de una serie de confrontaciones, que tienen lugar no en rigurosa secuencia, sino en la vitalidad de la persona que piensa, actúa y cree, hace justicia al puesto único y decisivo de Jesús y al despliegue de la fe en el campo de la historia.

a) Cuando Jesús predicó el reino de Dios, sus oyentes sabían a qué realidad aludía; cuando les prometía la salvación por la acogida del reino conectaba con las expectativas de una larga historia, que había sufrido estrecheces y ensanchamientos en su esperanza. Jesús suponía la fe en Yahvé y la expectación de su actuación futura. Esta relación entre anuncio y apertura humana debe ser mantenida. Cuando se accede al mensaje de Jesús, lleva el hombre planteada la cuestión por el sentido total de su vida. Esta puede surgir de diversas formas: por «experiencias de contraste» (injusticia, alienación, ruptura y desintegración interio-

Fundación Juan March

res, insatisfacción que clama ser saciada); por la degustación parcial del sentido a que está abierta la vida; por el contagio que la existencia colmada de otros hombres infunde; por una lectura atenta de las orientaciones primordiales que el hombre descubre en sí mismo... Pero en todo caso, un interés soteriológico incita al hombre para interrogar a Jesús. Seguramente en el trato con Jesús se le encienden con más fuerza las cuestiones, a veces mortecinas, y se le radicalizan sus indigencias, pero no brotarían, si algo no existiera en el hombre como capacidad, como punto de conexión, como deseo, Aquí queda asumida la pregunta por Dios y por la salvación susceptible de ser interpretada como *desiderium naturale videndi Deum.*

b) El encuentro con Jesucristo, la fe, es el resultado de la confrontación padecida entre el hombre, situado en sus criterios, proyectos, jerarquía de valores... y Dios revelado en Jesús de Nazaret. Este segundo momento es eminentemente *crítico* porque se ofrece al hombre como salvación, un mensaje que tiene por quicio a Jesucristo crucificado (cf. 1 Cor 1, 17-2, 16). Dios no es sólo la respuesta a nuestros interrogantes, sino también la pregunta a nuestras respuestas. No sólo es el término de nuestros deseos, sino también la contradicción de los mismos, o al menos, de ciertos niveles y concreciones de los mismos. Por esta razón el evangelio encuentra una «incomprensión» espontánea en el hombre «natural» y es fácilmente juzgado como locura y escándalo. El evangelio es comprendido o no es comprendido, pero no puede eliminarse el escándalo y la provocación, el rechazo o el gozo ante la novedad de su conocimiento. La originalidad de la actuación de Dios en Jesús de Nazaret, resucitado de la muerte, es en gran medida ruptura en relación con lo que el hombre desearía escuchar. El hombre no comprende los caminos del Dios de la gracia, incontrolable e indeducible. El amor de Dios en su soberana libertad se resiste en su núcleo a ser elaborado científicamente y a ser integrado en las perspectivas proyectadas por el hombre. Por esta razón y por el carácter ambiguo de la historia, amasada con dolores y esperanzas, no es teorizable la historia en conjunto y el acontecimiento de Jesús en ella [13]. El cristianismo no se inserta en la historia solamente empalmando con el desarrollo de los hombres, sino también en negación de sus aspiraciones [14].

13. Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus...*, p. 545 ss, cf. 536; J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg i.Br. 1973, 125,134.

14. Cf. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*, en *Einsicht und Glaube*, Freiburg i.Br. 1962, 148 s.

Fundación Juan March

Como cristianos vivimos bajo la promesa garantizada por Dios de un sentido total, pero esa promesa no puede ser asaltada, y bajo la crítica de la cruz. No hay lugar, por tanto, para entusiasmos de haber alcanzado el fin ni para totalitarismos en nombre del evangelio.

c) Si se ha pasado por la cruz y si han sido resituadas por ella las preguntas del hombre por Dios y la salvación, en un tercer momento, que podemos llamar de *integración*, tiene lugar la asunción de la historia humana en su anchura y profundidad por parte de la persona creyente. Si no quiere atrincherarse el cristiano en un subjetivismo indefenso ante la acusación de arbitrariedad e infiel a la revelación de Dios en Jesús, debe acometer la tarea de relacionar el Dios, Padre de Jesucristo, con el Dios de los filósofos, la predicación con la metafísica, la sabiduría de Dios en el misterio con la verdad, la esperanza cristiana con las aspiraciones humanas, la salvación escatológica con las liberaciones históricas... Por este camino puede darse una verificación secundaria de lo cristiano. El cristiano pretende decir algo sobre la realidad misma, con lo cual se hace justicia a la universalidad inscrita en el acontecimiento de Jesús. No es puramente confesión de fe, sino también pretensión cognitiva; sin reducir el lenguaje de la salvación a «argumentativo», debe someterse al logos del mundo científico si no quiere quedarse muda.

Esta integración de la fe y de la historia se hace siempre de nuevo, en una especie de intuición integradora donde aparece claramente el dinamismo y la vitalidad de la fe. Por esta razón a la cristología pertenecen esencialmente las mediaciones culturales en que se tematiza el significado de Jesús; la historia desencadenada por Jesucristo es como interpretación de su acontecimiento de salvación y parte constitutiva de ese mismo acontecimiento. Si concebimos la realidad como historia no es totalmente válido el sistema de la aplicación repetitiva o reproductiva de algo anterior decantado a las situaciones cambiantes. Y si la historia está abierta, toda forma de integración tiene el carácter de la provisionalidad. Y si el hombre de cara al futuro se siente al mismo tiempo sorprendido y responsable, esa integración no puede eliminar ni la novedad ni la participación práctica en la lucha contra el mal. El hombre sólo es salvado si es Dios quien en su trascendencia, le salva y si él mismo en su libertad creadora es salvado. Por ello todo intento de absolutismo intrahistórico en nombre de Dios queda desfundamentado, toda inercia humana ante la historia es una evasión, y todo cerrar los ojos al sufrimiento todavía presente es un engaño.

Fundación Juan March

Por lo dicho y por la imposibilidad de penetrar totalmente el misterio de Dios en Jesús de Nazaret, cualquier forma de pensar la relación entre unicidad y universalidad es siempre inacabada. Si aparece científicamente redondeada es porque han entrado ya por extrapolación elementos de la fe o porque ésta ha sido engullida. La teología cristiana participará siempre de la tensión entre singularidad de Jesús y la validez universal; sus tentaciones van fundamentalmente o por el resentimiento ante las transposiciones culturales o por el miedo a no hacerse comprender ante el mundo. En este sentido las categorías, por medio de las cuales se ha intentado explicar el significado universal de Jesús, son necesarias pero limitadas. Por ejemplo, se puede ver la viabilidad de la categoría de «representación» por el carácter social del hombre, por el hecho de que toda actividad humana es ya representativa..., pero al decir que Jesús murió «a causa de nuestros pecados», «en nuestro lugar» y «a nuestro favor» se han quebrado las posibilidades de aquella categoría. La fe se hace de esa forma inteligible, pero sólo hasta cierto punto; queda un reducto inevitablemente kerygmático, humanamente indigerible. Lo mismo ocurre con la categoría de «anticipación»; se puede comprender que en la hipótesis de concebir la realidad como historia, la «manifestación» de las cosas vive de su «esencia» futura, que la razón humana está orientada históricamente, que todo conocimiento es ya una prolepsis...; pero desde ahí hasta afirmar que Jesús es la anticipación insuperable del fin último, hay un salto sólo realizable por la convicción de la fe y ofrecido a los hombres como hipótesis para comprender la historia (W. Pannenberg). Puede concebirse la encarnación como la suprema realización de la donación de Dios a la criatura inteligible y libre y por su medio a todo el mundo. De esta forma se sitúa la encarnación como consumación del hombre y es un acontecimiento con atisbos anteriores, abierto a Dios, pero así es ya comprendido el hombre teológicamente y, en todo caso, actúa la convicción creyente al afirmar que en Jesús de Nazaret ha tenido lugar al mismo tiempo la consumación de lo anterior y la irrupción de una gratuidad indeducible (K. Rahner). Una ayuda puede obtenerse si explicamos la unicidad del acontecimiento de Jesús por la «fórmula fundamental de la historia», que constituirá la base y el horizonte de la percepción refleja de la historia, y que sería al mismo tiempo irrebasable y abierta a una auténtica historicidad (A. Darlapp). Efectivamente, hay acontecimientos históricos señeros, pero ¿por qué el de Jesús ha de ser el decisivo y en principio universalmente válido?

Fundación Juan March

Concluyendo: la bipolaridad de unicidad y universalidad es inherente en el acontecimiento de Jesucristo, según la confesión de fe de los cristianos. Es una convicción de fe que aspira a ser coherente con la verdad humana, pero que por la naturaleza misma de las relaciones implicadas —historia, fe, Dios, hombre, Jesús de Nazaret...— no es teorizable en una reflexión totalmente consecuente. El *summum ius, summa iniuria* vale también aquí.

Fundación Juan March

JESUCRISTO UNICO Y UNIVERSAL

(Síntesis teológica)

JOSEP M.ª ROVIRA BELLOSO

Las dos preguntas que supone este tema, se hallan de diversas maneras tanto en los libros de teología como en la calle. ¿Por qué Cristo se presenta como un ser único en vez de presentarse como una más entre los maestros en humanidad, tales como Buda, Gandhi, Che Guevara o Martin Luther King?[1]. ¿Por qué Cristo, nacido en un pueblo olvidado del mundo —señalado tan sólo por los profetas— que hablaba un dialecto marginado de las tres grandes culturas —persa, griega y romana— se presenta

1. Tomás de Aquino trata en realidad este primer aspecto de nuestro tema en la curiosísima cuestión 4.ª de la III parte de la *Summa*, cuando se pregunta si el Hijo de Dios debió asumir la naturaleza humana en todos sus individuos. La respuesta negativa se basa en la siguiente razón: De esta suerte, Jesús ya no sería «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), ni sería «el primogénito de toda creatura» (Col 1, 15). Cf. *Summa theol.* III q 4 a 5 c. En definitiva, la respuesta de Tomás de Aquino es sencilla: Jesucristo es único debido a) a la dignidad del «supósito», es decir, de la persona divina que asume la humanidad de Jesús; b) debido a que *solamente* la humanidad de Jesús ha sido asumida por la persona del Verbo. Cf. asimismo, *Summa theol* III q 8 a 4 *(Cristus caput angelorum)* y a 5-6 *(Christus caput Ecclesiae)*. Y, todavía hay que penetrar atentamente en *Summa theol* III q 16 a 2: «*Utrum haec sit vera*: *Homo est Deus*» y art. 11: «*Utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus*». Ahí aparece, con todo rigor lógico la dignidad suprema del «supósito» que hace único a Cristo.

Los modernos abren un camino más próximo a la «cristología de la conciencia» para mostrar el carácter único de Cristo. Por ejemplo, J. Alfaro, *Gott, IV. Gott Vater*, en HTHG I, 603: «Cristo se ha conocido a sí mismo de manera humana como un "yo" que es realmente el Hijo de Dios. W. Kasper, *Jesus, el Cristo*, Salamanca 1976, 307: «La personalidad humana llega a su plenitud sencillamente única e inderivable gracias a la unidad personal con el Logos»; Cf. *ibid.*, 28.

Fundación Juan March

como el «hombre universal», capaz de implantar en el mundo unos valores pretendidamente universales? [2].

Nuestro afán sería dar con una respuesta que, sin ser escolar o escolástica, fuera no obstante esa respuesta sintética, válida a nivel de intuición de fe para el hombre común y creyente, y válida asimismo —convenientemente desarrollada— para ser inscrita en un discurso teológico coherente. Quiero decir que nos gustaría situar esta respuesta en el nivel de una contemplación teológica que surge después —¿y como consecuencia?— de un análisis crítico.

1. *La preexistencia de la Palabra*

El tema de Cristo único es también el tema de la preexistencia de Cristo [3], porque es el tema que pregunta si Cristo Jesús tuvo una dimensión trascendente propia y específica, no común con los demás hombres. Hay una forma clásica —por cierto, joánica— de enfocar este tema: es desde la perspectiva de la preexistencia de la Palabra [4]. Y no sólo en cuanto esta Palabra es preexistente en el tiempo (Jn 1, 1), sino en cuanto es preexistente en el Padre.

Por eso, más importancia aún que al prólogo, le atribuimos a Juan 7, 16: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado». Si cambiamos, como lo hizo san Agustín, «doctrina» por «palabra», la frase (aparece) en la siguiente forma: «Mi Palabra no es mía sino del que me ha enviado»: mi Palabra, que soy yo, no es mía sino del Padre [5]. Ahí es donde quiere ir a parar san Agustín, para mostrar quién es Jesús; pues la frase que acaba de construir expresa en la forma más adecuada el ser personal de Jesús y explica, consiguientemente, por qué es único: él no es suyo [6]; ni

2. Ch. Duquoc, *Cristología*, Salamanca 1974, 368: «El acontecimiento singular de la muerte de un hombre, adquiere allí la calidad de un acontecimiento de alcance universal»; Cf. 370, 376, 382, 384; W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 322-334.

3. Wiederkehr, en *Mysterium Salutis* III/1, 560-566.

4. Cf. C. H. Dodd, *The Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 294-295, en sentido minimalista. Boismard, *El prólogo de san Juan*, Madrid 1967, 147-155, con mayor énfasis dogmático.

5. San Agustín, *De Trinitate* I, 12, 27, BAC, Madrid 1968, 158: «Doctrina enim Patris est Verbum Patris, qui est unicus Filius»; *In Ioannis evangelium*, BAC, Madrid 1955, 712: «Quae est ergo doctrina Patris nisi Verbum Patris».

6. *In Ioannis ev.*, «Mea doctrina non est mea, ac si diceret: Ego non sum a meipso», p. 714; *De Trinitate* II, 3, 5: «Ego non sum a meipso, sed ab illo qui me misit», p. 177.

Fundación Juan March

siquiera es su «petit-moi»[7], ni su abertura humana al todo (cf. Eclo 3, 11)[8], sino que él es la *Palabra del Padre pronunciada eternamente como Palabra filial: engendrada del Padre, como Dios de Dios y luz de luz.*

La Palabra es la expresión adecuada del Padre: *Quasi definitio Patris*, decía Gregorio de Nazianzo[9].

2. *La Palabra hace único a Jesús*

Esta adecuada expresión de Dios toma carne en Jesús. La Palabra del Padre, en efecto, es el fundamento constitutivo de la humanidad de Jesús[10].

La Palabra del Padre es el fundamento de todas las cosas (Col 1, 15): El fundamento de la humanidad de Jesús, porque la Palabra llega a ser «ella misma» en la «carne» que todavía no era (cf. Jn 1, 14); el fundamento de todo cuanto fue hecho, pero ahí tomamos la palabra «fundamento» de manera análoga, en el sentido de que la Palabra, en su realidad e inteligibilidad absolutas, funda la posibilidad de toda realidad inteligible del universo (cf. Jn 1, 3; Heb 1, 2; 11, 3).

Esta es la forma más fundamental, pregnante y «metafísica» de acercarse a la persona de Jesucristo, y de entenderlo como algo único e irrepetible, puesto que la Palabra misma de Dios forma parte —digámoslo con palabra de hoy— de su estructura personal. Por más que pueda parece enfático o desorbitado, hay que decir que la Palabra misma de Dios constituye como persona a Jesús de Nazaret; hay que decir que en Jesús, el Cristo, ocurre que la Palabra de Dios, en sí misma, es el fundamento constitutivo que sostiene la humanidad de Jesús y se expresa en todo lo que en Jesús es humano. Un poco más vulgar e impreciso pero quizá más claro: podemos decir que la Palabra misma de Dios es

7. La expresión la he recogido de Roger Garaudy; ver mi artículo, *Así habló Garaudy...* El Correo Catalán de Barcelona: (21 enero 1977).

8. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1977, 35-52.

9. «El Hijo es llamado Logos, no solamente porque él es engendrado sin pasión, sino también porque él está cabe el Padre y él lo revela; y quizás se le podría llamar también así porque *él es como la definición del Padre*»: Gregorio de Nazianzo, *Discurso teológico* 4, 20 (PG 36, 128) (Subrayado mío).

10. J. Alfaro, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 157-163, pertenecientes al capítulo «Cristo revelador del Padre», que en su sección de síntesis teológica es quizá, con la de Rahner, la mejor teología metafísica de la encarnación.

Fundación Juan March

elemento radical fundante y constitutivo de Jesús de Nazaret, de forma que Jesús no sería Jesús sin el don de la Palabra filial que sostiene su humanidad y se expresa en su humanidad y en su «personalidad» humana.

El Logos del Padre, pues, fundamenta, constituye y asume la humanidad de Jesús como no lo hizo con ningún otro hombre, pues a nadie sino a Jesús se le dijo: «Este es mi hijo amado. Te he engendrado hoy». Esto quiere significar Juan, cuando atribuye a Jesucristo los títulos de «Hijo» y «Unigénito»: Quiere decir que el Logos divino ha comunicado su filiación irrepetible e intratrinitaria a Jesús, el Hijo, porque Jesús es ese hombre en cuanto está sostenido, contituido y asumido por la «persona divina» del Logos: Logos que subsiste cabe el Padre: en el vértice supremo donde la distinción Padre-Hijo (Mente-Logos) se identifica con la comunicación total; de tal manera que esa *distinción* es para la *comunicación* y no es otra cosa sino comunicación (paternidad y filiación) [11].

Así Jesús de Nazaret es único e irrepetible, porque en su singularidad humana es de tal manera Hijo del Padre y destinado al Padre como no puede decirse de ningún otro hombre, porque de ningún hombre puede decirse que su fundamento personal sea el Logos de Dios: de ningún hombre puede decirse que su personalidad humana emerja como expresión de la persona divina del Logos, la cual es el zócalo de todo cuanto hay de humano en Jesús y, por tanto, de todo cuanto hay de filial.

En resumen: la última profundidad personal de Jesús de Nazaret es el Logos del Padre, es decir, *relación pura al Padre*.

3. *El Logos es relación al Padre*

Y —porque toda palabra es relación— se explica así también la relación única de Jesús con el Padre: es la relación irrepetible de la Palabra que nace del Padre. Es la relación a este Origen paterno, el cual ya no tiene origen, sino que es la donación pura de la Paternidad [12]. Jesús, como Palabra del Padre, es todo él

11. Esta, creemos, es la mente de *santo Tomás de Aquino* cuando identifica la persona (lo irreductiblemente *distinto*) con la relación (lo *comunicado*): «Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina» *(Summa theol.* I q 29 a 4 c).

12. Cf. J. Alfaro, *o. c.*, 146, así como la teología de «Cristo-Imagen del Padre» en san Buenaventura, la cual supone que el Hijo, para poder ser imagen idéntica al Padre, ha recibido todo de él: en términos teológicos, ha recibido la «*natura divina*»: Buenaventura, *Sent.* I q31 p 2 a 1 q 2.

Fundación Juan March

relación filial hacia y cabe el Padre, que se lo ha comunicado todo. Es también relación, de misión, hacia aquellos a quienes el Padre se quiere revelar. Igual que la palabra humana que es, toda ella, relación de procedencia hacia la mente de la cual ha nacido y de la cual lo está recibiendo todo, y relación de misión hacia aquellos a quienes anuncia su propia noticia.

La relación de Jesús con el Padre es la relación de la Palabra preexistente y eterna con el seno original —*kolpós* (Jn 1, 18)— que la lleva cabe sí, como es llevada la palabra humana por el «corazón» que la alberga (padres latinos) [13] o como esa palabra, cuando está a punto de ser pronunciada, —*verbum prolatitium*— es sostenida e impulsada por el discurso o verbo interior (padres griegos) [14].

Por cuanto vamos diciendo, se comprende que estas líneas quieren ser una apasionada recuperación del tema «Jesús-Palabra», que a mi juicio es primigenio en relación con el de «Jesús-Hijo» [15], expresión que se completa con la de «Jesús-Imagen» [16] y la de «Jesús-el hombre».

13. Aparte de la doctrina clásica de San Agustín (*De Trinitate* XV, 10: «Todo el que pueda conocer la palabra antes de ser pronunciada, e incluso antes de poder el pensamiento formarse una imagen del sonido... podrá ver en este espejo y enigma alguna semejanza de aquel Verbo»). Cf. Abelardo, que habla del Logos en el sentido de «concepto interior»: «ipsum mentis conceptum seu rationem mentis significat, non vocis prolationem», o de locución interior «quasi quaedam eius intellectualis ac perpetua locutio» *(Introductio ad theologiam* I, 11 (178, 996). Cf. también Ricardo de San Victor, *De Trinitate* VI, 12, Paris (S. C.) 1959.

14. Hablando de ellos dice Petavio: «Plerique, cum de Verbo Dei agunt et cum nostro comparant, externum et prolatitium assumunt»: *De Trinitate* L. 6, c 1, 7.

15. En este sentido quisiéramos mostrar la coherencia de la concepción de Tomás de Aquino: Cf. para esta cuestión González de Cardedal, *Teología y Antropología*, Madrid 1967, 124, 130, especialmente 128-129 donde se critica la perspectiva tomista, poniéndola en contraste con la perspectiva bíblica en la cual —salvo para el Prólogo de Juan— la categoría «Hijo» es central.

Estamos de acuerdo en que para los Sinópticos esta categoría es absolutamente central, pero si el punto de vista de Tomás de Aquino es el de construir un sistema teológico, se comprende que acuda a la categoría joánica del Verbo como clave, precisamente, de este sistema que tiene por centro la encarnación del Verbo. Por otra parte, el prólogo de Juan, ¿es algo «casi al margen de su evangelio» (p. 129)? ¿O es más bien su resumen eminente?

16. En definitiva, Agustín señala la equivalencia de los conceptos «Hijo», «Verbo» e «Imagen», en *De Trinitate* VI, 2, 3 y muestra que el Hijo es la Imagen perfecta del Padre (VI, 10, 11).

Fundación Juan March

4. *Otra argumentación historicista y alegórica*

Hemos hecho esta aproximación «metafísica» al contenido de la fe, que nos dice simplemente: Jesús es el Hijo de Dios; Jesús es Dios de Dios y luz de luz; Jesús es el primogénito entre muchos hermanos y el primogénito de toda criatura. La fe, pues, nos dice que Jesús es el único, en forma eminente, sin decirnos el porqué. Hemos querido, casi en un alarde anacrónico, como en una larga y nostálgica mirada [17] a los siglos XII-XIII, situar la explicación en el nivel metafísico.

Quizás nos hubiéramos explicado mejor si hubiéramos intentado situar la respuesta en el nivel de la llamada *historia salutis*. Hubiéramos visto que la disposición misma de la historia de la salvación hace coincidir las dos grandes afirmaciones «Cristo único» y *por ello* «universal» [18]. Para comprobarlo sería suficiente ver —casi a la manera de Cullmann— cómo Moisés y los profetas preparan la venida del Mediador y único Profeta, de manera que en él la *historia salutis* se estrecha y se personaliza para volver a ensancharse a partir del punto cero de la cruz en todas las direcciones del espacio y del tiempo, porque allí en la cruz gloriosa se concentra y resume toda la humanidad.

Y debo decir que me parece perfectamente lógico este nivel más histórico-antropológico. Y claramente es asumido por Thomas Aquinas cuando, de una manera ingenuamente alegorizante, aduce como razón teológica la figura única y universalista de la cruz, que extiende sus brazos a oriente y occidente.

Quiero decir algo muy sencillo: los datos de la fe sobre Cristo «*el* Hijo», el «*primogénito*», «el único» (unigénito) de Dios, introducen una categoría humana, insólita: la del hombre único *por ser* Hijo de Dios. A la hora de razonar y de mostrar la racionalidad o inteligibilidad de estos datos originales de la fe, nos encontramos con que o bien hemos de hacer una incursión audaz y «anacrónica» a la metafísica, para explicar que Jesús es el Verbo preexistente que nace, como Hijo, del Padre, o bien hemos de caer en el argumento de la forma de la historia de la salvación, en su realidad y en su alegoría. Pero este argumento, mitad es-

17. Esa mirada, de la que habla Th. W. Adorno, es ya un «acto» metafísico.

18. O. Cullmann, *Le salut dans l'Histoire*, Neuchâtel 1966: la vida de Jesús es el centro de la historia (p. 266); y la muerte de Jesús es la «hora» central de esta vida (p. 272). Véase asimismo, el clásico *Christus und die Zeit*, Zürich 1963.

Fundación Juan March

tructural, mitad histórico, teñido de alegoría, si bien es mucho más comprensible que el argumento metafísico, no explica bien la *cualidad única* de este hombre, centro de la historia, a no ser que digamos, de entrada, que así lo quiso el designio de Dios. Es cierto que este argumento tiene la virtud de anudar el tema de Cristo único con el del Cristo universal, pero no nos llega a dar la razón de por qué este centro de la historia tiene —aparte de su situación literalmente crucial— más relevancia cualitativa en sí mismo que los grandes nombres que hemos pronunciado al principio de esta comunicación. A menos que el argumento histórico vuelva a incidir de nuevo y a recuperar el argumento metafísico nada podrá decirnos acerca de la unicidad irrepetible de Cristo, aparte de decirnos que esa irrepetible unicidad le viene de su situación central en la *Historia Salutis*. Pero esto nos lleva a dos consideraciones:

a) Pero, ¿qué argumento puede haber para demostrar algo que pertenece solamente a la fe? Solamente a los ojos de la fe, Cristo se nos manifiesta como el único. Y para quien no acepte lo abrupto de los datos originales —el «Hijo», el «Unigénito», «Dios de Dios», etc.—, nada le dirán los argumentos de conveniencia histórico-alegóricos, tal como la epístola a los Hebreos ya empieza a desarrollar (Heb 1, 1 ss).

Argumentos como el desarrollado por Tomás de Aquino en *Summa theol.* III q 46 a 3-4, es cierto que unen y sintetizan muy bien los dos aspectos de Cristo «único» y «universal»: Cristo es el nuevo Adán, cabeza de la humanidad, de la iglesia y de los ángeles; y esta «humanidad concentrada» y única, que es Jesús, se halla situada en la cruz, «cuya figura —partida en cuatro extremos— significa que la fuerza y la salvación que de ella pende, se difunden *por todas partes*». Cierto: Todo cuadra, pero solamente a nivel de alegoría...: Cristo *es figura* de todos los hombres y lleva la salud a todos. Pero, ¿por qué ocurre así? —podríamos seguir preguntando a nivel racional. ¿Por qué ocurre así, cuando —en verdad— Jesucristo, visto fenomenológicamente, aparece como «uno de tantos» (cf. Flp 2, 7)? Jesús, visto con los ojos de la naturaleza —no con los de la fe— es tan sólo «uno más» de los que esperan en la fila de los que han de ser bautizados por Juan; uno más entre los hijos de los hombres; y tal vez por eso, el título más próximo a la existencia terrestre de Jesús sea el de Hijo del hombre. En definitiva: los ojos de la naturaleza no llegan a captar la dimensión «única» de Cristo Señor, porque ella es objeto de fe.

Fundación Juan March

La relación única de Jesús con el Padre —por ser la relación misma de la Palabra con su origen— permanece oculta a las miradas de los hombres y sólo se desvela ante los ojos de la fe.

b) Entonces aparece con su luz propia, lo que he llamado «argumento metafísico». ¿En verdad se trata de metafísica? ¿O se trata, más bien, de expresar en forma racional y discursiva los datos mismos de la fe? ¿Por ventura los siglos III a XII intentaron en directo «hacer» matafísica, o quisieron más bien extraer la racionalidad de la fe —las *rationes aeternae*— como lo hicieron Anselmo d'Aosta[19] o Ricardo de San Victor [20], quizá como ejemplos más claros?

La diferencia entre un discurso metafísico objetivado y la expresión racional de la fe —tal como lo intentó Anselmo— es tan grande como la que media entre un metafísico puro —un Spinoza— y un hombre que al cabo de muchas vueltas en el camino del pensamiento y de la vida —tal un Th. W. Adorno— [21] llega a formular que, también en la vida, hay una inteligibilidad que está más honda —más allá— de los puros datos empíricos, y que tanta presunción supone negar esta inteligibilidad como intentar formularla en forma objetiva, al margen de los datos empíricos, o negando estos datos. En teología, y concretamente en cristología, ocurre algo muy parecido, y si hemos introducido de nuevo —de un modo algo arcaizante— el argumento «metafísico», ha sido para llamar la atención acerca de que su anacronismo no significa en modo alguno ilegitimidad, *con tal de que el despliegue de dicho argumento no niegue, margine u olvide los datos empíricos de la vida terrestre y humana de Jesús.* Cuando estos datos, atestiguados por el mismo evangelio, no sean oscurecidos o des-

19. O. González de Cardenal, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1965, 287: «Para él (para Anselmo) la teología es... la tarea de la actual condición salvífica entre la fe y la visión». «En él conviven racionalismo y mística» (p. 288).

20. G. Salet, *Introduction* a la obra de Ricardo de San Victor, *La Trinité*, Paris 1959, 37: «On peut donc penser Dieu, *raisonner sur lui*, et même, affirme notre auteur, apporter dans l'argumentation des "raisons nécessaires"».

21. Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid 1975, 402-405. En este último capítulo —«Autorreflexión de la dialéctica»— se afirma sibilinamente: «A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza». Se postularía ahí un medio de «expresar el Absoluto» con materiales y categorías de la inmanencia, puesto que «los rasgos más mínimos de este mundo serían relevantes para el Absoluto» (p. 405). «Un pensamiento de esta índole es solidario con la metafísica en el mismo momento en que ésta se viene abajo» (*Ibid.*).

Fundación Juan March

enfocados, habrá que pensar que este «argumento» quizás pueda cumplir la función de expresar algo de esta nunca desvelada y objetivable profundidad de la persona —¡divina!— de Jesús.

El argumento metafísico toma entonces no la forma hirsuta de una «prueba» sino que la *de-monstratio* —o mejor *monstratio*—, se convierte en el ejercicio libre —semejante al canto o al poema— de la racionalidad de la fe, nunca expresable del todo, pero capaz de aparecer y de ser celebrada como *pístis logikê:* como fe que mucho que decir más hondo y más allá de lo que vemos y palpamos [22].

5. *Un último argumento*

Siempre queda algo más simple que el «argumento metafísico». Cuando éste se acalla, porque quien lo escucha —desconcertado— no ha podido tolerar que se le haya dicho: en «definitiva, Cristo es único porque *es* la Palabra de Dios; la cual nace de la profundidad sin límites del Padre como Palabra *filial;* expresada en la carne concreta de Jesús». Cuando el interlocutor nos acusa de haber introducido un elemento mitológico (la filiación) o un elemento «metafísico» (el concepto de «Palabra» trascendente), etcétera, cabe entonces dejar hablar a la pura facticidad: está bien. Sólo sabemos por la fe que Cristo es único y universal. No alcanza nuestra mirada la profundidad de la persona de Jesús y no nos es dado hoy poder objetivar en un universo metafísico esa profundidad.

Está bien: pero esta profundidad objetiva y no objetivable de Jesús está ahí como un elemento que *si existe* ya se hará notar. Y ése puede ser el camino para muchos hombres de hoy, impermeables a la alegoría ingenua, a la metafísica y a los argumentos de autoridad: Cuando Jesús es relegado a la fila anónima o a la fila de los notables del mundo (lo mismo da); cuando ya no hay criterio —previamente aceptado como válido— para discernir su

22. Quien tome seriamente Heb 11 (especialmente los vv. 1-3) comprenderá que hay una estrecha hendidura por donde pasar legítimamente al espacio difícil donde se cumple «la asociación entre fe y saber en el mismo acto total del hombre» (H. Urs von Balthasar, *La gloire et la Croix*, Paris 1965, 111). Es este autor quien ha visto claro que «la circuminsesión entre fe y saber —cuyas condiciones de legitimidad, añadimos nosotros, son muy difíciles de cumplir— tiene su origen en que, en el inicio de cualquier saber humano, está presente ciertamente la acción del Logos» (J. Mª. Rovira Belloso, *Models de relació Filosofia-Teologia en alguns teòlegs catòlics del segle XX*: Analecta Sacra Tarraconensia 43 [1970] 262).

Fundación Juan March

posible calidad única o su reconocida calidad común, cuando las palabras «Hijo», «Unigénito», etc., suenan a metafísicas o mitológicas, siempre cabe esperar a la vera del sepulcro...

Siempre cabe esperar algo que se hará notar como revelación última: aunque la imagen de Jesús no pueda entronizarse en ningún dosel supremo, como no sea este dosel el de su extraña libertad frente al mundo; aunque no se le pueda encasillar entre los poderosos, a menos que su grandeza consista en que su rostro humillado se desvele y nos llame a una última esperanza, después incluso que las «brillantes trompetas» [23] han anunciado ya la última derrota: la muerte del hombre; aunque no se le pueda definir como único, a no ser que este carácter único consista en que, todavía hoy, no hay hombre que se atreva a matar a su hermano en su presencia; aunque se nos haya escapado su distintivo específico, a no ser que su especifidad sea la de saber llegar de nuevo a nuestro propio camino como aquel incógnito que nos convierte a un amor cercano y práctico, semejante a un deponer la ira y a un partir nuestro pan con la sonrisa de inevitable cercanía hacia aquéllos con quienes compartimos lo que se nos ha dado gratuitamente.

Porque él es aquel rostro, siempre desdibujado, de la «Cena» de Leonardo, que nos permite entrever lo que podría ser un encuentro entre personas para quienes la luz que las congrega viene de Dios, y para quienes las cosas que comparten «flotan» sobre la mesa bien dispuesta, porque esas cosas son ya de todos, mejor dicho, son de él, que nos las da a todos. Quiero decir que, cuando ninguna razón valga, él todavía vendrá de nuevo. Y vendrá el último, después que todos los grandes han desfilado, pues él, Señor Salvador, no sólo es el primero y el único, sino «el último»: la Omega (Ap 1, 8.18; 21, 6; 22, 13); en silencio para los desesperados, pero también «el que hace nuevas todas las cosas» (Ap 21, 5; 2 Cor 5, 17).

6. *Cristo universal*

Habría que añadir unos pensamientos clarificadores y más específicos sobre el tema de la universalidad de Cristo.

En primer lugar habría que decir que lo que habla, realiza y es Jesús de Nazaret llega a ser universal *de hecho.*

23. G. Mahler, *Wo die schönen Trompeten blasen.* Es el título de una canción del ciclo *Wunderhornlieder*, donde, precisamente, se anuncia —como en profecía— la derrota del hombre, presentida tras «la muerte de Dios».

Fundación Juan March

Y ello tanto si nos fijamos de un modo muy empírico en los dichos de Jesús, como si aplicamos al actuar de Jesús el principio que podemos anunciar así: «Lo que es específico del obrar de Jesús tiende de hecho a convertirse en un valor universal».

En efecto, los *lógia* de Jesús encuentran una audición que *de hecho* tiende a ser universal: el pobre y el marginado se encuentran situados en la bendición de Jesús, mientras que Mateo, Nicodemo y Zaqueo —los ricos— son fuertemente llamados a una conversión que cambia sus vidas; pero *de hecho* pobres y ricos —por caminos muy distintos como son la bendición o la conversión profunda— son llamados al reino. El ignorante sabe cómo situarse ante su hermano y el «sabio» encuentra la sabiduría que buscaba y entreveía: las entrañas de misericordia como una nueva manera de percibir y de «saber» acerca de Dios y del prójimo. Es decir: las palabras de Jesús, *de hecho*, llaman a todos los hombres, y ésta sería la manera de recuperar —quitándole el sabor inmovilista e ingenuo— aquella lista de los antiguos sermones: «ricos y pobres, sabios e ignorantes, blancos y negros...». Lo malo de estas listas es que se decía que todos eran iguales ante el altar del Señor, sin que nada se hiciera en la vida práctica para que llegaran a ser iguales. Jesús sí crea un dinamismo de igualdad real porque en él ya no hay judío ni gentil. Esta coletilla de los sermones era, originariamente, algo muy cristiano, pero se encuentra —sobre todo al final del siglo XIX— en un nivel degenerado e ideologizado que parece decir: ¿por qué queréis la igualdad real si ya sois iguales teológicamente? [24]. Mientras que en el mensaje de Jesús esta lista de ricos y pobres, etc., quiere decir que, *de hecho*, el mensaje de Jesús tiene interés y significación para toda clase de hombres, que son llamados a la conversión y a la bendición del reino.

Todavía en este nivel, hay que puntualizar que el modo de actuar de Cristo revela *de hecho* no sólo el modo de actuar de Dios, sino la estructura profunda y verdadera del «ser hombre», y por eso las actitudes y modos de hacer de Jesús, especialmente el modo de hacer pascual según el ritmo de pasión aceptada—muerte y fracaso humanos—resurrección, como don gratuito de Dios revela el ritmo y la estructura profunda de la praxis y del ser humanos [25].

24. Todavía en este sentido estático y neutralizante, se expresa la encíclica de Pío X, *Fin dalla prima nostra Enciclica* III, 3: «Patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos...». ¡Pero era ciertamente un intento de expresar la universalidad fáctica del mensaje!

25. Esta es la tesis que enriquece la segunda parte de la obra de J. I.

Fundación Juan March

Pero quizá esta universalidad expansiva y de hecho, no aquieta todavía a quienes piensan que Cristo, por ser único, es también universal. En efecto, en un nuevo nivel no sólo «de hecho» sino «óntico» u ontológico, resulta que podemos progresar en dos direcciones.

Primera: hasta qué punto la humanidad es una misteriosa unidad, ya antes de la encarnación-nacimiento de Cristo [26].

Segunda: hasta qué punto la humanidad llega a ser una unidad gracias a la llamada a la salvación y a la realización de esta salvación por Cristo [27].

La primera pista no nos conduce tanto a imaginar la «especie» humana; o bien la «idea universal» de hombre, cuanto la real *interdependencia*, que se da entre todos los estratos, individuos y grupos que constituyen lo humano. Que esta interdependencia e intercomunicación entre todos los niveles individuales y sociales de lo humano tenga como última raíz filosófica la unidad de origen, la unidad de especie y como última raíz teológica la impronta del *lógos spermatikós* estructurante último de lo humano, es algo que aceptamos de buena gana.

Pero aquí se trata, más bien, de esa unidad dinámica e interdependiente según la cual, los valores y las realidades que aparecen en *un* hombre son las realidades y los valores que aparecen en *la* humanidad. Y en este sentido todo hombre es universal, de acuerdo con lo que decía Ernst Bloch: «lo que es consciente en un hombre será real en el mundo»; lo que Cristo vivió en su propio ser, será una valor nuevo para el mundo entero.

Pero el caso de Cristo es, todavía, específico: lo que él ha aportado a la humanidad ha sido algo específico y cualitativamente nuevo —el mismo ser y actuar del hombre nuevo— y esto es *para todos los hombres*: universal. Lo vivido en Belén, en Na-

González Faus, *La Humanidad Nueva*, Madrid 1974, 625 ss. Para nuestro tema baste decir que ahí Jesús es presentado muy acertadamente como el «universal-concreto» (p. 625). Véase también bajo el tema de la recapitulación, I, 330.

26. Con esta reflexión quisiéramos evitar lo que el mismo González Faus llama la «ficción jurídica» según la cual la universalidad de Cristo se reduce a un problema de *representación* jurídica ante los ojos de Dios o a un problema de *sustitución* penal. Todavía en Pannenberg se halla presente este modelo de pensamiento (*o. c.*, 332 ss) cuando, en realidad el problema es quasi-óntico: ¿Acaso la humanidad no forma en sí misma y ante Dios una cierta unidad específica?

27. Por esta línea apunta el Vaticano II en la famosa afirmación de GS 22: «Ipse enim Filius Dei, incarnatione sua, cum omni homine quodammodo se univit».

Fundación Juan March

zaret, en Jerusalén, es el «pattern» que conformará [28] al hombre nuevo y que se comunicará —gracia sobre gracia— a todos. Como el homicidio de Caín y —sobre todo— el pecado de Adán son el pecado de los hombres, así el modo de vivir de Cristo [29] es no sólo el paradigma exterior sino la cualidad nueva de vida que penetra y conforma todos los niveles de humanidad en virtud de la interdependencia que nos hace hablar del pecado del mundo o —en un nivel mucho más alto— de la salvación de Cristo para todos los hombres. Finalmente, según la segunda pista, *la llamada* de Cristo a todos los hombres; *la voluntad* del Padre de hacer un solo rebaño y un solo Pastor; *el mismo proceso hacia la comunión universal* «de los hombres entre sí y con Dios» está causando la unidad universal de todos los hombres en el plano de la gracia y la salvación.

Y de ahí nos resulta —muy «católicamente» por cierto— que Cristo murió más *por nuestra salvación* —porque con su muerte y resurrección se revelaba el amor de Dios en la miseria de la humanidad— que *por nuestros pecados*. Y digo que esto resulta ser muy «católico» porque así lo afirma el símbolo de Nicea: «Propter nos homines et *propter nostram salutem*». La comunión en el pecado es sustituida —gracias al «principio Cristo»— por la comunión en el amor y en la gracia: por la *koinōnía* universal que tiene como centro y causa cualitativamente nueva a Jesús, el Cristo, el Señor que comunica la unidad de su Espíritu a la universalidad de todos los hombres.

28. Empleamos aquí, como otras veces, la palabra «con-formar» de acuerdo con el sentido técnico que tiene en Rom 8, 29 —que alude a la raíz de la universalidad— así como en Flp 3, 21.

29. Es el sentido fuerte y ontológico de 1 Jn 2, 6 en relación con Jn 15.

Fundación Juan March

JESUS «PROLETARIO ABSOLUTO»: LA UNIVERSALIDAD POR EL SUFRIMIENTO

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

El título de esta comunicación corre evidente peligro de sonar un tanto pretencioso y hasta desaforado. Precisa una explicación, que, de paso, servirá muy bien para introducir y aclarar el tema.

1. La expresión «proletario absoluto» remite, como ya se habrá comprendido, a las reflexiones de Marx sobre el proletariado como única clase portadora de la liberación radical de la humanidad. Hacerlo constar era una deuda personal, pues fue al contacto de su lectura como ha nacido la presente reflexión.

Pero esa sería, evidentemente, una razón demasiado banal y subjetiva, que resultaría ilícito aportar, si no fuera índice de algún motivo más serio y profundo. Este existe y es doble. Al aproximar nuestra consideración cristológica a un punto tan sugestivo y de tan honda raíz cultural de la tradición marxiana, la introducimos en uno de los campos que con mayor intensidad determinan nuestro actual horizonte de comprensión. Por otra parte, al señalar a Jesús de Nazaret como realización auténtica de la profunda intuición que subtiende ese motivo marxiano, retraemos éste hacia su origen vivo y real, insertándolo en su contexto original: la *Wirkungsgeschichte* de la Biblia, para usar la terminología de Gadamer.

El texto es conocido, pero vale la pena recordarlo:

> ...la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas: de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho especial*, porque no se comete contra ella ningún *daño especial*, sino el *daño puro y simple*; que no puede invocar ya un

Fundación Juan March

título *histórico*, sino sólo un título *humano*; que no se encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del estado...; de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que, por lo tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad, como clase especial, es el *proletariado* [1].

Si aquí se tratara de desarrollar directamente este motivo, ahora sería el momento de preguntarse si esta descripción de Marx puede realizarse en un clase real, y si es posible, en general, que en un punto humano determinado se acumule la negatividad absoluta de toda la sociedad. Habría que preguntarse, además, si el mismo Marx mantuvo en su obra de madurez esta visión escrita en 1843. Por último, sería preciso pensar lo que todo esto significa para una concepción de la historia y para la relación marxismo-cristianismo [2]. Todo esto deberá quedar, sin embargo, únicamente como trasfondo vivo, pero inexpreso. Aquí interesa no tanto el valor de esa intuición en sistema marxiano, como el profundo valor humano y cultural que en ella asoma, y acaso también el síntoma de nuestra altura histórica que en ella se muestra.

2. A partir de ahí abordamos el tema anunciado por la segunda parte del título: la universalidad por el sufrimiento, que contrae nuestra atención a un aspecto muy concreto del amplio tema de la universalidad de Cristo. Con lo cual quizás se preste cierto servicio a un tema capital, no siempre debidamente diferenciado.

La universalidad de Cristo supone, evidentemente, su divinidad, puesto que se recorta sobre la específica solución cristiana del problema fundamental de «lo uno y lo múltiple» [3]. Por

1. K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en K. Marx-Fr. Engels, *Sobre la religión* I (ed. por H. Asmann.-R. Mate), Salamanca 1974, 105 (se ha omitido, en el lugar señalado, la palabra «alemán», para subrayar la universalidad del texto).

2. En este punto resultan especialmente interesantes J. Guichard, *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*, Bilbao 1975, y J. I. González Faus, *¿Un hombre enviado por Dios que se llamaba Marx? Leonhard Ragaz y el marxismo*, en *La Teología de cada día*, Salamanca [2]1977, 293-352.

3. Problema de capital importancia en el diálogo primitivo entre cristianismo y helenismo, al que, entre nosotros, Amor Ruibal, *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, princip. t. IV-V, Santiago 1919-1920, consagró profundas y fundamentales reflexiones, que revivió en el idealismo,

Fundación Juan March

otra parte, es obvio que en plenitud absoluta se realizará únicamente en el *éskhaton*, «cuando Cristo entregue su reino al Padre» (1 Cor 15, 28). Con todo, tiene ya, de modo «proléptico» (Pannenberg), una realización propia en el Resucitado; por eso es en él donde la universalidad suele ser expresamente estudiada.

Supuesto, pues, todo esto, aquí se trata de algo distinto y más concreto: buscar el modo como esa universalidad se realiza ya en el Jesús terreno. No, por tanto, la universalidad de Cristo, sino el modo de su anticipación en Jesús, cuidando de no confundir irreflejamente la una en la otra.

Hoy, cuando la *new quest* acentúa con vigor la continuidad entre Jesús y el Cristo, este planteamiento resulta evidente. Pero no es, en modo alguno, superfluo, en cuanto que el «carácter retroactivo» de la resurrección sobre la vida de Jesús, que con tanto vigor ha subrayado W. Pannenberg, tiende a quedar excesivamente confinado al tema de la divinidad, de «la pretensión de Jesús». Es preciso extender, de modo expreso, esa estructura a las demás dimensiones de su vida. En concreto, también para la universalidad cumple hacer patente que «Jesús vivió ónticamente antes de la pascua» lo que «se expresó ontológicamente después de ella»[4]. Pues bien, esto es justamente lo que, partiendo de las aludidas consideraciones de Marx, quiere dar a entender la expresión: «universalidad por el sufrimiento».

3. El propósito no tiene nada de artificial: las resonancias bíblicas son inmediatas. Sin necesidad de caer en recuperaciones polémicas, tipo N. Berdiaev[5], ni siquiera en confrontaciones directas —con evidente peligro de confusión de planos—, como la realizada por J. Y. Calvez[6], es sin duda lícito, y en todo caso inevitable, evocar la figura del siervo de Yahvé. Más allá de lo disputable en exégesis detallada, hay algo común y evidente: el siervo, despojado de todo, incluso de la figura humana, se constituye por lo mismo en representante y salvador universal; el simple contacto de los textos de Marx e Isaías permite leerlo como «proletario absoluto»: «desfigurado, no parecía un hombre, ni tenía aspecto humano» (Is 52, 14); «él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores... Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (Is 53, 4-5). Por algo el nuevo tes-

y al que quizás no se le presta hoy suficiente atención, a pesar de su presencia en las discusiones en torno al sujeto de la historia.

4. La expresión es de W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1977, 136.
5. *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid 1961, 27-34.
6. *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid 1964, 665-678.

Fundación Juan March

tamento, desde muy pronto, vio en Jesús al siervo de Yahvé y en esta figura afiló en buena medida su concepto de salvación.

San Pablo, aunque sea en una perspectiva algo distinta, pues lo que directamente quería explicar era la dialéctica humillación-exaltación, elaboró reflejamente esta visión. Tal es el significado del tema de la *kénōsis* (Flp 2, 5-11). También aquí, más allá de las diferencias exegéticas, hablando de modo asertivo —la *kénōsis* se refiere *también* al género concreto de vida que asumió Jesús— [7], podemos hacer pie firme en la misma intuición fundamental: Jesús «se vació» totalmente de sí mismo, de su «forma divina» (que lo hubiera situado en la inalcanzable singularidad de un puesto único); y tomó «forma de siervo», que, situándolo en el último tramo de la escala humana, le permitió ser «uno de tantos», hombre abierto a toda universalidad; y *por eso (dió kaí)* salvó a todos. (Pablo sigue aquí otra línea: por eso fue exaltado, constituido Señor; pero ya se sabe que esa es también la otra cara de la salvación).

Y la teología actual, al nombrar a Jesús «el hombre para los demás», viene a recoger la misma intuición: el que se vacía totalmente de sí mismo y se universaliza al darse todo a todos.

4. Con esto, en realidad, queda ya todo dicho. Sin embargo, conviene precisar más analizando el funcionamiento concreto de esa universalidad. Porque incluso de ella cabe una lectura en clave de *theologia gloriae*. Lectura lícita, desde luego, y que el cuarto evangelio realizó magníficamente; pero que corre el peligro de cortocircuitar lo concreto-terreno de Jesús en la luz esplendente del Resucitado. Por eso resulta necesario un contrapeso: la «teología de la miseria», que lee ya inmediatamente en Jesús al Cristo, pide integrarse dialécticamente con una «miseria de la teología», que subraye lo irreductible y específico de la mediación histórica de Jesús.

Es lo que, *de hecho*, realiza la actual cristología, al recuperar el tratamiento de «los misterios de la vida de Jesús», sobre todo a propósito de su identificación con los marginados y del proceso político-religioso de su pasión. El presente análisis quisiera sencillamente hacerlo *temático*, en orden al problema de la universalidad.

Será útil una distinción previa. La universalidad del Jesús terreno puede ser considerada en su aspecto *intensivo* —llega a «todo el hombre»— o en su aspecto *extensivo* —llega a «todos los

7. Este aspecto es subrayado con vigor por J. I. González Faus, *La Humanidad Nueva* I, Madrid 1974, 202-226.

Fundación Juan March

hombres». Ambos son complementarios y aun idénticos en el fondo, pero distinguirlos ayudará a la claridad.

Hay que notar además que en lo que sigue no se intenta fundamentar esa universalidad, sino que, dándola por supuesta, se trata tan sólo de leerla en la concretez humana del Nazareno y, si acaso, de mostrar el modo de su realización posible *dentro de la historia.*

5. Como comprendió ya muy bien san Ireneo, Jesús pudo redimirnos, porque todo lo que él vive y en él sucede, vale simultáneamente para todos los hombres. Ese es el sentido más profundo de su universalidad: en el proceso de su vida individual Jesús va transformando la condición humana universal. Desde que él vivió en nuestra carne una vida plenamente salvada, todos los hombres han recibido la capacidad real de vivir una vida no sometida ya al poder de la *hamartía.*

Por eso, el presupuesto fundamental de la *universalidad intensiva* radica en que Jesús posee una humanidad plena y auténtica. Si algo faltara a esa humanidad, algo del hombre quedaría sin redimir: *quod non est assumptum, non est redemptum*, rezaba ya el dicho patrístico. Sólo que nosotros debemos pensarlo también dinámica e históricamente: una situación humana que no hubiera sido de alguna manera vivida por Cristo, quedaría sin redimir.

Concretando se entenderá mejor. Si Jesús hubiera sido, por ejemplo, un hombre asexuado, la vivencia humana de la sexualidad no estaría redimida: el hombre no podría vivir una sexualidad que, en definitiva, superase el egoísmo y fuese centro efectivo de amor entregado, personalizante y abierto a la trascendencia. Si Jesús no hubiese vivido la experiencia del tiempo, el hombre no podría integrar definitivamente la «angustia de la temporalidad» (Heidegger) o el «terror de la historia» (M. Eliade). Si Jesús no hubiera muerto, el hombre no podría morir, convirtiendo la muerte en un acto lleno de sentido. Por eso Jesús tuvo que *ser* hombre y tuvo que morir.

Con todo, esto no basta. Contra lo que pudiera parecer, es todavía demasiado abstracto. Para llegar de verdad a *todo el hombre*, no bastaba asumir la humanidad sin más; Jesús debió asumir expresamente la negatividad del dolor y la pobreza. La razón es que existe algo original e irreductible en la negatividad humana: a la soledad del que sufre y del marginado sólo puede llegar quien asume el sufrimiento y la marginación. Bonhöffer lo intuyó en su derelicción: «sólo el Dios sufriente puede ayudar-

Fundación Juan March

nos»[8]. Y Moltmann resume así la verdad profunda de la «mística de la cruz»: «los sufrimientos se superan con sufrimientos y las heridas se curan con heridas»[9].

Pero ya lo había dicho antes la carta a los Hebreos, que establece con inusitado vigor la dialéctica entre la universalidad de Cristo y su sufrimiento (no simplemente, su humanidad): «convenía que Dios... al pionero de su salvación lo consumara por el sufrimiento, pues el consagrante y los consagrados son todos del mismo linaje» (2, 10-11); «pues, por haber pasado él la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (2, 18; cf. 5, 7-9).

6. Con ello está dicho ya lo fundamental sobre la *universalidad extensiva.* Sólo la universal parcialidad de la pobreza y el sufrimiento, asumidos activa y solidariamente, pueden evitar caer, también aquí, en la farsa formal de la «igualdad de oportunidades». Esa es, por lo demás, la auténtica justicia bíblica.

Jesús no «se vació» por casualidad, sino por estricta coherencia con su ser y su misión. Si hay algo original en su mensaje, es su universalismo sin excepción, su radical oposición a excluir de la gracia del reino a determinados grupos o personas. De ahí sus «comidas con los pecadores», su defensa de las prostitutas, su predicación a los pobres. Y, dado que sus palabras son la exégesis rigurosa de su vida, Jesús asumió para sí una existencia pobre, sufriente y marginada: era el único modo verdadero de proclamar un evangelio *realmente* universal y de salvar *realmente* a todos.

Sólo la pobreza es universal; la posesión parcializa fatalmente. Un ejemplo, algo burdo pero expresivo: si alguien quiere llegar a todos los hombres, no puede dirigirse a las personas que cuentan sus ingresos por miles de millones, porque son un puñado; ni a los que cuentan por millones, porque se reducen a la gran burguesía; ni siquiera a los que tienen un standard de vida desahogado, porque constituyen el círculo, amplio pero muy bien delimitado, de la media o pequeña burguesía. Para llegar a todos, es preciso reducir la exigencia y únicamente en el límite, cuando no se exige absolutamente nada, es posible encontrar a la humanidad entera.

En verdad, Jesús vivió la única universalidad posible dentro de la historia: soportando, hasta la cruz, toda la negatividad de

8. *Resistencia y sumisión*, Barcelona ²1971, 210.
9. *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, 71.

Fundación Juan March

la existencia, se constituyó de verdad en el «proletario absoluto», cabeza de la única verdadera internacional: la de los humillados y ofendidos [10].

7. Esta perspectiva, en la medida en que resulte verdadera, permite arrojar cierta luz sobre algunos problemas importantes.

La universalidad de Cristo resucitado queda resaltada en toda su plenitud, pero pierde cualquier posible apariencia de universalidad abstracta, puesto que aparece estrictamente definida por la concretísima universalidad de su vida terrena. Por algo el Resucitado conserva enteramente las cicatrices de su pasión (cf. Jn 20, 27 y Ap 5, 6. 9. 12). Y el sufrimiento de Jesús encuentra su verdadero lugar: ni dolorismo pasivo, ni precio a pagar a un Dios castigador, ni siquiera equívoca dialéctica entre ira de Dios y castigo, en Cristo, del pecado; sino rostro verdadero del amor universal, que quiere llegar a todos y que, por eso, se sitúa en el punto más bajo, «a los pies» (Jn 13, 5. 14) de la humanidad.

La iglesia, por su parte, comprende que es esa misma universalidad la que se le entrega en el mandamiento del amor, como tarea a realizar en la honda seriedad del trabajo por la justicia, de la lucha contra la pobreza y de la búsqueda de la verdadera unidad.

Finalmente, la misión de Jesús queda encuadrada en el corazón mismo de la modernidad. No puede olvidarse que el cuestionamiento radical de la cristología nace en la Ilustración y se articula en dos preguntas fundamentales: posibilidad de lo universal en la particularidad histórica y posibilidad de una liberación que respete la emancipación autónoma del hombre.

E. Schillebeeckx ha planteado agudamente la primera y muestra cómo la respuesta —que es «ruptura» y reasunción crítica a otro nivel— pasa justamente por la concreta universalidad de Jesús:

> Precisamente porque realizó la más profunda inspiración del yahvismo profético, Jesús hizo saltar el sistema judaico, al identificarse con los discriminados, pobres, privados de derechos, pecadores: en una pala-

10. Sería sugerente analizar aquí el testimonio de Pablo al respecto. No sólo el «teórico», que pudiéramos resumir en aquellas frases: «siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que os enriquecierais con su pobreza» (2 Cor 8, 9), y: «porque él es nuestra paz, él que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, aboliendo en su carne la ley de los minuciosos preceptos; para, con los dos, crear en sí mismo una humanidad nueva» (Ef 2, 14-15). Sino también el «vital», en cuanto que él mismo tematiza su universalidad —«todo para todos»— como servicio y despojamiento de la particularidad de los propios privilegios y hasta de su propia «seguridad» (cf. 1 Cor 9, 19-23).

Fundación Juan March

bra, con todos los necesitados. Ahí se expresa, por amor de una verdadera universalidad, un claro *partidismo* del amor de Jesús en vistas al reinado *universal* de Dios [11].

En cuanto a la emancipación, J. B. Metz ha subrayado que constituye un factor clave en nuestra actual experiencia de la realidad [12], y el marxismo la ha impuesto a la conciencia moderna, haciendo ver que sólo será verdadera, si respeta la autonomía del hombre. La cristología no puede ciertamente confinarse en esta problemática, pero tampoco puede ignorar que en ella tiene una «cuestión fundamental» [13]. Ahora bien, una emancipación creíble, que sea auténtica y respete la autonomía humana, sólo puede realizarse desde el fondo y desde dentro. Quizás el símbolo de Jesús «proletario absoluto», a la par que hace expresa referencia a esta problemática, pueda contribuir un poco a esclarecerla. En Jesús de Nazaret la emancipación se hace carne solidaria, que baja hasta el fondo de lo humano, para desde allí, al resucitar salvada, «hacer saltar todo el edificio» de alienación individual y colectiva en que se objetiva el pecado del mundo.

11. *Jesus.* Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg-Basel-Wien 1975, 525.
12. *Erlösung und Emanzipation*, en la obra del mismo título editado por L. Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1973, 121.
13. Así la califica W. Kasper, *o. c.*, 49.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

V

Resurrección de Jesús y futuro del hombre

Presentación

M. Fraijó, Introducción al pensamiento teológico de W. Pannenberg.

Ponencia

W. Pannenberg, La resurrección de Jesús y el futuro del hombre.

Comunicaciones

M. Gesteira, La resurrección de Jesús, clave de interpretación de la historia.

J. Losada, Catequesis primera e historia de la pasión. Contribución al estudio histórico de la experiencia de pascua.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO TEOLOGICO DE W. PANNENBERG

MANUEL FRAIJÓ

1. *Datos biográficos*

Nace en 1928 en Stettin. Realiza sus estudios filosófico-teológicos en diversas universidades europeas: en 1948-1949 es discípulo de Nicolai Hartmann en Göttingen; en 1950-1951 continúa sus estudios en Basilea bajo la dirección de Karl Jaspers. En Basilea recibe el influjo de K. Barth, que después —junto con Bultmann— se convertirá en uno de los frentes contra los que se orienta el proyecto teológico de Pannenberg.

De Basilea pasa a Heidelberg (1951-1953) donde tiene como maestro a K. Löwith cuya orientación histórica —sometida a correcciones muy importantes— marcará también la trayectoria teológica de Pannenberg.

Pero el hombre que más decisivamente influye en él durante su estancia en Heidelberg es, sin duda, G. von Rad, profesor de antiguo testamento. En torno a von Rad se agrupan algunos teólogos jóvenes que intentan iluminar el tema de la revelación desde sus respectivas especialidades. Algunos de ellos —U. Wilkens, Trutz Rendtorff y Rolf Rendtorff— serán coautores del escrito teológico que dio a Pannenberg fama universal: *La revelación como historia*, Salamanca 1977. A este libro programático habían precedido numerosos artículos de Pannenberg y su tesis doctoral sobre *La doctrina de la predestinación en Duns Scoto*, publicada en 1954. Desde entonces puede decirse que no existe ningún tema teológico de importancia sobre el que Pannenberg no se haya pronunciado. El lector español conoce sobre todo sus *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1975, *Cuestio-*

Fundación Juan March

nes fundamentales de teología sistemática, Salamanca 1976 y *El hombre como problema*, Barcelona 1976.

Actualmente es profesor de teología sistemática en la facultad evangélica de la Universidad de Munich. Anteriormente lo ha sido en Wuppertal y Maguncia. En Munich dirige además el instituto ecuménico de la facultad de teología protestante colaborando estrechamente con H. Fries, director del instituto ecuménico de la facultad de teología católica de la misma ciudad. Expresamente nos ha pedido Pannenberg que mencionemos su preocupación ecuménica, que ocupa un lugar central en su quehacer teológico actual.

2. *Los comienzos de un programa teológico y sus críticas*

Probablemente W. Pannenberg pasará a la historia como uno de los teólogos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Desde hace casi veinte años viene marcando decisivamente el quehacer teológico, sobre todo en Europa y en los Estados Unidos [1].

Su aparición en el escenario teológico causó sensación y escándalo. En el mundo de los años sesenta, profundamente marcado por una honda crisis religiosa, que llevará a la misma teología a asumir la herencia de Hegel y Nietzsche hablando ella misma de la muerte de Dios, Pannenberg, conocido ya sobre todo por su artículo de 1959 titulado *Acontecer salvífico e historia* [2], publica —junto con un grupo de amigos y compañeros de estudios de la universidad de Heidelberg— un libro de una extraña densidad teológica: *La revelación como historia* [3]. El libro poseía carácter programático y así fue entendido por el mundillo teológico. Curiosamente y, a pesar de que Pannenberg se apresuró, en un epílogo a la segunda edición, a decir que la iniciativa de esta publicación no había partido de él sino de Rolf Rendtorff [4], autor de la parte del libro dedicada al antiguo testamento, se vio en él al cerebro pensante y responsable último del nuevo movimiento teológico. Efectivamente la discusión de los años siguien-

1. Para la recepción de la teología de Pannenberg en los Estados Unidos véase sobre todo *Theologie als Geschichte*, editado por James M. Robinson y John Cobb, Zürich-Stuttgart 1967.
2. Publicado en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 211-277.
3. *La revelación como historia*, Salamanca 1977.
4. *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, *Ibid.*, 21-41.

Fundación Juan March

tes se centró sobre todo en su aportación [5]. Esta aportación consta de una introducción general al libro situando la temática de la autorrevelación de Dios en la historia y de siete tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación que nos sitúan ante el pensamiento genuino del autor.

La tercera de estas tesis fue la piedra de escándalo. Dice así: «Los acontecimientos en los que Dios ha revelado su divinidad son, considerados dentro de su contexto histórico, evidentes por sí mismos» [6].

En un mundo que, después de la segunda guerra mundial, no ha logrado reponer sus energías espirituales, que vive entre la duda, la resignación y la búsqueda, un teólogo se atreve a relacionar dos palabras tan aparentemente contrapuestas como «Dios» y «evidencia». «Considerada en sí misma —dice Pannenberg— la verdad de Dios es evidente» [7]. Los acontecimientos en los que Dios se ha revelado poseen tal transparencia [8] que no es necesaria la fe para hacer de ellos una lectura teológica. Que en la historia de Israel y en el acontecimiento «Jesucristo» se ha revelado Dios es una realidad a la que el hombre tiene acceso, incluso sin necesidad de la fe [9]. Basta una aproximación histórica, sin prejuicios, a estos hechos situándolos en su contexto histórico, para que hablen por sí mismos. La revelación de Dios no se da *en* la historia sino que *es* la historia misma, como expresa el título del libro programático de Pannenberg y sus amigos. No es necesario por tanto el recurso a la fe ni al Espíritu santo [10] para descubrir el carácter de revelación de la historia.

¿Cómo explicar entonces el fenómeno del ateísmo contemporáneo? Si el mensaje de la Escritura es tan evidente, ¿por qué se le niega el asentimiento? Pannenberg dio una respuesta cuyo carácter polémico reconoció después y que hoy no repetiría: la ceguera del hombre [11]; hay quien no quiere ver [12].

5. Revistió también gran interés la discusión en torno al concepto de revelación en el antiguo testamento, protagonizada sobre todo por R. Rendtorff y W. Zimmerli. Véase, además del ya citado artículo de Rendtorff, la respuesta de W. Zimmerli, «*Offenbarung*» *im Alten Testament*. Ein Gespräch mit R. Rendtorff: EvTh 22 (1962) 15-51.
6. *Offenbarung als Geschichte*, 113.
7. *Grundfragen systematischer Theologie*, 233.
8. *Offenbarung als Geschichte*, 100.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, 99.

Fundación Juan March

La reacción no se hizo esperar. Fue sobre todo la teología protestante la que más acusó el golpe. E. Fuchs, representante destacado de la teología hermenéutica actual, rechazó el programa en bloque. Su contenido no es teología, sino ideología. «El que afirma la realidad histórica de Dios —escribía Fuchs— cesa en realidad de dialogar; tachará sencillamente de ciegos a todos los que no la vean o perciban» [13].

Desgraciadamente algunas de las críticas estaban muy por debajo del nivel teológico en el que Pannenberg había situado la discusión. Se acudió al lenguaje tópico: la teología de Pannenberg como algo «restauracionista» [14], como una nueva «teología de la inmanencia» [15]. Una voz tan autorizada como la de Hans Conzelmann la tachó globalmente de «especulación neohegeliana sobre la historia» [16], a pesar de que Pannenberg había marcado expresamente sus diferencias con el sistema de Hegel. Especialmente polémica y carente de objetividad fue la crítica de G. Klein en la que no nos vamos a detener [17]. También J. Moltmann, compañero de Pannenberg en Wuppertal, le dedicó párrafos críticos en su *Teología de la esperanza*. Detrás de las tesis dogmáticas sobre la revelación, vislumbraba Moltmann un intento por revalorizar la teología natural y las pruebas de la existencia de Dios [18]. En general, la teología protestante creyó ver en Pannenberg tesis muy similares a las de un catolicismo tradicional sobre todo en la concepción de la fe como «obsequio razonable».

Tampoco en los Estados Unidos, donde la teología de Pannenberg fue saludada con entusiasmo y continúa siendo estudiada con profundidad, faltaron las dimensiones críticas [19]. Martin Buss se lamentaba de que a nuestro autor «como a muchos

13. *Theologie oder Ideologie?* Bemerkungen zu einem heilsgeschichtlichen Programm: ThLZ 88 (1963) 257-260. Cita: 258.

14. Así la llama K. Lüthi, *Evangelische Theologie*. Gegenwärtige Tendenzen in der Lehre zur Gottesfrage: Wort und Wahrheit 21 (1969) 667-681. Cita: 679.

15. *Ibid*.

16. *Randbemerkungen zur Lage im «Neuen Testament»*: EvTh 22 (1962) 225-233, cita: 228, n. 16.

17. Dos publicaciones dedicó G. Klein a la teología de Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte?* Marginalien zu einem theologischen Programm: MPTh 51 (1962) 65-88; *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*. Zur Ausseinandersetzung mit Wolfhart Pannenberg, München 1964.

18. *Teología de la esperanza*, Salamanca ^{3}1977, 98-103.

19. Véase la recensión que de ellas escribe M. Seckler, *Zur Diskussion um das Offenbarungsverständnis W. Pannenbergs*: MThZ 19 (1968) 132-134.

Fundación Juan March

contemporáneos... (le faltaba) la visión de lo transcedente» [20] Y W. Hamilton se aventuraba incluso a suponer que la tarea teológica de Pannenberg debía carecer para el mismo Pannenberg de «sorpresa, misterio y sufrimiento» [21].

Probablemente ninguno de estos autores repetiría hoy su crítica sin graves matizaciones [22]. Y es que Pannenberg mismo ha matizado sus afirmaciones de entonces aceptando expresamente el carácter polémico de algunas de ellas.

3. *De la evidencia al carácter problemático*

En una importante publicación del año 1973 —*Wissenschaftstheorie und Theologie*— Pannenberg confiesa: «Yo mismo no he tenido siempre suficientemente en cuenta el significado teológico del carácter problemático de la realidad de Dios» [23]. En esta obra no se habla ya de Dios como «evidencia», sino como problema, como hipótesis [24], como algo que tiene que acreditarse aún en la experiencia, en la vida de la iglesia y de la cristiandad [25]. Y en un importantísimo artículo de 1965 titulado: *El Dios de la esperanza*, habla Pannenberg de la dimensión de futuro esencialmente inherente a Dios, del futuro como «modo de ser de Dios» [26]. La dimensión de futuro ha pasado a ser la nota dominante de su teología en los últimos diez años.

¿Hay por tanto dos épocas en el proyecto teológico de Pannenberg: una primera, caracterizada por la insistencia en la evidencia de la revelación de Dios en la historia [27], y una segunda fase, en la que se pasa a acentuar el carácter problemático, abierto, hipotético de esa realidad a la que llamamos Dios?

20. *Der Sinn der Geschichte*, en *Theologie als Geschichte*, 195.
21. *Die Eigenart der Theologie Pannenbergs*, *Ibid.*, 249.
22. Véanse las matizaciones de J. Moltmann, *Discusión sobre «Teología de la esperanza»*, editada por W.-D. Marsch, Salamanca 1972, 204, n. 21.
23. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, 402, n. 741.
24. *Im Fegefeuer der Methode*. Wolfhart Pannenberg und Gerhard Sauter im Gespräch über Theologie als Wissenschaft: Ev. Komm. 6 (1973) 4-10, cita: 10.
25. *Ibid.*.
26. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 204.
27. Pannenberg llega a preguntarse si, dado el carácter histórico de la revelación, no se podría exigir que el historiador profano descubra la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Véase *Grundfragen systematischer Theologie*, 67 y 89, n. 19.

Fundación Juan March

Pensamos que no sería exacta esta división en épocas. En realidad ya en *Revelación como historia* expresa Pannenberg su profunda convicción de que nadie puede acceder al conocimiento de Dios apoyándose en su propia razón y fuerza [28]. Y en 1962, un año después de haber publicado *Revelación como historia*, insiste en el carácter problemático que acompaña a lo divino en la historia de las religiones [29]. Incluso J. Moltmann prefiere dejar abierta la cuestión de si las ideas que expresa Pannenberg en el *Dios de la esperanza* —artículo que pertenecería a la segunda época— significan un progreso con relación a *Revelación como historia* o son propiamente el sentido de las tesis allí expresadas [30]. Personalmente nos inclinamos por lo segundo y pensamos que ésta sería también la opinión de Pannenberg.

La mejor caracterización de este proyecto teológico de gran fuerza sistemática la ha dado G. Sauter, otro teólogo importante de la Alemania actual. Según él, la «pasión por la argumentación» es la nota dominante del sistema de Pannenberg [31]. En efecto, el teólogo que les va a hablar a continuación rechaza toda teología de tipo «posicional» —para usar la terminología de Sauter—, rechaza la oferta indiscriminada de enunciados y declaraciones carentes de fuerza argumentativa. Pannenberg piensa que ni Pablo ni la tradición patrística de la iglesia se ahorraron el argumentar [32]. Sería ingenuo pretender desterrar del pensamiento teológico todo proceder deductivo [33]. Por su misma estructura interna, las afirmaciones teológicas implican consecuencias lógicas y tienen que servirse de la razón. Pannenberg no aceptaría la conocida frase de H. Gollwitzer: el cristiano sólo puede «asegurar, pero no probar» [34]. Ser fiel al imperativo cristiano de dar razón de la propia esperanza (1 Pe 3, 15) lleva consigo el esfuerzo conceptual, orientado en el sentido de la patrística con vistas a alcanzar la mayor plausibilidad posible para esa realidad a la que llamamos Dios. En el prólogo a su libro *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (1972) [35] rechaza Pannenberg todo tipo de «irracionalismo» y «aseguraciones kerigmáticas» en teología [36]. Una con-

28. *Offenbarung als Geschichte*, 100.
29. *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 289.
30. *Discusión sobre «Teología de la esperanza»*, 204, n. 21.
31. *Im Fegefeuer der Methode...*, 5.
32. *Grundfragen systematischer Theologie*, 229.
33. *Theologie als Geschichte*, 325, n. 32.
34. *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963, 81.
35. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972.
36. *Ibid.*, 5.

Fundación Juan March

cepción irracionalista de la fe va contra la seriedad intelectual del trabajo teológico [37]. La fe se funda en un objeto, en unos contenidos, en un *extra nos* y no en la propia decisión de creer. La concepción suprahistórica de la fe en Barth y el carácter decisionista de la teología de Bultmann encuentran en Pannenberg su más decidido oponente [38].

La insistencia de nuestro autor en el carácter argumentativo y racional de la teología ha sido, sin duda, el punto en el que se ha centrado la crítica más acerba. La teología protestante, incansable en su acentuar la *sola fide*, vio, desde el comienzo, el peligro que encerraba un proyecto teológico que ponía tal acento en la razón y en la necesidad de aproximarse a los contenidos de la fe con la ayuda del método histórico-crítico. En realidad un estudio detallado de lo que Pannenberg entiende por «conocimiento», «razón», «saber», etc, habría ahuyentado estos temores. Pero este estudio no lo realizó ninguno de sus críticos, tal vez porque, sobre todo a raíz de las primeras publicaciones de Pannenberg, no era fácil. Las reflexiones de éste sobre estos temas se encontraban desparramadas en diferentes escritos, consignadas a veces sólo en notas a pie de página [39]. Pannenberg reconoció esta deficiencia [40] y fue especificando, sobre todo en su artículo *Entendimiento y fe. Respuesta a Paul Althaus* [41], su concepción del conocimiento y su relación con la teología.

Ante todo, hay que resaltar que la tan repetida frase de Bacon *Scientia et potentia in idem coincidunt* (conocimiento y dominio se identifican) [42] no es la clave en la que hay que situar la concepción del conocimiento de nuestro teólogo. Expresamente se distancia de un concepto únivoco de conocimiento, cuyo paradigma fuese la visión del conocimiento, propia de las ciencias empíricas y matemáticas [43].

Hay una preocupación que podríamos llamar pastoral en la base del esfuerzo de Pannenberg por resaltar el fundamento racional de la fe y del cristianismo: la revelación de Dios no está destinada a un gueto cerrado ni a un grupo de «iluminados» o iniciados carismáticamente. Tiene una dimensión universal irre-

37. *Ibid.*
38. *Grundfragen systematischer Theologie*, 22.
39. *Offenbarung als Geschichte*, 102, n. 15.
40. *Ibid.*, 146.
41. *Grundfragen systematischer Theologie*, 223-236.
42. J. B. Metz, *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*: Concilium 8 (1972) 402.
43. *Offenbarung als Geschichte*, 146.

Fundación Juan March

nunciable, que constituyó el escándalo inicial del cristianismo: se presenta con la pretensión de poseer la verdad universal para todos los pueblos [44]. Pretensión que, en un mundo profundamente sincretista como el de entonces, tenía que causar escándalo y desconcierto.

Si el cristianismo desea mantenerse también hoy en contacto y en diálogo con el hombre del siglo XX, participando activamente en la búsqueda de un sentido para la realidad que nos circunda, no puede refugiarse en un conocimiento «misterioso», reservado sólo a unos pocos privilegiados. Desembocaríamos así en una especie de «estrategia de la inmunización» que nos conferiría talante de secta y paz de cementerio. La palabra de la cruz dejaría de ser una locura para el mundo porque la habríamos situado en un nivel de conocimiento inaccesible a él [45]. El diálogo con la filosofía, la antropología y las demás ciencias perdería su base posibilitante.

El intento de Pannenberg no hay que verlo como un deseo de introducir en teología una visión positivista o empirista del conocimiento. Su pasión por la argumentación significa, más bien, que el sujeto del conocimiento no es una facultad humana determinada, sino el hombre entero. No sólo la razón sino el sufrimiento, el dolor, la tristeza, la alegría, el juego, el amor etc., son fuentes de conocimiento, como ha resaltado muy bien J. B. Metz [46].

Nos hemos detenido en estas precisiones sobre la teoría del conocimiento de Pannenberg, porque sin ellas es imposible comprender su proyecto teológico. En realidad toda teología debería plantearse con radicalidad la pregunta por su base gnoseológica [47].

Sería, sin duda presuntuoso, intentar en los pocos minutos que nos quedan esbozar el sistema teológico del teólogo que les va a hablar a continuación. Ya hemos insinuado algunas de las líneas fundamentales de su pensamiento. Añadamos unas pinceladas más.

Pannenberg se ha propuesto hablar «responsablemente» de Dios [48]. Hablar de tal forma que lo entienda el hombre actual.

44. *Ibid.*
45. *Ibid.*
46. *Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens*: Concilium 8 (1972) 402.
47. Pannenberg lo ha hecho ampliamente en su libro *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973.
48. Véanse a modo de ejemplo los siguientes artículos: *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?*, en *Gottesfrage heute*, editado por G. Lorenz, Stuttgart 1969, 78-83; *Wie wahr ist das Reden von Gott?*: Ev. Komm. 4 (1971) 629-633.

Fundación Juan March

La primera pregunta que surge en la realización de esta tarea es: ¿dónde está Dios? ¿cómo y dónde se le experimenta? ¿Es Dios objeto directo de la experiencia humana? ¿Forma parte de nuestro mundo de «cosas»?

La respuesta a esta pregunta se encuentra ya en el enunciado de la primera de las siete tesis dogmáticas sobre la revelación, a las que hemos aludido anteriormente: «Según la Escritura, la autorrevelación de Dios no se ha realizado directamente, en forma de teofanía, sino indirectamente, a través del actuar de Dios en la historia» [49].

Así llegamos a la palabra clave del sistema de Pannenberg. Su teología es ante todo teología de la historia. En sí, Dios es una realidad profundamente oculta para el hombre. El acceso a él pasa por la mediación de la historia. Hablar de Dios es hablar de realidades relacionadas con él. Ya el nuevo testamento acentúa que a Dios nadie lo ha visto nunca (1 Jn 4, 11). El lugar teológico por excelencia, donde es posible el encuentro con Dios y el lenguaje sobre él, es la historia.

Pero, ¿qué es la historia de la que habla Pannenberg en casi todas las páginas de su teología? La historia es el conjunto de la realidad [50]. «La verdad es el todo», había dicho Hegel [51], filósofo al que Pannenberg está profundamente ligado. La función de la teología será referir ese todo a Dios. Sólo es posible hablar de Dios situándolo en la historia, en el horizonte total de la realidad. Sin este horizonte, sin historia universal, no es posible hablar del sentido de la historia [52]. Pues los acontecimientos singulares sólo adquieren su verdadero significado relacionándolos con la realidad total. Aislar es empobrecer.

La posibilidad de hablar de Dios está, por tanto, indisolublemente ligada a la posibilidad de concebir la historia como un todo. Ya en el antiguo testamento Dios es visto como el Señor de toda la realidad.

Pero concebir la unidad de la realidad total, de la historia universal, no es fácil. Sencillamente porque la realidad está aún en camino, no terminada, incompleta. La historia no ha llegado

49. *Offenbarung als Geschichte*, 91.
50. *Grundfragen systematischer Theologie*, 27.
51. *Vorrede zur Phänomenologie des Geistes*: PhB 114 (1949) 21.
52. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen 1958; ³1968, 135, citado por Pannenberg en *Grundfragen systematischer Theologie*, 69, n. 60.

Fundación Juan March

aún a su *télos* último. Pannenberg es muy consciente de este carácter abierto, incompleto de la realidad [53].

¿Qué significa este carácter abierto y fragmentario de la historia de cara a nuestro lenguaje sobre Dios? Que también él es ambiguo y fragmentario. Mientras la historia no llegue a su final, mientras exista la experiencia del sufrimiento y la muerte, mientras Dios no sea todo en todas las cosas, la teología deberá ser profundamente modesta y no aventurarse a hablar dogmáticamente sobre Dios [54]. El Dios de nuestro Señor Jesucristo no puede ser definitivamente probado. Pannenberg dice: «No, la realidad de Dios permanecerá problemática mientras en teología se trate del Dios que anunció Jesús...» [55].

Así se comprende la relevancia que adquiere el futuro en este proyecto teológico. Dios es esencialmente el Dios del futuro, el «poder del futuro», dirá Pannenberg. Por eso su revelación tiene más carácter de promesa que de realidad [56]. Es lo que expresa lapidariamente la segunda de las siete tesis dogmáticas: «La revelación de Dios no acontece al comienzo, sino al final de la historia» [57]. Sólo el final de la historia decidirá sobre la existencia de Dios y por tanto sobre nuestra apasionante aventura religiosa. Dios se identifica con su reino y evidentemente este reino no es todavía realidad. Sólo estamos viviendo sus comienzos [58].

¿Relativismo total? No. En esta historia nuestra, ambigua y fragmentaria, ha ocurrido un suceso que posee un significado decisivo: ha vivido, muerto y resucitado una persona que nos hace posible «ya» el hablar de Dios. Efectivamente, Jesús de Nazaret, su resurrección, nos ha anticipado el final de la historia. En él se ha hecho ya realidad lo que para nosotros aún es futuro y promesa: la resurrección de los muertos [59]. Jesús ha anticipado el final de la historia, al que se vincula nuestra posibilidad de hablar de Dios. Todo el esfuerzo teológico de Pannenberg va orientado hacia esta meta: Jesús anticipa el futuro escatológico de Dios. Y sabemos que lo anticipa porque Dios no lo ha dejado en el rei-

53. Véase: A. M. Klaus Müller - W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 44; *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 407.
54. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 301.
55. *Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?*, 52.
56. *Grundfragen systematischer Theologie*, 393 y 251.
57. *Offenbarung als Geschichte*, 95.
58. *Grundfragen systematischer Theologie*, 393 y 251; véase también, *Grundzüge der Christologie*, 379-393.
59. *Offenbarung als Geschichte*, 103.

Fundación Juan March

no de la muerte. La teología de Pannenberg es, ante todo, teología de la resurrección. Una parte importante de sus *Fundamentos de cristología* insiste, a nuestra manera de ver con excesivo optimismo, en que es posible mostrar la historicidad de este acontecimiento. Salvada esta historicidad, todo fluye: la resurrección es el sí de Dios a la pretensión prepascual de Jesús, la confirmación de que Jesús era la revelación definitiva de Dios. El fracaso que significó el viernes santo pierde su carácter de factor último y decisivo: la muerte ha sido vencida. La victoria de Jesús anticipa la de la humanidad entera.

Pero se trata sólo de una anticipación. La humanidad no ha resucitado aún. La creación sigue gimiendo con dolores de parto. Para el hombre la resurrección es aún futuro.

Ahora comprenderán por qué hemos pedido a Pannenberg que nos hable sobre la resurrección de Jesús y el futuro del hombre. En algún sentido Jesús, a pesar de su resurrección, está aún incompleto, pues la unión con nosotros, la resurrección y el futuro de la humanidad, le son esenciales. Y esta resurrección y futuro están bajo el signo de la esperanza, bajo la divisa del «ya, pero todavía no». Por eso la teología de Pannenberg, como toda teología de veras cristiana, es teología de la esperanza.

Dejémosle ya la palabra. Pero no, sin decir antes que estamos ante un proyecto teológico apasionante y ante uno de los teólogos más relevantes de nuestro tiempo. Un proyecto que tiene sus raíces profundas en la Escritura, que incorpora el lento caminar de una tradición milenaria de búsqueda de Dios, que dialoga con el hombre del siglo XX, con su cultura, con su antropología, con su filosofía, con su angustia y también con su esperanza.

Quizás por todo ello, un gran teólogo católico contemporáneo, E. Schillebeeckx, ha podido escribir: «Aunque no estoy en todo de acuerdo con Pannenberg, considero su proyecto teológico como el más capaz de conducirnos a una teología distinta de la "teología existencial" y en parte distinta también de la "teología de la esperanza" de Moltmann»[60]. Haciendo nuestro este juicio de E. Schillebeeckx, dejamos ya la palabra el profesor Pannenberg.

60. *Die Rolle des Cristentums. Gibt es einen kirchlichen Weltauftrag?:* Publik 5 (1970) 23.

Fundación Juan March

LA RESURRECCION DE JESUS Y EL FUTURO DEL HOMBRE

WOLFHART PANNENBERG

I

El hombre es un ser que sabe de futuro. Compartimos con todo viviente, en todo caso con todas las formas de vida animal, el que nuestros impulsos se dirijan al futuro, a la satisfacción de necesidades que de hecho son futuras con respecto a la tendencia hacia la satisfacción. Pero el hombre está no sólo cara a lo futuro en su impulso hacia la realización de su vida. Sabe también del futuro, a diferencia y en oposición al presente de su experiencia y tendencia. Sabe que el resultado de su obrar puede ser opuesto a los fines que pretende, o en todo caso apartarse de ellos. «El corazón del hombre traza su camino, pero el Señor dirige sus pasos» (Prov 16, 9). En la diferencia del futuro de la planificación humana se manifiesta la realidad de Dios. Y esto sigue siendo así hoy, a pesar de la perfección de la tecnología moderna. También el hombre de las culturas antiguas hizo ya todo lo posible en cuanto a refinamiento de la técnica, sobre todo en la técnica de guerra. Y sin embargo era válido que: «Se prepara el caballo para el día del combate, pero el Señor es quien da la victoria» (Prov 21, 31). Apenas si se puede hablar todavía de victoria ante el actual arsenal nuclear, y no más bien de cómo poder conservar la paz por el equilibrio del terror. También el éxito en este caso se debe en última instancia a Dios. Donde el hombre queda abandonado a sí mismo, se vuelven del revés con demasiada frecuencia sus mejores propósitos: «Hay caminos que parecen derechos; pero van a parar a la muerte» (Prov 16, 25).

Fundación Juan March

Ante todo, el hombre sabe por experiencia. También la dependencia de un último poder divino que define el camino del hombre es en absoluto cosa de la experiencia, y los muchos nombres que las religiones de la humanidad han encontrado para ese poder son fruto de tal experiencia. A quien se cierra a ella, se le desfiguran las perspectivas de la realidad mundana y de las propias posibilidades humanas, hasta el punto de amenazarle la caída en el vacío de la propia intimidad. El hombre es también el único de los seres vivos que sabe del futuro de la propia muerte. Para soportar ese saber, ha estado siempre buscando relación con los poderes divinos. Poderes que deberían protegerlo de la inseguridad de su futuro, en esta vida y más allá de la muerte. Astrología y aruspicina, oráculos y observación de las aves eran los procedimientos futurológicos del mundo antiguo en la exploración del futuro, para cuyo dominio la magia hacía las veces de nuestra técnica. La inseguridad del futuro ha continuado. No pudo reprimirla el conjuro del orden primitivo del mito, al que el hombre arcaico se volvía, dejando a sus espaldas el futuro. Tampoco ha vencido la inseguridad del futuro la moderna fe en el progreso, que dejó en las propias manos del hombre la torsión profética hacia el futuro y su escatología. Al contrario, las consecuencias del progreso técnico hacen hoy brotar por todas partes el *pathos* de la conquista del futuro. En la profecía y escatología de Israel, donde se realizó la inflexión desde las imágenes primitivas de un tiempo originario mítico hacia el futuro, como modelo de salvación, nunca se entendió el progreso hacia ese futuro como rectilíneo o como en poder del hombre. El futuro del hombre quedó como prerrogativa de Dios. El hombre no puede menos de considerar su futuro y actuar en vista de él, así como por mucho que se esfuerce no escapa a la realidad de Dios. Pero realizar su futuro y con ello a sí mismo, eso no está en sus manos.

II

Para la fe cristiana Jesús es el futuro del hombre. Ante todo es el futuro de los cristianos, que ponen su esperanza en el crucificado y resucitado. Pablo lo expresó de esta manera: Dios predestinó a los cristianos a reproducir la imagen de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos (Rom 8, 29). Pero esta función de Cristo con los cristianos tiene significado universal. De ahí que Pablo pudiese hablar de Cristo como del segundo y definitivo Adán, fundador de una nueva humani-

Fundación Juan March

dad cuya «imagen» llevaremos, al modo como fuimos hechos como hombres a la imagen del primer Adán terreno (1 Cor 15, 14 ss). Lo acontecido por Jesucristo es significativo, no sólo para los cristianos y su futuro, sino para el futuro de la humanidad entera. Pero para los cristianos el futuro de la humanidad se ha manifestado ya, debido a que —como escribe la carta a los Colosenses— se han despojado del hombre viejo con sus malas obras, y «se vistieron» de Cristo, el hombre nuevo, que por «el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador» (Col 3, 9 ss).

Tres propiedades en especial hay que resaltar en las indicaciones paulinas sobre el futuro de los cristianos y de la humanidad entera. *Primero*, se trata siempre del Cristo resucitado. El constituido Hijo de Dios por la resurrección en el poder del Espíritu (Rom 1, 4), es el mismo de quien Pablo dice que a su imagen debemos nosotros ser conformados (Rom 8, 29). ¡Aún es todavía más claro en 1 Cor 15, que el segundo Adán, el celeste, cuya imagen debemos llevar, es el Señor resucitado! El, como «espíritu vivificador» fue arrancado a la mortalidad, de modo que los cristianos tengamos por él la esperanza de superar también nuestra propia mortalidad. La vida del Resucitado triunfante de la muerte es, pues, el futuro de salvación para los cristianos y para una nueva humanidad.

En *segundo lugar*, la vida del resucitado es la misma que la de Jesús de Nazaret, que por nosotros fue crucificado. Es más, a la luz de su resurrección, se convierte su cruz en la fuerza de nuestra justificación (Rom 4, 24 ss). De ahí que Jesucristo sea el nuevo Adán en la carta a los Romanos no sólo en relación a la nueva vida inmortal del Resucitado. Esto se omite expresamente en Rom 5, 12 ss, y en el centro se pone ahora la obediencia de Jesús en contraposición al pecado de Adán: así como por la desobediencia de Adán vino sobre la humanidad la acción de la muerte, así la obediencia de Jesús afirmó el derecho a la vida para muchos (Rom 5, 18 ss). Aquí ya no se contrapone más el futuro de la vida de resurrección a la vida terrena, mortal, sino que se asocia a la obediencia terrena de Jesús, a su divina misión que le llevó a la cruz. De este modo, la vida inmortal del Resucitado es el futuro de salvación de muchos sólo bajo la condición de abandonarse a la obediencia del Crucificado, capaz de vencer el pecado.

La *tercera* propiedad de las afirmaciones paulinas acerca de Jesús como futuro del hombre, que hemos de resaltar aquí, es la unión de la interpretación de Cristo como fundador de una nueva humanidad con las alusiones a la reproducción de una imagen de

Fundación Juan March

Dios, que según el primer relato de la creación constituye la auténtica dignidad del hombre entre las criaturas. En la segunda carta a los Corintios (4, 4) se califica expresamente la gloria de Cristo, que el evangelio predica, como gloria de la imagen divina. Cuando poco antes se describe el futuro del creyente como conversión en la imagen del Kyrios (3, 18), tanto allí como en la primera carta a los Corintios (15, 49), ha de pensarse que se trata de la reproducción de la imagen realizada en la resurrección de Jesús. No es, por tanto, propio del hombre el reproducir la imagen divina ya desde el comienzo de su creación. Más bien se va ésta realizando en la historia de la humanidad. Con ello no se indica ningún estado dado ya desde el principio, sino la disposición del hombre, que se realizó primero en la historia de Jesucristo, en su obediencia y su resurrección.

La teología del siglo segundo siguió desarrollando estas ideas paulinas en su interpretación de la historia de salvación como una divina *oikonomía eis tòn kainòn ánthrōpon* (Ign. Ef. 20, 1). Ireneo lo unió, junto con el pensamiento de la carta a los Efesios (Ef 1, 10) de la recapitulación de todas las cosas en el mesías Jesús, a su teología de la historia de salvación, que tiende a la recapitulación de toda la humanidad en el nuevo hombre Jesucristo. Sólo se puede abarcar la amplitud antropológica de esta concepción históricosalvífica, si se entiende como historización y procesualización del concepto griego de naturaleza esencial. Ya no se piensa más la naturaleza del hombre como acabada desde el principio y realizada por igual en cada individuo, sino que el ser del hombre, su naturaleza va fluyendo en el proceso de una historia hacia el futuro del hombre nuevo. La dinámica de esta concepción históricosalvífica de la antropología quedó oculta en la historia de la teología posterior, en la que se concibió siempre la reproducción de la imagen de Dios en el hombre como realizada ya en la primera condición, al comienzo de la historia de la humanidad. De este modo, sólo podía atribuirse a Cristo el restablecimiento de esta perfección original del hombre o su elevación graciosa, según que se considerase perdida por el pecado original o la *imago* misma o sólo el don añadido por gracia de la *similitudo Dei.* En consecuencia, la concepción de un devenir histórico del hombre hacia el futuro del hombre nuevo, fundada en Pablo y desarrollada en la teología históricosalvífica primera, era sin comparación más radical en su visión cristiana de una perfección del hombre por Cristo. Más tarde, el platonismo del Renacimiento renovó el pensamiento de un proceso de formación de la imagen de Dios en el hombre. El primero fue Pico de la Miran-

Fundación Juan March

dola. Se encuentra también el pensamiento en Calvino. Johann Gottfried Herder llega a hacer de él el punto de arranque de la concepción antropológica moderna, que ve la historia del hombre como un proceso de su evolución en humanidad. Pero aquí ya no resulta ser Jesucristo el futuro del hombre, que realiza su ser de hombre. Se concibe más bien ahora la historia del hacerse del hombre a sí mismo, a lo más (diverso también de como era en Herder), como un proceso de la autorrealización del hombre, y se ambiciona tal realización de sí por la emancipación de todos los lazos que se supone impiden al hombre llegar a ser él mismo.

III

No puede darse para la fe cristiana otro futuro de salvación del hombre al lado del que Jesucristo ha abierto. La fe en la mesianidad de Jesús está condicionada por el hecho de que, sin Cristo, no hay respuesta satisfactoria a las preguntas sobre la definitiva identidad del hombre, es decir, a la pregunta sobre la libertad así como a la pregunta sobre la totalidad e integridad de la vida humana. Es, pues, imprescindible para le fe en Cristo la mirada aguda y desapasionada sobre las ilusiones de los hombres con respecto a la realización de su propio futuro.

Entre las ilusiones más seductoras para el hombre de hoy, está la ilusoria confusión de libertad con emancipación. Muchos piensan que sólo impedimentos externos los separan de la ampliación de su libertad, de la total identidad consigo mismos. Las relaciones políticas, la economía capitalista, el trabajo forzado, la pobreza aparecen como poderes que impiden al individuo realizar su libertad. La reacción ante todo esto es el deseo de suprimir estos impedimentos. En ello se da por supuesto que el hombre es ya en sí mismo libre por naturaleza. Precisamente debe el cristiano juzgar tal presupuesto como ilusión. «Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres», dice el Cristo del evangelio de Juan a quienes, como descendientes de Abrahán, piensan haber nacido libres (Jn 8, 36). Algo semejante dice Pablo: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). No se ha logrado todavía la libertad con la emancipación de toda atadura y relación de autoridad. Pues el hombre es pecador. Por ello, necesita de obligaciones y también de autoridad. Asimismo, las instancias que detentan la autoridad están de hecho sometidas al pecado, y por ello, necesitan de un sistema de mutuo control. La emancipación de toda atadura y autoridad únicamente

Fundación Juan March

lleva a la liberación del egocentrismo humano, del agustiniano *amor sui* y de su manifestación en la concuspiscencia. Mientras el hombre sea esclavo del pecado no habrá emancipación que pueda librarlo. Sólo el espíritu de Cristo libra del poder del pecado.

La liberación del pecado por el espíritu de Cristo repercute en el hombre entero, no sólo en su vida privada, sino también hasta en el corazón de las relaciones económicas y políticas, en las que el individuo vive. No se reduce la libertad espiritual a la vida privada, sin que se sacrifique su autenticidad cristiana. Es más, lo contrario es también válido: la libertad política y económica no van más allá de la libertad espiritual. Lo que llamamos libertad política y económica son en sí fenómenos sumamente ambiguos. Libertad política puede significar anarquía, libertad económica puede ir acompañada de vacío espiritual. En cualquier caso, la libertad de uno procura ir a costa de la de los demás. Sólo en unión con la libertad espiritual por el Espíritu de Cristo merecen realmente el nombre de libertad las libertades políticas y económicas. Con facilidad pasan hoy por alto las ambigüedades de los conceptos liberación y libertad, no sólo los ideólogos políticos, sino también los teólogos que declaran consecuencia del mensaje liberador del evangelio los programas de liberación política y económica. Si es cierto que no hay verdadera libertad sin el espíritu de Cristo, habrá que usar sin embargo con cuidado el concepto de liberación aplicado a cambios políticos y económicos en sociedades cuyos miembros sólo en una medida más o menos limitada se sienten guiados por el Espíritu de Cristo. Liberación de opresión política y de dependencia económica puede contribuir al despliegue de la verdadera libertad que viene del Espíritu de Cristo. Pero también puede errar la verdadera libertad, conducir a la opresión de otros y al vacío interior y a la alienación de una vida aparentemente satisfecha. De ahí se sigue que las exigencias de liberación y libertad sirven con demasiada frecuencia al establecimiento de nuevas relaciones de dominación.

La ambigüedad de los conceptos de libertad y liberación sirve también para afirmar una pretendida historia de libertad, determinante del desarrollo de la época moderna, y que habría de concebirse como la realización terrenal de la libertad cristiana. Esta opinión abarca sólo un aspecto de la moderna temática de la libertad. El otro aspecto es la disolución de la modernidad de la fe cristiana en el proceso de secularización, que también se ha apropiado la idea de libertad. La idea cristiana de libertad ha sido aquí reemplazada por la de derecho natural, que nada sabe de pecado, y por tanto, tampoco necesita de la liberación del

Fundación Juan March

pecado, sino que considera la libertad definida sólo por limitaciones externas. A esta ideología liberal de la libertad debe juzgarla el cristiano como ilusoria, y en tanto es esta ideología la que de forma decisiva ha predominado en la historia actual de la idea de libertad, sólo con limitaciones considerables se puede hablar de una historia de libertad en el sentido de la realización social y política de la libertad con la que Cristo nos hace libres.

La otra visión de un futuro de salvación del hombre sin Cristo, que fascina a muchos hombres del presente, es la esperanza en un nuevo tipo de hombre como producto de una nueva sociedad, que habrían de construir los hombres mismos. Esta esperanza de salvación presupone el desencanto por el vacío interno de la idea liberal de libertad. Los individuos esperan que una nueva comunidad, una sociedad verdaderamente solidaria, libere del vacío de su existencia aislada. No ven, sin embargo, que una tal sociedad sólo es posible donde los individuos son liberados del egoísmo y orgullo por el espíritu del amor que animó la acción de Cristo. Esperan más bien la nueva sociedad como resultado de la superación de intereses de grupo particularistas, y apenas si consideran que, en cualquier forma de organización posible de sociedad humana, unos cuantos individuos ejercen el poder sobre el resto de los miembros en nombre de la sociedad. La moderna esperanza de salvación en una sociedad nueva y solidaria recuerda a la esperanza bíblica del reino de Dios. Pero la esperanza bíblica sólo de Dios esperaba la definitiva realización de la paz y el derecho entre los hombres. Ante todo, el inmediato señorío de Dios mismo acaba con todo dominio del hombre sobre el hombre. Por eso no pudo Jesús, como proclamador de la soberanía de Dios, ser partidario de la revolución zelote contra Roma. Porque dejó que se hiciera presente el señorío inmediato de Dios entre los hombres, se mostró a sí mismo como el Mesías del reino de Dios venidero.

IV

La afirmación cristiana, de que la humanidad no tiene otro futuro de salvación que el que le ha sido abierto por Jesucristo, se encuentra en aguda contradicción con las esperanzas que los hombres mismos proyectan para sí. Pero ella no excluye, sino que incluye, el que todos los hombres aun por sí mismos, están desde siempre orientados hacia el futuro de salvación que en Jesucristo, a partir de su resurrección, se ha revelado como destino del hom-

Fundación Juan March

bre. Desde su creación están referidos los hombres al futuro que, con la resurrección de Jesús, ha aparecido como el futuro del hombre nuevo. Ahora bien, todos los hombres fueron creados según la imagen de Dios. La formación de la imagen de Dios, realizada en el Cristo resucitado, es el destino de cada hombre. Y ese su destino más allá de sí mismo a la comunidad con Dios, que en Cristo es realidad, constituye la humanidad de cada hombre, su dignidad humana, aun en el caso de que nada sepa de Jesús o se sienta rechazado del anuncio cristiano de la iglesia. Sin duda, quien rechaza el mensaje cristiano lo rechazará como proposición de que su humanidad deba tener su fundamento en el contenido de ese mensaje. Sin embargo, el cristiano no puede prescindir de esa exigencia, pues depende en absoluto de ella su fe de que el único Dios de todos los hombres se ha revelado en Jesucristo. La afirmación de que la humanidad, aun de aquellos hombres que excluyen a Jesús o están indiferentes frente a él, tiene en él su fundamento y su criterio, no hace todavía de esos hombres «cristianos anónimos». No les impone una confesión que rechazan para sí. La dignidad humana, que tal afirmación reconoce en ellos como en todos los demás hombres, implica justamente el respeto a la responsabilidad no forzada de cada vida humana en el descubrimiento de la verdad. Pero esa afirmación cristiana pone a los hombres frente a la reivindicación de que en la historia de Jesucristo está en juego la verdad y el destino de su propia vida. Si esto no fuese así, se presentaría la proclamación de la fe cristiana a los hombres únicamente desde fuera. En tal caso, rechazarían con razón la llamada a la fe como proposición heterónoma, se sacudirían el mensaje cristiano como una doctrina impuesta desde fuera.

Por eso es de una importancia decisiva para el entendimiento de la verdad cristiana, el que la fe cristiana se halle en una relación positiva con todo humano anhelo de perfección del hombre. La fe recibe en sí ese anhelo, aunque cambia su contenido. Los dos temas capitales de la esperanza escatológica de Israel resumen el anhelo de perfección del hombre que la humanidad tiene: Reino de Dios y resurrección de los muertos no son abstrusas imágenes oníricas de autores antiguos escamoteadas al entendimiento natural, no son tampoco promesas sólo en relación vacía y casual con la problemática vital del hombre. Ambos pensamientos expresan las condiciones de perfección del humano destino. La esperanza en el reino de Dios sobrepasa las esperanzas que se han puesto desde siempre en los grandes imperios del mundo y sus soberanos, y afirma, en oposición a ellos, que el des-

Fundación Juan March

tino social del hombre únicamente puede realizarse en una comunidad perfecta en paz y derecho, allí donde todo dominio del hombre sobre el hombre queda suprimido y sustituido por el inmediato dominio del mismo Dios. La fe en la resurrección formula la condición de la participación por parte del hombre individual en esa esperanza de salvación que abraza a toda la humanidad: sin resurrección de los muertos quedarían separados los individuos del futuro de salvación de la soberanía divina. En cualquier caso, los hombres de las generaciones pasadas, que murieron antes de que se hubiese realizado en la tierra el futuro de la soberanía divina, no tendrían en ella parte alguna.

Van juntos destino individual y destino comunitario o político del hombre. El individuo no puede alcanzar su destino como hombre para sí solo. Menos aún podría realizarse el destino de la humanidad, que de hecho es el destino de cada uno de sus miembros, en una perfecta sociedad del futuro, de la que estuviesen excluidos los hombres de las generaciones pasadas. ¿Cuál sería entonces el sentido humano de su vida y de su muerte? Por eso, la esperanza en la resurrección de los muertos equivale a la del reino de Dios, por eso la escatología juedo-cristiana ha juntado ambos conceptos en la imagen de un único acontecimiento final. Esa unión expresa también que el reino de Dios no es posible como una comunidad de los hombres en paz perfecta y total justicia, sin un radical cambio de las presentes condiciones naturales de la existencia humana, un cambio que es lo que precisamente se designa con la resurrección de los muertos. Ambos conceptos están presupuestos y asumidos en la historia de Jesús: él proclamó el reino de Dios como futuro, pero tal que ese futuro fue presente en su decir y obrar para aquellos que recibieron sus palabras. Su resurrección de entre los muertos abrió, a él mismo y a todos los que en él creen, la participación en el reino de Dios que él había proclamado. De ahí que la resurrección de Jesús sea la consumación del mensaje del reino. Y como el mensaje de Jesús se caracterizó por sus palabras acerca de cada hombre que busca el amor de Dios, su resurrección, que a su vez lleva en germen la resurrección de los creyentes, muestra que Dios es fiel con cada hombre que fue investido por el mensaje del reino.

Fundación Juan March

V

Por la resurrección de Jesús queda abierto para cada hombre particular el futuro del reino de Dios que él predicó. Pero lógicamente sólo tendrá parte con el resucitado aquél que esté unido con Jesús en su muerte. El Resucitado es idéntico al Crucificado. Y es al Jesús crucificado a quien ha resucitado Dios. El obediente a su misión hasta la muerte en cruz, ése es el segundo Adán, el hombre nuevo del futuro, el espíritu vivificante, y por eso no sometido más a la muerte. El que muere con Cristo, ése resucitará también con él.

La muerte es el futuro de todo hombre, y sin la esperanza de la resurrección, la muerte sería el último futuro del hombre. Si Dios no fuera su futuro, sería ésta la última palabra sobre el hombre. Quien como el orante del salmo 73 esté tan unido a Dios en esta vida que pueda decir: «si te tengo a ti, nada deseo sobre la tierra», ése podrá igualmente continuar: «aunque me falten cuerpo y alma, Dios es eternamente mi roca y mi heredad» (Sal 73, 25 ss). La eternidad de Dios garantiza al orante que la alianza de Dios con él sobrevive a la propia muerte. Porque Dios es un Dios de vivos y no de muertos (Lc 20, 38). La resurrección de Jesús ha venido a justificar la confianza del salmista, pues ha superado el poder de la muerte que separa de la vida de Dios, y muestra a la vez qué clase de vida es la de aquel que puede decir: «si te tengo a ti, nada más deseo sobre la tierra». La obediencia de Jesús a su misión de proclamar el reino de Dios hasta morir en cruz, muestra lo que significa estar unido a Dios. Tener comunión con la muerte de Jesús supone, en primer lugar aceptar su servicio, su llamada al reino de Dios. Pues en este servicio —y por tanto por nosotros— ha dado Jesús su vida. Estar unidos a su muerte significa, en segundo lugar, dejarse penetrar en la propia vida de aquel amor de Dios al mundo, que encontrará su expresión en el anuncio del reino de Dios hecho por Jesús a «publicanos y pecadores» y en su muerte en cruz. Morir con Cristo supone por tanto, según las palabras de la carta a los Colosenses, revestirse del hombre nuevo, «que es renovado para el perfecto conocimiento según la imagen de su creador», en cuyo ámbito se alistan «misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad», así como perdón mutuo, amor y la paz de Cristo (Col 3, 9 ss). Con todo esto se insinúa —como ha escrito Pablo en Rom respecto de Jesucristo—, cómo el futuro del hombre, el hombre nuevo de la resurrección de los

Fundación Juan March

muertos, ya pervade activamente esta vida, y con ello hace participar a nuestra vida única e individual en el futuro del reino de Dios y en su inmortalidad.

Pablo ha descrito el morir con Cristo como una muerte al pecado y a sus concupiscencias; mientras que la entrega de la propia vida a la causa de la justicia en la santificación se la representaba como efecto de la nueva vida de resurrección en el renacido (Rom 6, 4 ss 13 ss). Pero cuando exhorta en la carta a los Filipenses: «tened los mismos sentimientos que Cristo», es decir, sed obedientes a la voluntad de Dios hasta la muerte (Flp 2, 5. 8), entonces la santificación es descrita como un participar en el camino de la obediencia de Jesús hasta la cruz. Hay pues una doble forma en la conformación del cristiano con la muerte de Cristo. La primera significa morir al pecado y llevar una vida nueva en virtud de la resurrección. La segunda forma de configuración del cristiano con la muerte de Cristo brota directamente de la fuerza de la resurrección y lleva a los cristianos al camino del anonadamiento de sí mismos en el servicio a la voluntad amorosa de Dios con la humanidad. Este es el camino que llevó a Jesús a la cruz, como consecuencia de su anuncio del futuro del reino de Dios, que empieza a despuntar con su llegada.

El morir juntamente con Cristo, como condición para tener parte en su resurrección, equivale en el pensamiento paulino a la exigencia de Jesús mismo, de tomar sobre sí el yugo del reino de Dios (Mt 11, 29 ss), ante todo, como un anhelar el reino de Dios y su justicia (Mt 6, 33). Puesto que la muerte de Jesús fue el resultado de su propia vida y de su actuar desde el futuro del reino de Dios, así también el morir juntamente con él equivale de hecho a seguir uno mismo la llamada de Jesús al servicio del reino de Dios. Y así como en el actuar de Jesús se daba el poder del mismo reino de Dios, que invadía ya de presente a los hombres y los llenaba de su espíritu, así para Pablo la nueva vida de la resurrección de Cristo, es lo que capacita a los cristianos a morir con Cristo. De manera que, como escribe Pablo a los Corintios, «su muerte es eficaz en nosotros, y la vida en vosotros» (2 Cor 4, 12).

El futuro del hombre en la resurrección de Jesucristo está, pues, en el presente activo como participación en su muerte. Con esto se sobreentiende, como se ha mostrado, no sólo el acontecimiento de la muerte misma, sino la vida en virtud de la fuerza que brota del reino venidero de Dios, y que capacita para poner en juego la propia vida y sacrificarse por la causa de Dios en el mundo, en servicio a la amorosa voluntad de Dios, que está pendiente del mundo y tiende a transmitir a todos los hombres la

Fundación Juan March

paz del reino de Dios. Esto no significa que la propia vida individual del cristiano queda en absoluto negada. Antes al contrario, por el perdón del pecado de su alienación de Dios, le es devuelta la propia vida de la mano de su creador. El reino de Dios no aliena al hombre de sí mismo, de su propia individualidad. Es más bien el dominio del Creador el que quiere esta vida particular y la afirma. Pero es arrebatada a su propia disponibilidad y tomada en servicio de la comunidad de los hombres, con lo que encuentra así su plenitud individual.

VI

El efecto presente del futuro reino de Dios y de su individual implicación en la resurrección de los muertos consiste en la creación de una comunidad de los hombres en el espíritu de la misión de Jesús y en el servicio a la futura comunidad de todos los hombres en el reino definitivo de Dios. Esta comunidad es el fruto de la misión de Jesús. Ella representa simbólicamente la futura comunidad de la humanidad nueva en el reino de Dios, del mismo modo que Jesús anticipa simbólicamente la futura comunidad del reino de Dios en la celebración de la cena con aquellos que siguieron su mensaje e invitación y le aceptaron a él mismo. En la comunión de la cena de Jesús, y no en otra parte, es donde hay que buscar el origen de la iglesia tal como la ve Jesús mismo. Por eso, la celebración de la eucaristía en memoria de la muerte de Cristo será siempre lo central en la vida de la iglesia. En ningún otro momento como en la celebración de la eucaristía se expresa tan claramente lo que constituye el fundamento y la esencia de la iglesia: la comunidad de Jesús con cada cristiano en particular, que fundamenta la comunidad de los cristianos entre sí. Por eso debe quedar —o volver a ser— la celebración de la eucaristía como el centro de la iglesia y de su culto divino. Lo importante además es que la comunidad eucarística es esencialmente simbólica. No es expresión del sentimiento de solidaridad de un grupo cualquiera. En ella la iglesia no se celebra a sí misma, sino a aquello que fundamenta su comunidad, y por lo cual ella misma se convierte en el símbolo de la comunidad más amplia, de la comunidad del reino futuro de Dios, que abarca a toda la humanidad. En este simbolismo consiste el sentido de la celebración de la eucaristía. Pero en cuanto acción simbólica es al mismo tiempo eficaz; es eficaz, en cuanto fuente y al mismo tiempo signo de la comunidad de los creyentes en la unidad del cuerpo de Cristo.

Fundación Juan March

La denominación de la iglesia como «cuerpo de Cristo» no es una pura metáfora como lo puede ser la designación de la iglesia como «esposa» de Cristo. El concepto «cuerpo de Cristo» tampoco es un término sociológico que indique la pertenencia de los cristianos, en cuanto grupo, a Jesucristo. Se basa en la tradición de la cena; pues los que reciben el cuerpo y la sangre de Cristo son unidos con él en la unidad de su cuerpo (1 Cor 10, 16 ss). Por otra parte, la denominación de la iglesia como «cuerpo de Cristo» guarda relación con la fe cristiana en la corporalidad del Resucitado. Si Jesús ha dado su vida por la salvación del mundo, la nueva vida del Resucitado no podrá tener, en cuanto corporal, una forma de existencia que la separe de los demás. Si bien las tradiciones evangélicas relacionadas con las apariciones presentan al Resucitado en una corporalidad individual, se da en ellas una apreciación unilateral que necesitará de la corrección a través de la idea paulina de la iglesia como «cuerpo de Cristo». Y también hay que decir que la realidad del Resucitado no se agota en el hecho de la iglesia. Ya antes de la formación de la iglesia, y al margen de la comunidad de sus discípulos, se manifestó como una realidad en sí misma, o mejor, como una realidad fundada en el poder creador de Dios. Pero la realidad del Resucitado no está completa en sí misma, si se prescinde de la comunidad de los creyentes. Ella fundamenta, abarca y sobrepasa esta comunidad. Los escritos paulinos expresan esta realidad por la distinción y coordinación de la cabeza y el cuerpo.

El misterio esencial de la iglesia, que no se desvelará hasta el retorno del Cristo, consiste en ser el cuerpo del Resucitado. Al igual que la nueva vida de los creyentes, tal misterio está al presente «escondido con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Pero constituye el horizonte teológico para la inteligibilidad de la celebración eucarística en su central significación para la vida de la iglesia. Resalta aquí una vez más la mutua implicación de la comunidad con el Crucificado y con el Resucitado. En la eucaristía, la iglesia rememora la muerte de Cristo, y en la comunión los creyentes reciben el cuerpo de aquél que entregó su vida por ellos, porque la entregó por la salvación del mundo. Pero el que Jesucristo se les haga presente en los elementos ecucarísticos y les una entre sí por la fe y la comunión en la unidad de su cuerpo, esto sólo puede realizarse por la fuerza del Espíritu que resucitó a Jesús, y como manifestación de la nueva vida del Resucitado.

No es posible exponer aquí en detalle cómo se coaduna la acción del Espíritu, en la vida de los creyentes, y en su comunión con la escondida presencia del Resucitado en la comunidad.

Fundación Juan March

Por ser el Espíritu el origen de toda vida y particularmente de aquella que, en su corporalidad penetrada del Espíritu, brota de este origen —y por tanto es inmortal (1 Cor 15, 42 ss)—, se origina así una correspondencia entre la presencia del Espíritu y la del Resucitado. Relaciona Pablo la resurrección de Jesús con la acción de Dios a través de su Espíritu; por eso puede Pablo considerar la presencia del Espíritu en los creyentes como la garantía de su futura resurrección (Rom 8, 11 y 1, 4).

No se pueden dejar de mencionar, en este contexto, las consecuencias que se siguen de la unión que hay entre la corporalidad de la resurrección de Jesucristo y la iglesia, para la esperanza de los creyentes en la resurrección, y más aún, para la relación entre resurrección y reino de Dios. Si la resurrección de Jesús no significa la restauración de la realidad de una corporalidad individual contradistinta de otras, entonces habrá que decir otro tanto de la resurrección de los creyentes, a saber, que la separabilidad de los individuos entre sí en su existencia corpórea pertenece a aquellos momentos que van a cambiar profundamente en virtud de la transformación escatológica de esta vida mortal en la nueva corporalidad de la resurrección de los muertos. Esto no tiene por qué suprimir toda diferenciación individual, de la misma forma que el Cristo resucitado, siendo unc con la iglesia que es su cuerpo, es al mismo tiempo distinto de la iglesia en esta unión con ella. En esta compenetración de unidad y diversidad, es inevitable la alusión a la diversidad de las personas trinitarias en la unidad de la vida divina. La nueva vida que surge de la resurrección de los muertos estará más estrechamente ligada a la vida trinitaria de Dios, sin que esto suponga supresión de la diferencia entre Dios y la criatura.

Con esto se aproximan notablemente resurrección de los muertos y reino de Dios. Si la idea del reino de Dios expresa el aspecto social del destino del hombre, y la idea de la resurrección de los muertos, la participación individual en este futuro de salvación de la humanidad, entonces resulta evidente que estos dos postulados de la esperanza cristiana se reducen a una misma e indivisible realidad. Y lo mismo valdrá de la relación entre la resurrección de Jesús y el reino de Dios, que él predicó. En el Cristo resucitado está ya presente en la marcha de la historia el futuro del reino de Dios. No es la iglesia el reino de Dios, pero sí que ella es el cuerpo de Cristo, que se desarrolla en la historia hacia el futuro del reino de Dios, en el que encontrará su plenitud, cuando el Hijo traspase al Padre el señorío, para que Dios sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28).

Fundación Juan March

VII

Para concluir, parece oportuna una palabra sobre el retorno de Cristo. La espera de este retorno es el necesario contrapunto a la actual ocultación del Resucitado en el mundo. Que nuestra vida «está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3), significa que la presencia del reino de Dios en ella todavía no es patente en este mundo; del mismo modo que también el reino de Dios está todavía oculto y su revelación es aún futura. Ahora bien, sin su revelación, el reino de Dios —y con ello también la vida del Resucitado y Glorificado— sería no sólo oculto, sino absolutamente inexistente. Por eso, para la fe cristiana, la espera en el retorno de Cristo es tan fundamental como el pleno advenimiento del reino de Dios. Los cristianos esperan ambas cosas como un único e idéntico acontecimiento: el retorno de Cristo lleva consigo el cumplimiento del reino de Dios.

De las consideraciones sobre la realidad corporal del Resucitado brota, pues, una consecuencia para la representación cristiana de su retorno. La expectación cristiana y el arte cristiano han representado el retorno de Cristo como la aparición de un individuo distinto. Si teológicamente se han de tomar en serio los aserios paulinos sobre la iglesia, como cuerpo de Cristo, entonces esa representación del retorno de Cristo necesita de una corrección. La espera del retorno de Cristo se orienta a la revelación de la totalidad de vida que, a la luz de la gloria de Dios, procede del crucificado Jesús de Nazaret, y no a la aparición de un individuo tomado aisladamente. Este retorno es comparable a un relámpago que llamea en el cielo de un horizonte a otro (Lc 17, 24).

En su retorno, el Crucificado y Resucitado se mostrará definitivamente como el futuro del hombre, es decir, como el criterio según el cual se decide la participación de cada uno en el reino de Dios. Esto es lo que quiere significar la identificación de la imagen del juicio universal con la del retorno de Cristo: tendrán participación en el reino de Dios no sólo los cristianos, sino aun aquellos que nunca conocieron a Jesús. Pero tanto los que se confiesan de él, como los que no le conocieron, recibirán su propia sentencia según la medida en que hayan propagado el reino de Dios. La ventaja de los cristianos consiste únicamente en que reconocen en el juez del mundo a aquél que ha dado su vida para la salvación del mundo, y a ellos les promete una parte en su vida según la medida en que hayan permanecido unidos a su cruz.

(Traducción de J. B. Valero)

Fundación Juan March

LA RESURRECCION DE JESUS, CLAVE DE INTERPRETACION DE LA HISTORIA

MANUEL GESTEIRA GARZA

El esquema histórico como clave del pensamiento occidental adquiere especial relevancia desde Hegel. En un primer momento Hegel, luego Marx, estructuraron la historia universal a partir del fin de la misma. En el caso de Marx la revolución proletaria, que clausurará definitivamente la historia anterior, será la revelación del verdadero ser humano del hombre. En el caso de Hegel, Cristo aparece como una forma histórica de la revelación progresiva de Dios que encontrará su plenitud definitiva en una religión universal de la razón, en la que se dará la comprensión global de la historia y que constituirá la revelación plena del verdadero ser de Dios. Estas afirmaciones de W. Pannenberg [1] nos sitúan ante el problema del futuro del mundo: ¿lugar de revelación del hombre? ¿lugar de revelación de Dios?

Por otra parte el hombre actual, desde sus propias realizaciones históricas y con una acentuada confianza en sí mismo se orienta claramente hacia el futuro de la historia. En otras épocas de menor dinamismo histórico la humanidad vivía más bien del pasado de la tradición, inmersa en una realidad estática constituida *semel pro semper* por la acción creadora divina y a la que era preciso ajustarse. El futuro venía a ser entonces una imagen o una mera continuación del pasado y del presente. El hombre actual, en cambio, es consciente de la novedad del futuro en cuya construcción él interviene. Pero al mismo tiempo esta construcción del futuro se ve constantemente amenazada y puesta en cuestión y hasta paralizada por la irrupción de otras fuerzas contrarias.

1. W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1975, 97 (trad. cast. *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 125).

Fundación Juan March

¿Será la marcha de la historia un proceso de avance indefinido o quedará reducida al eterno tejer y destejer de una inmensa tela de Penélope?

I. Escatología e historia

1. *Distinción y mutua relación*

a) La escatología frontera de la historia

La escatología no puede identificarse, sin más, con el fin de los tiempos. En realidad la escatología es Dios mismo, ser personal, y no un momento más —aun siendo el último— del desarrollo y la marcha de la humanidad en el tiempo. Por ello el futuro absoluto, último, plenitud total que la humanidad busca y hacia la que trata de encaminar sus pasos, desborda necesariamente los futuros contingentes y los trasciende. En el momento en que la historia lograse alcanzar esa plenitud total y definitiva habría dejado de existir, pue el camino cesa al alcanzar la meta última y la provisionalidad deja de serlo, al ser sustituida por lo definitivo. El hombre se situaría entonces en la frontera de la historia, que —desde el punto de vista creyente— no puede coincidir con una absolutización más de formas contingentes (esto significaría un retorno a lo relativo y lo provisional), sino que es el absoluto personal: «Dios, futuro del hombre».

b) La escatología, sustento y fundamento de la historia

Pero, siendo el futuro absoluto trascendente a la historia, es al mismo tiempo el motor oculto, el «creador» y fautor incesante de la misma. Y lo es a través del hombre, que padece el «vértigo del futuro» como algo esencial a su propio ser, convirtiéndose así en ser «utópico» que deberá salir de su *tópos* concreto para poder ser hombre. Impulsado por el imperativo absoluto del futuro, el hombre habrá de ser perpetuo aventurero de todo país incógnito. Abrahán es quizá el mejor exponente de este éxodo perenne hacia un futuro prometido, no otorgado aún, desde donde el hombre siente la llamada a existir caminando: «Sal de tu tierra... y ponte en camino hacia la tierra que yo te mostraré» (Gén 12, 1).

La historia adquiere, pues, realidad y «consistencia» desde el futuro absoluto como impulsor de la misma; él le da pábulo y

Fundación Juan March

ser, fundamento y sustento. Pero esta consistencia de la historia radica en la atracción que el futuro absoluto ejerce sobre ella haciéndola salir constantemente de su propia «consistencia», de su propio ser y su propio presente y constituyéndola como éxodo, como «ex-sistencia». Queda así situada en el terreno de la provisionalidad propia del ser creado.

El final de la historia, en su vertiente intramundana, no puede coincidir sin más con la salvación y la revelación plena de Dios. Pues ésta significa algo más que una suma cuantitativa de verdades incrementadas por el paso del tiempo y de las que la última vendría a dar la complexión final. La revelación deberá situarse a un nivel cualitativo distinto: a nivel de lo último y definitivo que lo es, no por ser el final de una serie, sino por ser ya el Absoluto que desborda toda provisionalidad. Siendo, pues, cierto que la plenitud de la revelación tendrá lugar al final de la historia, también parece indudable que esta revelación habrá de darse desde la metahistoria, desde la trascendencia y por tanto como algo no directamente accesible al hombre ni como una mera adición de fragmentos de verdad de los que el último traería la manifestación definitiva.

2. *La plenitud de Cristo como «coincidentia oppositorum»*

a) El «hombre último» de Hech 17, 31

En su discurso en el Areópago de Atenas, en diálogo con las últimas novedades de la filosofía de la época (cf. Hech 17, 18), Pablo anuncia a Cristo ante sus oyentes paganos como «un hombre» puesto por Dios como juez último y universal (Hech 17, 31). Este hombre último es, sin duda, el segundo Adán, figura que probablemente jugó cierto papel en la predicación de Pablo en Corinto, poco tiempo más tarde: en 1 Cor 15 reaparece de nuevo «el hombre» (v. 21; cf. también Rom 5, 12. 51) o el «segundo hombre» en contraposición al primero (v. 45-49). De hecho en Hech 17, 26 también se encuentra una alusión implícita al primer Adán, al afirmar Pablo que «de uno hizo Dios todo el linaje humano».

Este «hombre último» que es también «hombre-norma», puesto que en él estriba el juicio universal, podría representar la mejor concreción de la idea griega de «hombre» —demasiado estática, y lejana aún, por supuesto, a todo lo que sea dinamismo o progreso histórico—; así como la mejor expresión también del hombre

Fundación Juan March

original y último a la vez—el Hijo del hombre— de la mentalidad bíblica, donde la universalidad no es ya la universalidad abstracta de la idea sino un *universale concretissimum:* el hombre no como abstracción de las realidades particulares, sino como solidaridad concreta dilapidada (Adán primero) y recobrada (segundo Adán), pues no en vano este hombre último, el Hijo del hombre comprende también el «pueblo de los santos del Altísimo», donde se concreta el reino de Dios (Dan 7, 13-14 y 26-28). Finalmente es la tensión entre la universalidad (solidaridad) perdida y la universalidad (solidaridad) recobrada lo que constituye el dinamismo de la historia frente a la universalidad ideal, estática, del *lógos* en la filosofía griega.

b) El Cristo total, punto de coincidencia de escatología e historia

Desde esta perspectiva, aun siendo cierta en principio la no identificación entre historia y escatología por ser esta necesariamente trascendente a la historia, resulta ahora posible señalar hacia un punto en el que ambas magnitudes confluyen, donde la realización plena del ser hombre —y por ello la revelación plena de lo que el hombre es— coincide con la realidad de Dios como comunicación plena del propio ser divino —y por ello como revelación plena de lo que Dios mismo es— (habida cuenta, por otra parte, de que esta realización plena del hombre nace de la comunicación de Dios). Pues bien; este punto es precisamente el «segundo Adán», el «varón perfecto» (Ef 4, 12-13), la plenitud de Cristo (*Ibid)* o el «hombre perfecto» en Cristo (Col 1, 28; cf. 1 Cor 14, 20). Es en el Hijo del hombre donde el Absoluto como creador y fautor de la historia coincide plenamente con el pueblo del éxodo, con la humanidad histórica, de tal forma que ambas realidades —escatología e historia— son en ese punto «uno y el mismo»: Cristo plenitud de los tiempos. ¿No es precisamente ahí, en el Cristo total —cabeza y cuerpo—, donde se realiza la verdadera encarnación, que abarca no solamente a la humanidad de Cristo, sino también a la humanidad en Cristo? Coincide así la encarnación en plenitud con la resurrección escatológica, con la plenitud de los tiempos, de las que Jesús sería la anticipación o «el germen» («he aquí que yo hago venir a mi siervo Germen»: Zac 3, 8; 6, 12; Jer 23, 5), renuevo de David con vistas al reino futuro de Dios (Is 4, 2; 11, 1). En este «germen» se hace presente ya «Yahvé, nuestra justicia» (Jer 23, 5-6) junto a la solidaridad humana (Zac 3, 10).

FUNDACION JUAN MARCH EX-LIBRIS
Fundación Juan March

3. *La resurrección como sentido definitivo de la historia*

a) ¿Exito o fracaso de la historia humana?

Ya en los milenarismos antiguos, pero sobre todo desde Kant, domina una especie de optimismo radical que preconiza un progreso constante de la historia. Esta postura, mantenida primero por Kant con referencia a los avances de la ética, recogida por Hegel y Marx en una perspectiva más amplia y universal y defendida hoy por E. Bloch en su *Principio esperanza*, afirma el éxito intrahistórico de la humanidad. Pero esta fe en el progreso de la historia, que dominó el panorama de los siglos XVIII y XIX, es puesta en cuestión con frecuencia por la experiencia fáctica. ¿No será esa visión optimista de la historia una pura conceptualización poco acorde con lo real? Esta interpretación en clave de totalidad, ¿no dejará escapar entre sus mallas buena parte de la realidad concreta, el hecho del dolor y del mal como algo irreductible a una «planificación» intelectual demasiado estricta? En la gran síntesis hegeliana, ¿no es sacrificado, en aras de una coherencia demasiado estricta de la historia universal, el individuo real así como la vida concreta con sus contradicciones y sus vaivenes? ¿Será la antítesis y no la síntesis, el sin-sentido y no el sentido la meta definitiva de la historia? Pues la presencia del mal en la historia parece acrecentarse a veces en proporción directa a los avances de la técnica y al incremento de las posibilidades de la humanidad.

b) Sentido y «lógica» definitiva de la historia

Y sin embargo, desde la fe hay que afirmar un sentido último, un Logos, una lógica definitiva de la historia. El fracaso no es la última palabra de Dios sobre la humanidad y el mundo, sino la vida y la resurrección. El reino de Dios por el que Jesús lucha es el futuro definitivo. El nuevo testamento insiste en la victoria definitiva, escatológica, de Dios sobre el pecado y la muerte (cf. por ejemplo 1 Cor 15, 20-28; Rom 8, 19-24; Ef 1, 20-23; Col 1, 18-20). En este mismo sentido el concilio Vaticano II muestra también este optimismo de principio frente a la consumación de la historia (cf. *Lumen gentium*, 48 y 49; *Gaudium et spes*, 39). Desde lo anteriormente dicho de Cristo como plenitud de la historia cabe hablar de Cristo total como el sentido último de la historia humana.

Fundación Juan March

Pero esta salvación definitiva que se anticipa en Jesús no sólo como promesa, sino también como realidad incoada y hecha presente en la resurrección, es también crisis, juicio de la historia. Esto significa que el sentido de la historia en la lógica del Logos de Dios puede no coincidir con nuestra lógica humana y con nuestro sentido de las cosas. La salvación de Dios escatológica puede significar una subversión de nuestros valores y criterios. Por ello el sentido definitivo de la historia y su éxito final podría no ajustarse del todo a nuestros éxitos o a lo que nosotros consideramos como tales. No en vano la sabiduría de los sabios y la inteligencia de los prudentes es desbaratada por la necedad de la cruz de Cristo como poder de Dios (1 Cor 1, 18-2, 9).

c) La cruz como prolepsis de la resurrección

Dios triunfará en todo caso, a pesar de los obstáculos y a pesar de las posibles apariencias en contra. El juicio definitivo de Dios coincide con la salvación misma y se identifica con ella; no es una actuación paralela a la salvación. Dios juzga salvando y sus actuaciones salvadoras son ya de por sí discernimiento. El juicio no es, pues, una evaluación de la existencia de los individuos o de la marcha general de la historia realizada *a posteriori* por Dios. Si Dios crea y salva desde el futuro, el juicio no se verifica desde unas leyes previamente fijadas —en la creación original— por las que se establece de forma definitiva el bien y el mal y a partir de las cuales se dicta una sentencia extrínseca, «forense», al final del proceso histórico. No; el juicio de Dios no es la simple convalidación de las actitudes o actuaciones éticas tanto individuales como colectivas, sino la acción escatológica, salvadora de Dios, por la cual él hace emerger en el proceso histórico al hombre en plenitud, al hombre «absoluto, último» —la humanidad nueva en Cristo—, estableciendo en él y desde él la norma definitiva del bien y del mal, del verdadero ser y actuar humanos.

Así pues, este juicio definitivo de la historia no se realiza desde fuera de la misma, tal como concebía la apocalíptica del judaísmo tardío el juicio futuro del Hijo del hombre, sino que es algo que acaece como encarnación en la historia y como utopía vivida y realizada y, aún más, padecida. Pues la cruz no es más que la resurrección vivida, anticipada en la historia e implantada en ella como crisis y «subversión». La resurrección es «subversiva» y el signo de su presencia en la historia es precisamente la muerte: el «hombre escatológico» hace explotar la historia y por

Fundación Juan March

ello tiene que «padecer» antes el juicio que «ejerce» desde dentro de su propia vida. «Der Richter an unserer Stelle gerichtet», en expresión de K. Barth [2].

Por eso el juicio definitivo del Hijo del hombre se ejerce en la vida del siervo de Yahvé. Y por eso en la pretensión de Jesús se hace presente ya un hombre que desborda —desde el futuro— toda ley como fijación definitiva de valores humanos, toda estructuración terminante de las cosas, toda instalación definitiva en el presente y toda división consiguiente entre los hombres. (En realidad el antilegalismo de Jesús, la superación de las estructuras constituidas y el hálito de universalismo que le mueve guardan estrecha relación con el hecho posterior de la cruz). Unido a todo ello está también la aparición, en o con Jesús, del «pueblo de los santos del Altísimo» que siguiéndole a él, es ya en germen la comunidad escatológica futura (Lc 9, 9; 12, 9) y el nuevo Israel pueblo de Dios (Mt 19, 28 par), congregados al fin en torno al Hijo del hombre futuro. Este mismo juicio-salvación se va realizando también al compás de la marcha de la historia, teniendo como única norma al «hombre escatológico», anticipado no sólo en la historia de Jesús sino también en la de sus «hermanos más pequeños» (Mt 25, 31-46).

Este es el camino que va del «hombre primero», insolidario, al «hombre último» en solidaridad plena; al juez que vive de antemano en propia carne ese juicio como siervo de Yahvé, en cuya muerte y entrega «por todos» se realiza ese paso de la insolidaridad a la solidaridad. ¿No es acaso el pecado original el intento del hombre por constituirse en juez desde fuera, por establecer y dictar la norma última del mundo y de la historia, por arrogarse el «conocimiento» del bien y del mal frente al juicio de Dios en el Hijo del hombre, juicio vivido en solidaridad y «desde dentro»?

4. *¿Continuación o ruptura en el fin de los tiempos?*

Desde la cruz de Jesús y desde la subversión de los valores, que en ella tiene lugar, no parece que pueda hablarse de una continuidad radical entre el quehacer histórico del hombre y la consumación escatológica. Pues la aceptación de esta continuidad radical

2. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932 ss, IV/1, 259-269. Barth sitúa en íntima relación la cruz y la resurrección: el Señor como siervo—el siervo como Señor. Si bien acentuando la cruz como el centro máximo de la realización de la salvación y de la revelación del ser de Dios.

Fundación Juan March

excluiría la escatología como gracia que desborda todas las posibilidades y realizaciones humanas; ni el reino de Dios sería tampoco un don de Dios, sino la consecuencia y el producto del esfuerzo y el trabajo de los hombres. Este planteamiento prevaleció en la teología católica, donde hubo una clara tendencia a identificar el reino de Dios con la iglesia en la tierra. El futuro apenas aportaba novedad alguna más que la desvelación del presente, lo cual condujo a una concepción preferentemente individualista de la escatología distanciada del dinamismo propio de la historia universal. El futuro escatológico se centra en la retribución individual, realizada a partir de unas leyes previas y dentro de una correlación de méritos, enmarcados en una acentuada equivalencia de «pesos y medidas», por la que a tales actos corresponde una cantidad de *pondus gloriae*. La escatología adoleció así de un marcado carácter ético. Mas tampoco se vio libre la teología protestante del siglo pasado de esta acentuación ética, así como de la identificación del reino de Dios con la construcción de la ciudad terrena y con el progreso de la historia (recuérdese a A. Ritschl; E. Troeltsch o A. von Harnack).

Pero, por otra parte, tampoco parece admisible aquella ruptura radical preconizada por la escuela de la escatología consiguiente a principios de siglo, que insistía en la súbita irrupción del reino de Dios como juicio y negación del mundo y de la historia y defendida también posteriormente por la teología dialéctica en su primera época. K. Barth, en su comentario a la carta a los Romanos [3] insiste en la total discontinuidad: la salvación toca a la historia como la tangente al círculo, sin tocarlo [4]. La irrupción escatológica significa la negación, la muerte de lo humano y el *éskhaton* no es un acontecimiento último en el tiempo, sino la expresión de la «diferencia cualitativa infinita» entre Dios y el hombre, de la trascendencia absoluta de Dios y de la crisis radical de los tiempos. No obstante, se hace difícil admitir que la consumación escatológica sea una pura *creatio ex nihilo*, a partir de la aniquilación y negación previa de todo lo anterior. De ser así no tendría sentido todo el trabajo y el esfuerzo de los hombres en la construcción de la ciudad terrena, que estaría condenado irremisiblemente a perderse en el vacío.

Sin embargo, a partir de Cristo como punto de coincidencia del tiempo y la escatología, del futuro absoluto y el devenir histórico, de Dios y el hombre habrá que afirmar una continuidad

3. *Der Römerbrief*, München ²1922, 486 ss.
4. *Ibid.*, 6.

Fundación Juan March

en la discontinuidad. Deberíamos comenzar señalando la doble dimensión que encierra el concepto de futuro: una que podríamos denominar más cuantitativa, otra más cualitativa. Se ha señalado con acierto en el ámbito lingüístico germánico la diferencia existente entre *futurum* y *Zukunft*, entre «futuro» y «advenimiento». El «futuro», de la misma raíz que el verbo griego *phyō* (de donde viene el término *physis; natura* en latín, derivado de *nascor)*, es aquello que se hace o nace desde lo previamente dado. Este futuro es obra del esfuerzo humano, es programable, puede ser objeto de planificación y hasta de manipulación. Este futuro dice relación al ámbito de las técnicas humanas y por ello a la «humanización de la naturaleza» y a la progresiva incorporación de las cosas al ámbito de lo personal y de lo histórico. En cambio el futuro como «advenimiento» tiene un sentido menos cosista y más personalista: acaece en el encuentro en lo que este tiene de inesperado y sorprendente; tiene lugar en el plano del diálogo, de la intersubjetividad, de la relación no con la naturaleza sino con los otros en amor y libertad. Por ello no es planificable ni puede ser objeto de una programación previa. Es en este plano donde se sitúa la apertura radical del hombre hacia los otros (la «socialización» como realización plena de la «esencia» del hombre) y hacia el misterio de Dios.

Pues bien; es en este ámbito del futuro como «advenimiento» donde radica la dimensión gratuita del futuro absoluto, como gracia que desborda todo esfuerzo humano. Dado que lo mejor de nosotros mismos es un don otorgado desde fuera, el futuro en lo que tiene de encuentro, de amor en libertad, es gracia y no puro esfuerzo nuestro. Esta dimensión del futuro (como comunión interhumana y con Dios) ni puede ser impuesta ni «fabricada» por el hombre con sus propias técnicas. En cuanto al futuro como quehacer humano, como actuación sobre la naturaleza, sólo tiene sentido y valor cuando se inserta en el futuro como encuentro; de lo contrario, al margen de la relación interpersonal, la actuación humana, la «técnica» se convierte en un producto degradado, infrahumano. El futuro proyectable vale pues en cuanto mediación creada, en cuanto horizonte categorial del futuro imprevisible [5].

Podemos afirmar entonces, llegados a este punto: hay continuidad en la historia respecto a la escatología en lo que la historia encierra ya de «advenimiento», de futuro como encuentro, de comunión interpersonal; y en lo que encierra de futuro como

5. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, Madrid 1975, 15.

Fundación Juan March

técnica, como comunión con la naturaleza y las cosas, en cuanto incorporado a ese encuentro interpersonal. Pero al mismo tiempo hay discontinuidad en cuanto que ese «advenimiento» no proviene del mero esfuerzo técnico, sino que es don de Dios inmerecido y por ello objeto siempre de esperanza y aceptado (o no), cuando se hace presente en la historia a través de la mediación de las cosas y los otros. O expresado de otro modo: el futuro como «advenimiento» no es pura negación del hombre o ruptura radical con lo humano, sino más bien consumación, realización definitiva de lo auténticamente humano (del hombre cuya esencia es comunión); y es a su vez juicio, liberación y ruptura de lo infrahumano, de lo que es exclusiva comunión con la materia, en lo que ésta tiene de puramente material o «carnal» (no en lo que tiene de humanizada o incorporada a la historia). Hay pues continuación en lo que la historia encierra de humanización (porque esta humanización es gracia y coincide con la obra en el mundo: es fruto del «encuentro»). Hay ruptura, en cambio, en lo que la historia encierra de infrahumano o de deshumanizado, porque la negación de lo humano es también la negación de Dios mismo (si bien, como ya se ha dicho, no siempre lo que nosotros consideramos como auténticamente humano coincide con lo que Dios define como tal en Jesús). En este sentido se puede hablar de la consumación escatológica como «fruto de la historia», donde el hombre logra la identificación plena consigo mismo, así como la autorrealización en el amor y en la libertad desde la libertad y el amor comunicados.

Todo esto está expresado por Pablo con bastante claridad en 2 Cor 5, 1-10 donde (dentro de un contexto que al parecer se refiere al fin de los tiempos, pues en el cap. 4 se habla de la parusía y en 5, 10 de la comparecencia ante el tribunal escatológico del *Kyrios)* el Apóstol nos habla de un «sobrevestirse», de una absorción de la mortalidad por la vida (v. 2-4); expresiones tras las que laten las ideas de revestirse del hombre nuevo (el Cristo total) (Ef 4, 24; Col 3, 10), del revestirse del Señor Jesucristo (Rom 13, 14; cf. Gál 3, 27) o el revestirse de la incorrupción y la inmortalidad (1 Cor 15, 53-54).

Fundación Juan March

II. La resurrección y su dimensión individual

1. *Insuficiencia de una escatología comunitaria sin una dimensión personalista*

Dentro de la teología actual se notan dos corrientes claramente formuladas: la primera insiste en la dimensión individualista de la escatología, concebida bien como retribución individual *post mortem* —el problema del estado intermedio— tal como aparece en la teología católica, que descuida un tanto la dimensión histórica; o bien, como algo que se realiza en el presente de la decisión personal (R. Bultmann). En ambos casos queda infravalorada la dimensión comunitaria de la escatología.

Otra segunda tendencia hace hincapié en la totalidad de la historia, en la dimensión comunitaria (así, por ejemplo, W. Pannenberg y J. Moltmann, dentro de lo que cada uno tiene de específico). Pero en este planteamiento, ¿no se olvida quizá la dimensión personalista de la resurrección?

Y sin embargo, en toda esta cuestión late el problema de la identidad cristiana frente a otras ideologías: la valoración de la persona en su singularidad irrepetible. Algo que se echa de menos en la filosofía de Hegel y posteriormente en Marx. Pero, la lucha por los ideales de la solidaridad universal, por la socialización, como realización definitiva del hombre, ¿pueden tener sentido, si al mismo tiempo la persona concreta no se siente también salvada en su realidad personal irrepetible (y no sólo en la colectividad)? Dado que lo importante del futuro no es el puro futuro como esfuerzo o como «técnica», si no está enmarcado en el futuro como encuentro y por ello como personificación, ¿puede darse una plenitud de la salvación al margen de la participación de la persona?

A todo lo cual habría que añadir también la novedad que Jesús aporta frente al antiguo testamento: su interés por el hombre concreto, por la persona dentro de la colectividad.

2. *¿Coincidencia de la resurrección escatológica y la consumación individual?*

a) Superación de un esquema objetivante de la resurrección

Al cuestionarse en la actualidad el esquema dualista griego alma-cuerpo, como dos realidades distintas y disociables en la muerte, se empieza a hablar también en el ámbito de la teología

Fundación Juan March

católica de una resurrección inmediatamente después de la muerte. Las razones que avalarían esta postura serían las siguientes:

En primer lugar, así se realiza en Jesús la resurrección: a continuación de la muerte. Dejando a un lado el sentido simbólico de «los tres días» (que no significan más que la consumación: cf. Lc 13, 32) así como la teología que subyace a las narraciones, y aun admitiendo el período de tiempo que señalan los evangelios, éste se referiría sólo al momento de descubrir la tumba vacía, pues del hecho mismo de la resurrección no hubo testigo alguno. Ya Lucas parece inclinarse por la conexión inmediata muerte-resurrección al considerar la subida de Jesús hacia Jerusalén, hacia la muerte, como una «ascensión» (Lc 9, 51), que culminaría en su «éxodo» o en su partida (Lc 9, 31). Esta afirmación hecha en el contexto de la transfiguración es una clara referencia a la cruz y a la resurrección-ascensión que tendría lugar en Jerusalén (cf. Hech 1, 2.11.22; cf. 1 Tim 3, 16: ascendido en gloria y Jn 13, 1: pasar de este mundo al Padre). Pero es, sobre todo, el evangelio de Juan el que identifica la secuencia muerte-resurrección de Jesús bajo el término de exaltación del Hijo del hombre (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32.34), lo cual indica que la exaltación en la cruz desemboca en la exaltación por la resurrección. A ello hay que añadir el frecuente paralelismo entre «hora» y glorificación (Jn 12, 23.27-28; 17, 1) en el mismo evangelio de Juan, así como la presentación de la muerte como «consumación» (Jn 19, 30) y por ello como resurrección o exaltación.

Pero así como en la resurrección de Jesús se anticipa y se hace presente la consumación escatológica —el *téleios anēr*—, así habría que concebirlo también en la incorporación del cristiano a Cristo por la muerte. El nuevo testamento insiste, sobre todo Pablo, en la muerte como un «estar en Cristo» (Flp 1, 21.23; cf. Gál 2, 20) sin que se precise más el contenido de esta afirmación. Esta incorporación a Cristo sustituye indudablemente al *šᵉ'ôl* del antiguo testamento, por lo que el anterior espacio o «ámbito» —el lugar de los muertos— es sustituido por la resurrección como una nueva relación personal, como un «ser» que supera el mero «estar». Esta resurrección como relación personal, como incorporación no a un lugar, sino a la persona de Cristo (que es ya escatológico) está expresada muy claramente por Juan: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25). Por tanto, si la resurrección es Cristo, ¿no habrá una identidad entre el «estar en Cristo» de Pablo y el estar en Cristo como «resurrección y vida» de Juan? El término «vida», utilizado con frecuencia por Juan para designar a Jesús (cf. Jn 14, 6; así como 6, 35 ss;

Fundación Juan March

4, 10 y 7, 37-38), nos orienta también hacia la consumación escatológica, vinculada al Hijo del hombre (Jn 5, 27) y que se anticipa ya en la fe, donde el creyente pasa de la muerte a la vida (Jn 5, 24). Por eso el justo «no verá jamás la muerte» (Jn 8, 51 y 10, 28).

b) Inmortalidad o resurrección, ¿dos términos para significar una misma realidad?

¿No podríamos hablar de dos claves de interpretación de la consumación escatológica: una, dependiente de la mentalidad griega, tendente a separar alma y cuerpo, de la que dependería el concepto de inmortalidad del alma; y otra, más cercana a la Biblia con su visión unitaria del hombre, expresada en clave de resurrección? Si ello es así, bajo dos términos diferentes sería una misma realidad que se trataría de expresar.

Ya desde los inicios del cristianismo, y a partir del contacto con las culturas mediterráneas y en especial con los cultos mistéricos que mostraban una especial preocupación por la escatología individual, por un «renacimiento» de los iniciados —*in aeternum renatus*—, se acentuó en algunas comunidades paulinas esta dimensión individualista. La resurrección, realizada a semejanza de los misterios paganos en el presente cultual, no en el futuro (1 Cor 15, 12; cf. 2 Tim 2, 18), llevará a la iglesia en los primeros siglos a acentuar la resurrección de la carne para evitar una resurrección puramente pneumática. Pero al no ser la resurrección de la carne comprobable empíricamente después de la muerte (ya en un momento en que el término *sárx* se entendía según el esquema dualista griego), en la necesidad de mantener la identidad personal *post mortem*, surgió por contraposición la inmortalidad del alma como expresión de la vida después de la muerte, así como la posterior disociación muerte-resurrección y la diferencia entre lo acecido en Cristo y lo que acaece en el cristiano.

c) ¿Coincidencia de la consumación escatológica individual con la consumación de la historia?

Habría que buscar un punto de contacto entre ambas dimensiones, la personal y la comunitaria. Es claro que en el ámbito bíblico el individuo solo, aislado de la comunidad, carece de sentido. Es claro también, por lo anteriormente dicho, que la consumación escatológica nos sitúa preferentemente ante el «hombre

Fundación Juan March

perfecto» como realidad comunitaria, solidaria, cuerpo de Cristo en plenitud (Ef 4, 12-16). Habrá que tratar de conjugar ambas dimensiones de la consumación escatológica.

La muerte, al situar al hombre fuera del espacio y el tiempo, ¿no le incorpora ya a ese misterio de solidaridad última, escatológica, que es el «cuerpo de Cristo» o la plenitud de Cristo, que coincide con el fin de la historia? La distensión temporal, ¿no es algo que acaece únicamente para nosotros, que nos encontramos enmarcados en el ámbito de la historia y por ello del espacio y el tiempo? Como bien dice E. Brunner, «sobre la tierra hay antes y después, hay distensión temporal, que abarca siglos o milenios. Pero... en el mundo de la resurrección no existe tiempo distendido, el tiempo de la caducidad. El momento de la muerte es para cada uno distinto, porque pertenece a este mundo. El día de la resurrección, en cambio, es para todos el mismo sin que esté separado del momento de la muerte por ningún intervalo de siglos, pues este intervalo solamente se da aquí pero no allí, en la presencia de Dios, para quien "mil años son como un día"»[6]. Si en Dios, pues, no existe el tiempo, en el momento de morir coincide el encuentro personal con Dios con el encuentro de toda la humanidad con Dios y por ello la muerte coincide con la resurrección definitiva[7].

Todo esto no debería negar la necesidad de la parusía que consuma la historia, conduciéndola a la plenitud de Cristo. Plenitud que no es un mero futuro temporal, sino que adviene desde la profundidad del misterio mismo de Dios a la historia en esa anticipación o prolepsis que tiene lugar en Jesús y por él y en él en los diversos momentos de la historia.

Pero llegados aquí, habremos de preguntarnos: ¿salva este planteamiento el *novum ultimum*, la novedad absoluta del futuro como fruto de la libertad y la decisión, o por el contrario, no parece aquí estar todo fijado previamente y la salvación ya dada de antemano? ¿No quedaría sustituida la historia de salvación por una salvación ahistórica y la escatología por la pura protología?

6. E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München 1967, 167.
7. Cf. G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1975, 146. Cf. también J. L. Ruiz de la Peña, *o. c.*, 380 ss. que mantiene una postura más bien crítica.

Fundación Juan March

CATEQUESIS PRIMERA E HISTORIA DE LA PASION. CONTRIBUCION AL ESTUDIO HISTORICO DE LA EXPERIENCIA DE PASCUA

JOAQUÍN LOSADA

I. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La comunicación que ofrezco pretende, únicamente, presentar una hipótesis a discusión. Se trata de establecer una relación entre la catequesis primitiva, tal como aparece formulada en la 1 Cor 15, 3-5 y la historia de la pasión, que cierra hoy los cuatro evangelios. Establecer la relación y determinar el alcance de la misma. La hipótesis que se propone afirma que, *originalmente, la historia de la pasión sería la explicación catequética de la fórmula de la catequesis primitiva.*

No vamos a analizar, una vez más, el texto, tantas veces estudiado, de la carta paulina. Contaremos sólo con los datos ciertos o en los que se dé un *consensus* de los estudiosos. Tampoco se trata de estudiar en detalle la historia de la pasión, aunque tal estudio pueda ser necesario para una verificación de la hipótesis. Partiremos, también aquí, de los datos en los que aparezca un cierto *consensus*.

El trabajo pretende contribuir a la clarificación de los orígenes y primer desarrollo de la tradición evangélica, en un punto concreto: la muerte y resurrección de Jesús. Se trata del acontecimiento central de la fe cristiana, que da origen y razón al nacimiento y desarrollo de toda la memoria del Señor. Pero, al mismo tiempo, esa clarificación ofrecerá una contribución al estudio histórico de los hechos que definen el contenido del misterio de pascua.

Fundación Juan March

En concreto, la aceptación de la hipótesis de trabajo robustecería el valor de los documentos desde los que estudiamos la resurrección de Jesús. Por una parte, la catequesis primitiva, en la fórmula conservada por Pablo, conseguiría una explicitación de contenido, verdaderamente importante, por tratarse de una formulación genérica. Pensemos, por ejemplo, en el conocimiento o ignorancia de la fórmula en lo que se refiere al tema de la tumba vacía. Por otra parte, las cuatro narraciones de la pasión, cronológicamente tardías, alcanzarían en su estructura fundamental una valoración crítica superior, al participar de la antigüedad reconocida de la catequesis.

Desde un punto de vista metodológico, hay que tener en cuenta, al hacer el planteamiento del problema, que nos encontramos con un distanciamiento y heterogeneidad de los datos que harían imposible su aproximación e interrelación. Por un lado nos encontramos con una unidad documental, el texto de 1 Cor 15, 5-3, en un nivel de gran antigüedad. Por otro, no disponemos de un solo documento, sino de cuatro textos narrativos, pertenecientes a niveles mucho más tardíos, que aparecen como testigos de una tradición ampliamente evolucionada y diferenciada. No pretendemos, pues, una aproximación directa del texto catequético primero (C-1ª) con la narración de la pasión en su cuádruple forma actual de narración de la pasión según Mateo (NP-Mt), Marcos (NP-Mc), Lucas (NP-Lc), Juan (NP-Jn). Pretendemos referir la catequesis primitiva (C-1.ª) a una hipotética narración de la pasión primitiva (NP-1.ª), subyacente a las actuales narraciones evangélicas.

Se trata, pues, de presentar una hipótesis sobre la posible interrelación de dos documentos y de las consecuencias que se derivan de la misma. Un paso que, desde el punto de vista de la crítica histórica, está perfectamente justificado en sí mismo. La presentación de la posibilidad y verosimilitud de la hipótesis debe distinguirse claramente de una prueba. Pero una tal verificación tendrá que ser el fruto de un trabajo más largo y cuidado.

Procediendo por este camino, nos movemos en el mismo sentido en que se movió la crítica que elaboró el método de historia de las formas, al tratar de confrontar el material evangélico con la vida de la primera comunidad. Pero esta vida no se reconstruye sobre unos esquemas elaborados más o menos *a priori*, ni se deduce del material evangélico en una determinación analítica del *Sitz im Leben*, sino que se asume objetivada en un documento testimonial, el texto de la catequesis primera. Pienso que, en este caso desaparece la molesta impresión de círculo que aparece en

Fundación Juan March

los planteamientos clásicos del método de historia de las formas.

La comunicación presentará, en primer lugar, el texto de la catequesis conservado por Pablo, subrayando aquellos datos que parecen especialmente significativos para su aproximación a la narración de la historia de la pasión. En segundo lugar, estudiará la narración de la pasión, orientada igualmente a su aproximación a la catequesis primera. En ambos estudios sólo tendré en cuenta las conclusiones en las que aparezca una cierta coincidencia de los estudiosos. Finalmente, sobre la verosimilitud de la hipótesis de trabajo, sacaremos algunas consecuencias para el estudio histórico de la resurrección de Jesús.

II. La catequesis primitiva de la carta 1 Cor 15, 3-5

Abordamos el tema de la catequesis primitiva en la forma concreta que nos ofrece el texto de 1 Cor 15, 3 ss. Prescindimos de la existencia de otras fórmulas catequéticas y de otros posibles contenidos.

No pretendemos ofrecer un análisis de un texto que ha sido estudiado tantas veces. Recogeremos solamente los aspectos que pueden resultar significativos en orden a la comprensión de la hipótesis y siempre sólo aquellos aspectos que alcancen una aceptación más global.

En la delimitación de la fórmula catequética en cuanto a su extensión, nos detenemos en el v. 5. No entro en la discusión de su posible mayor extensión hasta el v. 7, ni en los problemas que suscita la ampliación de la lista de testigos de las apariciones. El texto hasta el v. 5 ofrece un mínimo, en el que se da convergencia de pareceres, y la fórmula resulta completa en su estructura y contenido.

Respecto a la *antigüedad del texto*, hoy parece imponerse la opinión de quienes, reconociendo la gran antigüedad de la fórmula recogida en la carta paulina, dudan en darle una calificación extrema, como si nos encontrásemos con el más antiguo nivel de la tradición sobre la resurrección. J. Jeremias, que puso de relieve los indicios de un substrato aramaico en la fórmula [1], últimamente parece que tenía serias dudas sobre su posibilidad. J. Schmitt piensa que habría que dar una mayor antigüedad a las fór-

1. Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen [4]1967, 96 ss. *Artikelloses Khristós*. Zur Ursprache vom 1 Cor 15, 3b-5: ZNW 57 (1966) 211-215.

Fundación Juan March

mulas en las que se afirma simplemente la fe en la resurrección, sin referencia a la muerte de Jesús [2].

En todo caso, habría que aceptar, como datos de convergencia, los siguientes: a) el texto es anterior al año 51, fecha de la predicación de Pablo en Corinto, en la que el apóstol se valió de la fórmula; b) se acepta igualmente como cierto el carácter prepaulino de la fórmula; c) esto supuesto, la recepción del texto catequético por parte de Pablo pudo haber tenido lugar en alguno de estos momentos de su trayectoria apostólica: en el momento de su conversión y primera catequesis (año 34?); en la primera visita a Jerusalén, en su encuentro con Cefas y Santiago, el hermano del Señor (año 36?); en Antioquía, con motivo del primer viaje misionero (años 47-48?) [3]. Hoy la tendencia crítica parece apuntar hacia esta última posibilidad. De todos modos, habría que señalar una fecha anterior a estos últimos años, tal vez en torno a los primeros años cuarenta. Y siempre habrá que retener la gran autoridad de la fórmula, mantenida literalmente por Pablo en sus viajes misioneros.

En cuanto al *género literario del documento*, aun sin aceptar como definitivas las conclusiones de B. Gerhardsson sobre la existencia de una tradición evangélica, estructurada oficialmente y comunicada por unos cauces pedagógicos semejantes a los empleados en el judaísmo, parece que en este caso concreto, en que consta el hecho de la transmisión y recepción literal de un texto en el ejercicio de una docencia, habría que buscar la respuesta en esa línea de los modelos de enseñanza tradicionales en el ambiente judío [4].

Pueden ser unos «simanim», como lo identifica Gerhardsson [5], o pudiera ser otro modelo pedagógico. Siempre será necesario admitir la presencia en el texto de ciertos rasgos genéricos: condensación significativa, potencialidad mnemotécnica, intencionalidad memorizadora y exigencia de complementariedad explicativa. Esta última característica, especialmente importante para la hipótesis de trabajo y que se da normalmente en las formas pedagógicas del rabinismo, está indiscutiblemente en nuestro texto

2. J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Osterüberlieferungen*, en E. Dhanis (ed.), *Resurrexit*. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus (Rome 1970), Città del Vaticano 1974, 198; J. Schmitt, *Le «Milieu» littéraire de la «Tradition» citée dans 1 Cor 15, 3b-5, Ibid.*, 171 ss.

3. Para la cuestión de la cronología paulina, cf. B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres*, Paris-Bruges 1962, 99-138.

4. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961.

5. Cf. B. Gerhardsson, *o. c.*, 99 ss.

Fundación Juan March

presupuesta en la afirmación genérica y repetida del «según las escrituras». Esa fórmula exige el complemento de una explicación que la concrete.

Por lo que se refiere al *contenido del documento*, no pretendemos entrar ahora en una discusión detallada respecto a cada una de las proposiciones que lo componen. Señalaremos, únicamente, los rasgos generales que se derivan de la materialidad del texto. En primer lugar, hay que constatar que no existen afirmaciones directamente doctrinales. Se trata de una serie de afirmaciones fácticas sobre lo que le sucedió a Jesús. Eso sí; dos de esas afirmaciones, las referidas a la muerte y resurrección, reciben un sentido teológico particular como consecuencia de su interpretación a la luz de las escrituras.

En segundo lugar, las distintas proposiciones, que en su materialidad literal aparecen yuxtapuestas, aparecen unidas por una continuidad fáctica entre ellas y por una clara conexión lógica. Cada una de las proposiciones mayores, enunciativas de un hecho acaecido «según las escrituras», encuentra su apoyo probativo en una proposición menor. Y las dos proposiciones mayores, en la teología de las escrituras del siervo justo que sufre, están también relacionadas entre sí por una conexión de lógica teológica.

Hay que señalar que esta continuidad y conexión interna de las distintas proposiciones está afirmando la unidad de todo el conjunto de la fórmula, aspecto también importante para la hipótesis que estamos exponiendo. Con ello rechazamos el punto de U. Wilckens, que quería ver en la yuxtaposición de las proposiciones y en la dureza de los repetidos *hoti* el indicio de un origen de compilación de distintas fórmulas independientes[6].

Finalmente, la afirmación de la muerte y de la resurrección de Cristo se hace en las dos proposiciones con un sesgo particular, desde una perspectiva teológica, «según las escrituras». Esa perspectiva en la comunicación de la noticia también es importante para la hipótesis que pretendemos establecer. Para la muerte de Jesús «por nuestros pecados» parece clara la perspectiva adoptada. Es la del siervo de Yahvé (Is 53), unida al tema del justo que sufre y muere perseguido por los impíos (Sab 2, 10-20; Sal 22). Respecto a la resurrección no parece tan clara la perspectiva. El «según la escrituras» puede hacer referencia al dato cronológico de la proposición, «al tercer día». Puede también referirse a la afirmación de la resurrección sin más. Y podría aludir al conjunto de

6. U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen ²1963, 76.

Fundación Juan March

muerte y resurrección. La interpretación del tema que, desde las escrituras, hace Pedro en su discurso el día de pentecostés nos llevaría hacia la segunda posibilidad [7].

En resumen, el texto, de notable antigüedad, debió ir acompañado de una complementación explicativa de sus afirmaciones. Estas afirmaciones, que constituyen un todo unitario, se refieren a la muerte, sepultura, resurrección y aparición del Resucitado. Es decir, muy pronto debió darse una narración, complementaria de la catequesis, que comprendía estos temas. Esa narración se hacía desde una determinada perspectiva teológica, apoyada en las escrituras.

III. La historia de la pasión

Los estudios sobre la narración de la historia de la pasión, que cierra los cuatro evangelios, parecen haber llegado a ciertas conclusiones comunes. Parece conclusión admitida el reconocer a la historia de la pasión como el núcleo más antiguo en la formación de la tradición evangélica. Hay que admitir, igualmente, que, pese a la evidente línea de continuidad narrativa que caracteriza la historia de la pasión, y que la diferencia tan fuertemente de las otras áreas de tradición evangélica, también esta historia de la pasión, tal como hoy la encontramos en los cuatro evangelios canónicos, se ha formado por la incorporación y ordenación de perícopas independientes, estructuradas en un todo por la labor redaccional [8].

Pero también es dato definitivamente adquirido que las cuatro narraciones evangélicas presuponen una narración de la historia de la pasión más compendiada, construida como un todo orgánico, y que habría servido de urdimbre original a las narraciones evangélicas posteriores [9]. «Me atrevería a decir, afirma Bultmann, que aquí la visión de conjunto fue lo primero» [10]. Son las exigencias de la proclamación kerygmática las que impulsan a la formación de este núcleo original [11]. Nos encontramos, pues, con

7. Hay que tener en cuenta que la cita del salmo 16, 8-11 está hecha según la versión de los LXX. El texto hebreo no tendría igual fuerza. Este dato remitiría al grupo cristiano de los helenistas.
8. Cf. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, London 1953, 44-62.
9. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ^{4}1958, 297 ss.
10. *Ibid.*, 297.
11. *Ibid.*, 298.

Fundación Juan March

el reconocimiento de la existencia, en fecha muy temprana, de una narración elemental de la historia de la pasión.

Supuesta la diferenciación de formación de las actuales narraciones evangélicas de la pasión y la narración primitiva, se plantea el problema de los límites y contenido narrativo de esa narración primera de la pasión. Bultmann piensa que debería contener alguna noticia de la prisión, juicio y ejecución de Jesús, pero excluye radicalmente las narraciones de los acontecimientos de la pascua que, según él, pertenecen a otra área diferente de la tradición evangélica [12].

Es aquí, en la determinación de los límites y contenidos de esa primitiva narración, donde encontraría su lugar la hipótesis propuesta. La narración primera de la historia de la pasión tendría su origen en la explicitación complementaria del texto de la catequesis conservada por Pablo en la carta a los Corintios. Un conjunto de indicios convergen en esta dirección.

a) Parece cierto que la catequesis primera tuvo una explicitación complementaria narrativa, que explicaba y daba sentido a sus afirmaciones condensadas y genéricas.

b) Cronológicamente parece darse una notable aproximación entre la catequesis de 1 Cor y la narración primitiva de la pasión. En uno y otro caso, nos encontramos en los orígenes de la tradición evangélica.

c) La sucesión de contenidos que nos presenta la catequesis primitiva, pasión y muerte, sepultura, resurrección al tercer día y apariciones, coincide exactamente con la sucesión de contenidos que nos dan las narraciones que actualmente cierran los cuatro evangelios. Ciertamente, no son estas cuatro narraciones las que entran en juego en la hipótesis, pero la aparición coincidente de esa sucesión en los cuatro evangelios, parece indicar que es la sucesión de acontecimientos que se encontraba en la narración primera de la pasión.

d) La catequesis primera, y consiguientemente su explicitación narrativa complementaria, afirmaban la muerte y resurrección desde una perspectiva escrituraria. Ese sesgo aparece, igualmente en las cuatro narraciones de la pasión de nuestros evangelios. Son los modelos del siervo de Yahvé y del justo que su-

12. En la obra anteriormente citada Bultmann trata y analiza las tradiciones pascuales como pertenecientes a otra área de estudio. Este punto de vista es claramente coherente con la interpretación que dará a los acontecimientos pascuales tras la reducción desmitologizadora en su conferencia programa.

Fundación Juan March

fre, los que tienen presentes particularmente las narraciones evangélicas [13].

e) La unión en una misma unidad del contenido de la pasión y muerte y de la resurrección parecen confirmarla los tres dichos evangélicos en que Jesús predice su muerte y que la crítica actual considera en su mayoría profecías *ex eventu* [14]. En estos tres dichos se alude siempre a la muerte y resurrección.

Sobre esta base hipotética se daría el siguiente proceso genético de las narraciones evangélicas de la pasión. Una fórmula catequética oficial, que se transmite por procedimientos pedagógicos usuales, tanto en el mundo judío como en el mundo helenístico, daría origen a una explicitación complementaria en forma narrativa. Naturalmente, esta explicitación sería de forma plural, dependiendo de distintos círculos de discípulos. Tal vez haya que atribuir a esa pluralidad matriz la serie de testimonios que nos ha conservado Pablo: círculo de los doce y Pedro; círculo de Santiago y los apóstoles; círculo de los discípulos referidos en la aparición de los quinientos; círculo paulino que asume los distintos testimonios e incorpora el propio testimonio. Sobre esa diversidad de tradiciones se irían formando las diversas narraciones que desembocarían en nuestros evangelios, a través de una labor redaccional que incorpora nuevos recuerdos en distintas perícopas. De hecho se hace cada vez más común la opinión que supone tras nuestros evangelios sinópticos una tradición común a Marcos y Mateo y una tradición propia de Lucas [15]. Igualmente hay que suponer una tradición propia de Juan.

Cabe, finalmente, hacerse la pregunta que se plantea V. Taylor: ¿por qué hay esa diferencia de continuidad, tan fuertemente marcada entre la narración de la pasión, propiamente dicha y las narraciones de los acontecimientos pascuales? [16]. Taylor supone que las exigencias de la predicación y del culto pedían una na-

13. Cf. J. R. Scheifler, *El salmo 22 y la crucifixión del Señor*: EstBib 24 (1965) 5-83. No hay duda sobre la presencia de un sesgo teológico, inspirado en buena parte en el modelo del siervo sufriente, en las narraciones de la historia de la pasión. Esta perspectiva desde las escrituras no aparece igualmente evidente en las narraciones de la resurrección. Aparecen indicios de esta preocupación, de un modo genérico, en Lucas (24, 26 s; 44-46) y en Juan (20, 29). No aparecen en Marcos y Mateo, a no ser que se quieran ver en las alusiones a que el Resucitado es el Crucificado.

14. Cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ^{3}1958, 30 ss.

15. Cf. V. Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke.* A critical and historical investigation, Cambridge 1972.

16. Cf. V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 59 ss.

Fundación Juan March

rración de la historia de la pasión continua. El interés de las narraciones pascuales se centraría únicamente en el acontecimiento, totalmente inesperado, de su resurrección y aparición. Se trata de un interés puntual al que satisfarían narraciones singulares. La diversificación dependería únicamente de la diversidad de los testimonios de que dispusiesen los distintos centros de fe cristiana. Habría una preferencia por los recuerdos y testimonios locales, de personas conocidas de la comunidad. Esto daría una explicación natural a la aparición de tradiciones galileas y jerosolimitanas.

Reconociendo la verosimilitud de estos puntos de vista, creo que hay que notar que la ruptura de la continuidad en la narración se produce a partir de la narración del hallazgo de la tumba vacía. Es entonces cuando aparece el aspecto puntual narrativo. Habría que pensar si ese carácter no tendrá su explicación en la realidad misteriosa y puntual de las mismas experiencias pascuales.

IV. Conclusión

Pienso que la hipótesis propuesta puede contribuir al estudio histórico de la experiencia de pascua, al afectar a la valoración crítica de los documentos sobre los que se realiza ese estudio. Como se indicó al hacer el planteamiento del problema, esta relación de ambas fuentes de estudio beneficia a ambas. Las narraciones evangélicas de la pasión adquieren una antigüedad cronológica que las valora fuertemente en sus datos fundamentales. El documento de 1 Cor obtiene una explicitación en su contenido que enriquece su aportación testimonial.

Sobre este supuesto habría que admitir como un dato perteneciente a los niveles más antiguos de la tradición el hallazgo de la tumba vacía. Habría que admitir, igualmente, que la tradición del encuentro de la tumba vacía y las apariciones no pertenecen a dos tradiciones independientes, sino a una sola tradición.

Hemos expuesto únicamente una hipótesis, poniendo de manifiesto su verosimilitud, como algo sujeto a discusión. Creemos que esos indicios de posibilidad la hacen digna de ser discutida.

Fundación Juan March

Fundación Juan March

COLECCION VERDAD E IMAGEN

49. **Teología de la revelación, 3.ª ed.**
por R. Latourelle

48. **Teología de la esperanza, 3.ª ed.**
por J. Moltmann

47. **Tiempo de buscar**
por A. Tornos - J. L. Pintos

46. **La revelación como historia**
por W. Pannenberg

45. **Jesús, el Cristo**
por W. Casper

EDICIONES SIGUEME

Fundación Juan March

El tema de Jesús, el tema cristológico, no ha sido precisamente el centro de atención del movimiento teológico durante los últimos tiempos y menos aún de las grandes asambleas conciliares. Sin embargo, desde hace unos años se observa un cambio de rumbo en la teología católica. Empieza a ser abundante la bibliografía a este respecto, tanto fuera como dentro de España. Las razones de este cambio habría que buscarlas en el hecho de que la teología se ve obligada a seguir el paso y el ritmo de la vida. Y en la vida de los creyentes hemos asistido últimamente a un proceso claro y positivo de radicalización. A la hora de replantear y actualizar las grandes verdades de la fe se ha visto la necesidad de llegar hasta el fondo, hasta la raíz de toda creencia y doctrina, sin detenerse en cuestiones intermedias. Entonces aparece inevitablemente el tema de Jesús, porque él es la raíz y el fundamento de la fe.

El proceso de reinterpretación de la fe, que cada época lleva consigo, no puede detenerse tampoco ante falsos tabués ni tolera censuras o cortapisas. No permite que nada se dé por supuesto ni por sobreentendido con ingenuidad acrítica. Y así, también los teólogos se han visto obligados a salir de sus gabinetes y compartir las búsquedas. Y las incertidumbres de los demás. Entonces no han tenido más remedio que oír y recoger la pregunta sobre Jesús, que en medio de la crisis general y radical de nuestro tiempo vuelven a plantearse tantos y tantos hombres, desde la fe o desde fuera de ella. Aquí y ahora pretendemos ofrecer sencillamente algunos intentos de respuesta.

Fundación Juan March