

CURSO DE FORMACIÓN BÍBLICA

CRISTOLOGÍA ¿QUIÉN ERES TU, JESÚS?



Sandra Verano Sepúlveda
Trabajadora Social. Especialista en Gerencia Social
Magister en Sexualidad y defensa de la vida - ULIA
Email: sheccidagapao@hotmail.com Celular: +57 3158408821

Manuel Tenjo Cogollo
Magister en Teología - PUJ
Magister en Bioética - ULIA
Email: manueltenjo@yahoo.com Celular: +57 3124817374

CRISTOLOGÍA

¿QUIÉN ERES TÚ, JESÚS?

Elaborado por Manuel Tenjo C¹.

OBJETIVOS:

- Tener un acercamiento a las reflexiones cristológicas a lo largo de la historia, desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días, para comprender la revelación de Dios en Jesucristo y su proyecto de humanización, teniendo en cuenta los contextos en los cuales han surgido éstas reflexiones, de tal manera que nos ayuden a fortalecer nuestra identidad cristiana y tomar conciencia de sus implicaciones.
- Identificar las diversas cristologías que nos presenta el NT, así como el surgimiento de los dogmas y herejías, que nos ayudan a fortalecer la identidad cristiana, pero que nos impelen a releer la cristología en nuestros nuevos contextos, para que responda a las nuevas preguntas y necesidades hondas del ser humano.
- Tener un acercamiento al contexto, socio-cultural y religioso de donde surge la cristología, y las implicaciones para la comprensión de sentidos e intencionalidades.

CONTENIDOS:

1. Introducción	9. La persona de Jesús según el evangelio de Marcos
2. Jesús histórico	10. Títulos cristológicos en los evangelios
3. La predicación de Jesús: el Reino de Dios	11. Cristología en el evangelio de Juan
4. Los peligros del proyecto de Jesús	12. Las primeras herejías cristológicas
5. Rasgos fundamentales de Jesús	13. Acercamientos cristológicos
6. La pasión y muerte de Jesús	
7. Acercamiento a la experiencia pascual de las primeras comunidades	
8. ¿Cómo, dónde y en quién está presente y actúa el Señor Resucitado?	

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

- GRACAMONTES Maricarmen. Memoria cristiana y transformación cultural. En “la Palabra de Dios viva en la historia” Revista Alternativas. Editorial Lascasiana. Managua, Nicaragua. 2012
- GONZÁLEZ FAUS, J. Ignacio. La humanidad de Jesús. Sal Terrae. Santander. 1984.
- JOHNSON, Elizabeth. La cristología hoy. Sal Terrae. Santander. 2003.
- KASPER, Walter. Jesús, el Cristo. Sígueme. Salamanca. 1978.
- MOXNES, Halvor. Poner a Jesús en su lugar. Verbo Divino. Estella (Navarra). 2005.
- PAGOLA. José Antonio. Jesús, aproximación histórica. Editorial PPC. Madrid. 2007.
- RATZINGER Joseph. Jesús de Nazareth. Planeta. 2007.
- SOBRINO, Jon. Jesús en América Latina. UCA. El Salvador. 1982
- -----, Cristología desde América Latina. Publicaciones CRT. México. 1977.
- THEISSEN, G.- MERZ A. El Jesús histórico. Sígueme. Salamanca. 1999.
- TUNC Suzanne. También las mujeres seguían a Jesús. San Terrae. Santander. 1998

¹ Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. Maestría en Bioética de la Universidad Libre Internacional de las Américas. Profesional en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Estudios en Filosofía y Ciencias Religiosas en el Seminario Valmaría de Bogotá. Miembro del Apostolado Proyección Dynamis de Colombia. Profesor de Ciencias Bíblicas, Coordinador académico del Centro Fuego Nuevo en UNIMINUTO. Conferencista en empresas privadas y públicas. Email: manueltenjo@yahoo.com

C R I S T O L O G Í A

¿QUIÉN ERES TÚ, JESÚS?

Elaborado por Manuel Tenjo C².

1. INTRODUCCIÓN: LA JESUOLOGÍA Y EL OTRO JESÚS³



PREGUNTAS INICIALES: ¿Quién es Jesucristo? ¿De qué manera la misericordia es acción en Jesucristo? ¿Cuáles son las claves de interpretación del misterio pascual? ¿Cuáles son los elementos doctrinales fundamentales que parten de la experiencia de Jesucristo?

Hace ya algunos años, a la hora de ofrecer los contenidos del primer curso de cristología que dicté, seguíamos un manual de Jean Galot (1982) que empezaba diciendo: “La cristología es dinámica por el objeto de su estudio. Trata de conocer la persona y la obra de Cristo de manera tal que la persona no sea jamás separada de su obra” (p. 5). Y así comenzaba una ruta formativa que, con el tiempo, pasó a preferir, como guía para el camino, a Johann Auer (1989) que en sus dos tomos “Jesucristo, hijo de Dios e hijo de María” y “Jesucristo, salvador del mundo” ofrecía una rica panorámica.

Allí este profesor de Ratisbona decía: “cristología es –como indica la palabra– la ‘doctrina acerca de Cristo’. Y como ya queda dicho, Cristo no es objeto de un conocimiento meramente objetivo o simplemente histórico: la comprensión de Cristo supone a su vez en nosotros una recta comprensión de Dios, del mundo y de nosotros mismos, además de una apertura a una inteligencia siempre nueva y mayor, a la vez que a su nueva autodecisión y entrega de sí mismo” (p. 58).

- 1.1. **Jesús humano.** En estos renglones me deseo acercar a un libro publicado el año pasado y que se titula El Otro Jesús de L. D. Cascante (Antanacsis, un ensayo de unas ochenta páginas, muy ilustrado, con unas dos páginas de bibliografía) que, inicialmente, podríamos considerar cristológica, pues ella misma afirma que desea acercarse a Jesús, pero prescindiendo de ciertos datos y perspectivas que, al parecer del autor, no son suficientemente históricas. Así pues, más que al Hijo de Dios y al enviado a traer una noticia que gira en torno de la noción de reino, desea el texto que comentamos fijarse en su condición humana sin más, dejando de lado, entre otras cosas, la intención teológica de cada hagiógrafo.

Es bueno lograr acercarse a ese otro Jesús, eso es verdad. Los largos caminos andados por la aplicación de los métodos histórico-críticos en esta dirección han mostrado sus limitaciones a lo largo de muchos años de aplicación, aunque también sus bondades. Zimmermann es ya casi un clásico.

- 1.2. **Visión integral de Jesús.** El ya mencionado cristólogo jesuita Galot dice: “Si la investigación cristológica debe arrancar del hombre Jesús, sin embargo, no puede desconocer una perspectiva complementaria, que implica un punto de partida desde arriba y un movimiento descendente” (p. 36). Aplicaciones radicales de este método redescubierto por el movimiento bíblico que nació poco antes del concilio, directamente a la cristología,

² Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. Maestría en Bioética de la Universidad Libre Internacional de las Américas. Profesional en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Estudios en Filosofía y Ciencias Religiosas en el Seminario Valmaría de Bogotá. Miembro del Apostolado Proyección Dynamis de Colombia. Profesor de Ciencias Bíblicas, Coordinador académico del Centro Fuego Nuevo en UNIMINUTO. Conferencista en empresas privadas y públicas. Email: manueltenjo@yahoo.com

³ Dr. Mauricio Viquez L. - Actualizado el 24 de junio de 2012. http://www.nacion.com/foros/jesuologia-Jesus_0_1276672387.html

tiene sus riesgos y así lo ha hecho ver Rudolf Schnackenburg, como lo hace notar J. Ratzinger en el prólogo del primer tomo de “Jesús de Nazaret” (2007:9).

De cara a la metodología histórico crítica, Benedicto XVI, al dirigirse a los obispos de Suiza en 2006, hacia ver las siguientes limitaciones reales: “Al centrarse en conocer lo acontecido en el pasado deja el misterio de Dios en el pasado y lo incapacita para hablarnos en el presente; aborda la revelación como un acontecimiento meramente humano y descuida la unidad de la Biblia como Palabra que es de Dios. Consecuentemente, establece una separación metodológica entre historia y fe que desemboca en el aparcamiento de esta última”.

1.3. Tres posiciones extremas. Desde que los fuegos fueron abiertos en la ruta hacia afianzar la aplicación del método histórico-crítico, por las sospechas derivadas de los estudios de Raimarus en el siglo XVIII y continuados por Strauss, Bruno Bauer, Renan, von Harnack y Loisy en la época modernista, las interpretaciones acerca del Jesús de que hablan los evangelios han estado marcadas por tres posiciones extremas, en el criterio de Angelo Amato (2008), a saber: “El rechazo a priori de lo sobrenatural, la duda metódica sobre la validez testimonial de las fuentes neotestamentarias y el reconocimiento del solo mensaje moralista de Jesús” (XLIII Jornades de Questions Pastorals, el passat dia 7 de febrer al Seminari Conciliar de Barcelona).

Hoy se utiliza una perspectiva de trabajo exegético que hace ver que la comunidad cristiana no ha inventado, desfigurado o transfigurado a Jesús de Nazaret. Simplemente lo ha testimoniado y anunciado con coherencia, en clave pospascual con todo lo que ello implica en términos de reflexión y de elaboración.

Esta perspectiva parece imponerse como necesaria y la más equilibrada, sobre todo, luego de aquel 1953 cuando Käsemann rompió con Bultmann. A partir de entonces, escribe Rino Fisichella, se insiste “en la continuidad histórica y teológica entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe, con la introducción de una criteriología que permite establecer la historicidad interna de los textos” .

1.4. El Dios viviente. Lo que busca, entonces la cristología, como afirma Bruno Forte (2002), “es investigar en los “mysteria vitae Jesus” las dimensiones de lo humano, que en ellos se manifiestan y a través de los cuales pasa la revelación del Dios viviente, leyendo en la historia el “kerygma”, y en el “kerygma”, la historia; y captando, en plenitud, la fecunda circularidad atestiguada en el Nuevo Testamento entre el Jesús histórico y el Cristo pascual” (Th Xaveriana, 142 [2002], 344). La Revista PATH (v.2, 2003/2) de la Comisión Pontificia Teológica tiene un número muy iluminador a este respecto que vale la pena ver (puede ser on line incluso).

Una insistencia en radicalizar la metodología de la cristología que algunos llaman “desde abajo” y que el texto que comentamos denomina “sentido duro”, podría llevarnos, sin más, a lo que Ocariz, Mateo-Seco y Riestra (1991) llaman “jesuología” y que nos pone de frente a ese estudiar a “Jesús de la historia, más en concreto, el Jesús de la historia tal y como se manifestaba y era comprendido por sus discípulos antes de su resurrección” (p.36). La gran limitación estaría, para referirnos a unas expresiones de la Comisión Teológica Internacional, en que “una investigación cristológica que pretendiera limitarse al solo Jesús de la historia, sería incompatible con la esencia y la estructura del Nuevo Testamento, incluso antes de ser objeto de rechazo por parte de una autoridad religiosa magisterial” (Cuestiones selectas de cristología, 1979:227).

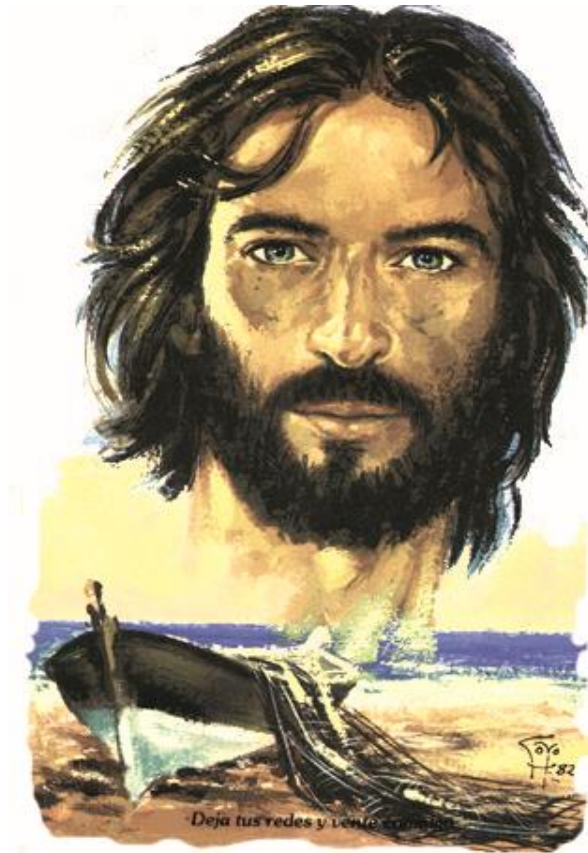


1.5. Continuidad. En clave cristológica, cualquier interés particular y, muy válido de paso, por la historia de Jesús o, si se desea, el Jesús prepascual, es útil en cuanto primer criterio de

validez cristológica, un núcleo fundamental. El Cristo que anuncia el kérigma es un segundo núcleo esencial con una relevancia excepcional histórico-salvífica en el tiempo del Espíritu y de la Iglesia. Y entre ambos, continuidad.

Concluyo con una larga expresión de John Meier que aparece parafraseada en un número de *Selecciones de Teología* (n.123, v.31): "¿Cuál es, por tanto, la utilidad del "Jesús histórico"? No tiene ninguna, si lo que se busca es sólo el objeto directo de la fe: Jesucristo crucificado y resucitado. El Señor es accesible a todos los creyentes, hayan o no estudiado historia o teología. Pero la investigación sobre el 'Jesús histórico' puede ser de verdadera utilidad, si la dirige la fe que intenta comprender".

Finalmente y como palabra última, me parece que la obra de don Luis Diego anima a ir más allá de la ingenuidad, pero anda más cerca de una jesusología que de una cristología en sentido estricto.



2. JESÚS HISTÓRICO

¿Quién fue Jesús de Nazaret y qué sabemos hoy de él? Aquí vamos a dar un pequeño resumen de lo que tiene más posibilidades de historicidad, y si quieres profundizar más, te remitimos a la bibliografía que te ofrecemos. Las fuentes utilizadas en estos estudios son los evangelios canónicos, las escasas fuentes judías (Flavio Josefo, Tácito...), los manuscritos del Qumran, los Agrapha (dichos no escritos de Jesús) así como los evangelios apócrifos. Todos estos estudios se basan en diversos criterios de historicidad, sobre todo primarios (de dificultad, discontinuidad, testimonio múltiple, coherencia, rechazo y ejecución) aunque también secundarios (huellas del arameo, ambiente y costumbres palestinas, viveza narrativa...).⁴

2.1 DATOS BIOGRÁFICOS

- **Nombre:** Jesús -Yeshúa (nombre común en la época)- de Nazaret
- **Lugar de nacimiento:** Nazaret (Galilea) o Belén: símbolo teológico que quiere resaltar la ascendencia de David
- **Fecha:** (probablemente entre el 6 y el 4 a.C.) durante el reinado de Augusto (37 a.C. a 14 d.C.), en vida de Herodes el Grande.
- **Padres:** José y María
- **Hermanos/as:** Santiago, José, Judas, Simón.... y también hermanas (se discute si fueron hermanos de sangre, medio hermanos, primos o parientes, hermanos en la fe ¿?)
- **Lenguas:** arameo (materna) y hebreo (sinagoga), quizás algo de griego (hablado por comerciantes) y, menos probable, latín (hablado por funcionarios romanos)
- **Estado civil:** soltero, elegido voluntariamente. (En su época se consideraba al matrimonio como una bendición de Dios, por lo que todos se casaban, excepto los esenios)
- **Religión:** judía (un judío marginal). Laico, no sacerdote

2.2 PROFESION Y VIDA LABORAL

- **Formación:** sabe leer (lee la Sagrada Escritura), quizás escriba. Probablemente aprendió en la familia y en la sinagoga de Nazaret. En la época solo leían y escribían los escribas (élite intelectual)
- **Trabajo:** quizás carpintero-albañil (puertas, ventanas, muebles domésticos...), manejo de herramientas... Miembro de una sociedad rural, de vida modesta, como el 90% de la población.

2.3 MARCO GEOGRÁFICO

Jesús vivió y estuvo en varias aldeas y únicamente en una ciudad grande, Jerusalén (parece que no le gustaban las ciudades grandes)

- **Jerusalén:** Capital de unos 200.000 habitantes (más unos 100.000 en época de peregrinación), de religión judía, que ocupaba una superficie de 100 hectáreas, que constituía el centro de la vida política y religiosa. Se han encontrado muchos restos arqueológicos y disponía de muchos edificios nobles (templo, palacio de Herodes, Torre Antonia, Palacio de los Macabeos, teatro, estadio...).



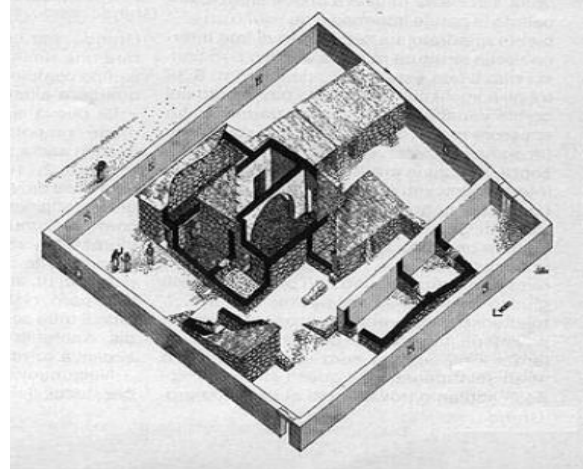
⁴ <http://ccparagon.pangea.org/quehacemos/jesushistorico.htm> capturado el 31 de julio de 2013

- **Nazaret:** Núcleo rural en el que vivieron hasta 2000 personas; ocupaba unas 2 hectáreas, y estaba a unos 5 Km de Sefóris. Se han encontrado restos de silos, bodegas, despensas, lagares, prensas de aceite, molinos de mano... pero no de sinagogas. En su hábitat también quedan restos de cuevas naturales, ampliadas con salidizos.
- **Séforis:** Ciudad -urbe, residencia de la aristocracia, de unos 50.000 habitantes, la mayoría judíos, que dista unos 40 km del lago. Se han encontrado restos del teatro. Esta ciudad fue destruida en el 4 a.C. y posteriormente reconstruida, por lo que quizás Jesús de Nazaret fuese a trabajar allí.

- **Cafarnaúm:** Pueblo de entre 2000 y 10.000 habitantes, que ocupaba unas 6 hectáreas, y se encontraba a unos 5 km del río Jordán, junto al lago. Frontera entre Galilea y el territorio de Filipo, por lo que tenía aduana y recaudadores de impuestos (publicanos), además de guarnición militar (centuria a mando de un centurión).

Se han encontrado restos de dos sinagogas, una primitiva, del siglo I, de unos 23 x 17,3 m, con piedras de basalto, dos pisos, y tres naves con filas de columnas, y otra nueva, del siglo IV, del mismo tamaño, construida en piedra caliza.

También se han encontrado restos de casas, especialmente de una, a la que se ha denominado Insula Sacra, que se cree perteneció a la familia de Pedro, y que era la que ocupaba Jesús cuando vivía allí. Posteriormente, se le construyó encima una iglesia.



- **Betania:** En este núcleo rural vivían Lázaro, Marta y María, los grandes amigos de Jesús, a donde acudió a buscar consuelo sobre todos los últimos días de su vida. Se encontraba a unos 3 km de Jerusalén. Se han hallado restos de lo que pudo ser la tumba de Lázaro. La iglesia actual está construida encima de su casa.
- **Los caminos:** La gente adinerada viajaba en carro, a caballo, en litera, etc., aunque lo normal era desplazarse andando en caravanas (control de bandidos, alimañas...), por las calzadas (5 mt de ancho, enlosadas con piedras, con puentes, señalizadas con miliarios...) y las sendas (sin empedrar y sin puentes).
- **El lago:** Dimensión aproximada de 21 por 12 km por unos 48 mt de profundidad. En él se han encontrado restos arqueológicos como útiles de pesca (barcos de remo y vela, sellos de pescadores, cañas, redes, plomos, agujas para reparar redes, áncoras...), factorías de conservas (pescado salado), 16 puertos (Magdala, Genesaret, Cafarnaún, Betsaida...), una posible fábrica de Barcos en Magdala, etc. El lago era una gran fuente de riqueza, tanto por la pesca como por las industrias relacionadas con ella, así como una vía de transporte, comercial y militar.



2.4 MARCO RELIGIOSO

- **El Templo:** Era un lugar sagrado, el único para adorar a Dios. En él se realizaba la ofrenda de sacrificios, postraciones, procesiones, etc. El primero construido, denominado del

rey Salomón, se destruyó aproximadamente en el 586 a.C., durante el saqueo babilónico, y fue restaurado en el 525 a.C.; entre el 187 y el 175 a.C. fue profanado por el imperio Seleúcida griego y posteriormente por los romanos. Nuevamente fue reconstruido por Herodes el Grande hacia el 20 a.C. y definitivamente fue destruido en el año 70 d.C. durante la rebelión judía.

Se accedía a él a través de la Puerta Hermosa, entrando al atrio de las mujeres, después al atrio de Israel o de los gentiles, después al atrio de los sacerdotes y por último a la zona ocupada por el Sanedrín (contenía el altar de oro del incienso y la mesa de oro, en la que se colocaban 12 panes cada sábado) y al Sancta Sanctorum (contenía el ara de la alianza con las tablas de los diez mandamientos). El altar se destinaba al sacrificio de animales como ofrenda de fuego. Del edificio, lo único que ha quedado en pie es el Muro de las Lamentaciones

Del templo vivían aproximadamente 20.000 personas (sacerdotes y levitas), divididos en 24 grupos, que lo atendían por turnos. Estas personas podían realizar otros trabajos, excepto los del campesinado. También patrullaban por la ciudad. Los sacerdotes eran los que podían interpretar La Torá, ofrecer sacrificios asistidos por levitas y clérigos, y controlaban el cumplimiento de la Ley y las escuelas judías.

Al templo se pagaba un tributo anual y los impuestos de los diezmos. A su vez, el templo pagaba tributos al emperador romano. Se peregrinaba en las fiestas anuales, y se cree que iban unas 100.000 personas.

- **La sinagoga:** Este edificio era un lugar de oración y culto (no de adoración, que era exclusivo del templo), pero también se utilizaba como lugar de reunión, asambleas, comidas... Se leía La Torá, se comentaba y se instruía a la gente, se recitaban oraciones y se finalizaba con una bendición.

En general eran construcciones de una o tres naves, separadas por columnas, y bancos corridos, en las que había un lugar elevado para conservar La Torá.



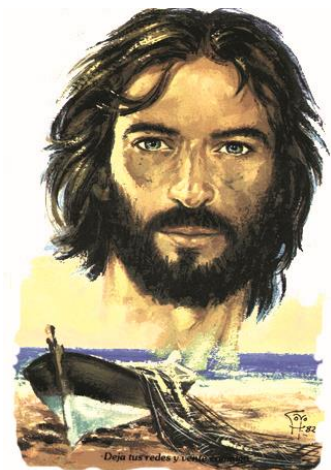
2.5 ¿QUÉ HIZO, CÓMO Y CON QUIÉNES VIVIÓ?

Jesús tuvo **amigos**, como todo ser humano, y vivió con ellos en sus casas. Cuando estaba en Cafarnaúm habitaba la casa de la familia de Pedro, en la que ocupaba siempre la misma habitación. Tras su muerte, en ella se han ido construyendo sucesivas iglesias y basílicas. También cuando iba a Betania acudía a casa de Lázaro, Marta y María.

Se relacionó con sus **apóstoles y discípulos**, que le seguían a todas partes y vivían de forma itinerante, con mucha **gente corriente**, especialmente los marginados (mujeres, ancianos y ancianas, niños y niñas, pobres, enfermos... todos los excluidos de aquella sociedad), con algunos **ricos** (Zaqueo...), con **adversarios** (fariseos, saduceos, sacerdotes del templo...), con su **familia** y también con la **autoridad** al final de sus días.

Tras su bautismo en el río Jordán por Juan el Bautista, hecho que significó un cambio profundo en su vida, comenzó su vida pública, predicando la llegada del Reino y haciendo curaciones, con la autoridad que le venía de esa relación tan íntima y especial con el Padre, a quién llamó familiarmente Abba.

- Predicó el Reino o Reinado de Dios como buena noticia para los excluidos y lo mostró con sus palabras y su forma de vida
- Relató a través de parábolas los valores del Reino (contravalores en aquella sociedad y también en la nuestra)
- Se retiró frecuentemente a orar, en silencio, algunas veces acompañado por sus amigos más íntimos
- Realizó sanaciones y devolvió la dignidad a los enfermos



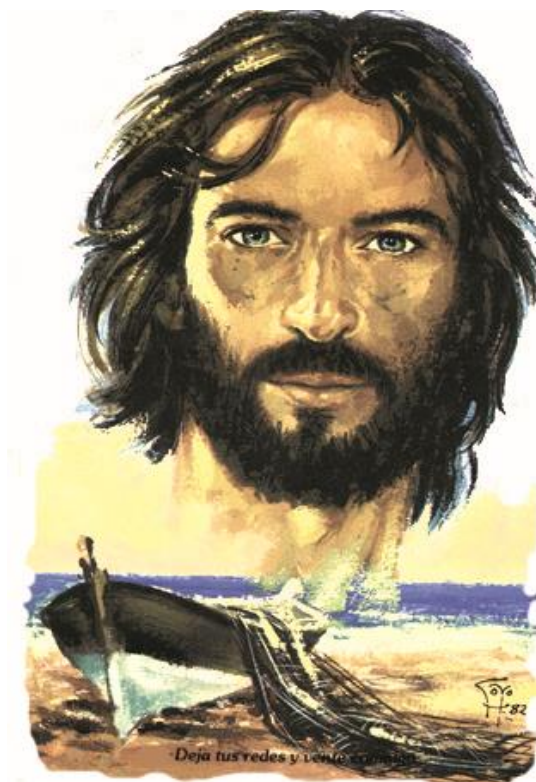
- Hizo milagros movido por la misericordia de Dios
- Expulsó demonios
- Comió muchas veces con gente de "mala reputación" (publicanos, pecadores, mujeres impuras...)
- Expulsó a los mercaderes del Templo
- Superó la Ley de Moisés porque el hombre estaba por encima de ella: curaba en sábado, no ayunaba, no ofrecía sacrificios en el Templo...

2.6 ¿CÓMO Y POR QUÉ MURIÓ?

Jesús murió crucificado en Jerusalén, en un patíbulo romano, tras un juicio romano y una sentencia romana en la que también participaron las autoridades judías (sacerdotes).
¿Por qué lo mataron? Por su forma de vida, por lo que hizo y dijo.

2.7 BIBLIOGRAFÍA

- R. Aguirre. *Aproximación actual al Jesús de la historia*. Cuadernos de Teología Deusto nº 5 (en <http://www.servicioskoinonia.org>)
- S. Guijarro Oporto. Curso: *El Jesús histórico* (<http://jesus.upsa.es>)
- E. P. Sanders. *La figura histórica de Jesús*. Ed Verbo Divino
- A. Nolan. *Jesús antes del cristianismo*. (en <http://www.servicioskoinonia.org>)
- J. P. Meiner. *Un judío marginal*. Tomos I, II y III. Ed. Verbo Divino



3. LA PREDICACIÓN DE JESÚS: EL REINO DE DIOS⁵

3.1. TERMINOLOGÍA

El tema central de la predicación de Jesús es la soberanía real de Dios; en esta concepción del Reino de Dios sintetizan los sinópticos el contenido de sus evangelios: "*Convertíos y creed en el evangelio, pues el Reino de Dios está cerca*" (Mc 1,15); también "... *predicar el evangelio del Reino*" (Mt 4,23; 9,35); o bien "...*el evangelio del Reino*" (Lc 4,43; 8,1).

La importancia del Reino de Dios, o Reino de los Cielos (Mt), se manifiesta también en la frecuencia con la que aparece en labios de Jesús: 13 veces en Marcos, 27 veces en Mateo, 12 veces en Lucas, 2 veces en Juan, 9 veces en las partes comunes de Mateo y Lucas, 10 veces en el Corpus Paulino, 8 veces en los Hechos, 1 vez en la Carta a los Hebreos, 1 vez en la Carta de Santiago y 2 veces en el Apocalipsis. Además de que aparece cerca de 100 veces (casi el 2% de la totalidad de las palabras del Nuevo Testamento), la expresión Reino de Dios o Reino de los Cielos se encuentra en diferentes contextos: en numerosas parábolas que hablan del Reino (el sembrador, el grano de mostaza, etc.), en palabras apocalípticas (Mc 9,47; Lc 17,20), en palabras acerca de la entrada al Reino (Lc 13,24) o sobre la cercanía del Reino (Mc 11,15), en palabras de discusión sobre quién pertenece al Reino (Mt 5,3), en palabras de exhortación (Mt 6,33; Mc 10,14s), en palabras de misión (Mt 10,7) o en palabras acerca del misterio del Reino (Mc 4,11).

El Reino de Dios y el Reino de los Cielos significan lo mismo, porque hablar del Reino de los Cielos no es más que una circunlocución para evitar pronunciar el nombre de Dios, tan respetuosamente mantenido oculto por los judíos, y de los cuatro evangelistas el que con mayor frecuencia escribe sobre el Reino de los Cielos es Mateo. Los modernos estudiosos de la Cristología concuerdan en la importancia capital dada al Reino de Dios en la predicación de Jesús; estos son algunos comentarios que están en obras que se han escrito sobre la materia⁶.

3.2. SIGNIFICADO DEL REINO DE DIOS EN LA PREDICACIÓN DE JESÚS

Jesús no explicó nunca el significado del Reino de Dios, él supuso todo el tiempo que sus oyentes ya tenían una previa comprensión de su significado. A continuación veremos lo que esto representa.

- Significado fundamental: El señorío de Dios.

Ya en Sal 103,19 y 145,10, así como en Is 52,7 se habla del señorío de Dios sobre el mundo, y este era el significado principal de la esperanza sobre todo en el judaísmo tardío; sin embargo la señoría de Dios está oculta para el mundo, pues son la tribulación, el pecado y la muerte los que ostentan el poder. Estas eran las convicciones del pueblo judío cuando Jesús comenzó a predicar la llegada del Reino de Dios.

Al vencer en forma definitiva a las fuerzas satánicas, Jesús instauró el Reino de Dios en el mundo; sin embargo, a diferencia de lo que hicieron los profetas judíos, no dijo palabra alguna sobre la restauración del reino de David con su gloria y su poder, ni tampoco hizo mención alguna al rey mesiánico que habría de destruir a sus enemigos (Sal 17,21s; 17,30s).

⁵ Se recomienda consultar las siguientes obras: C.H. Dodd: Las Parábolas del Reino, New York 1961. J. Jeremías: La Aurora del Reino de Dios, Salamanca 1980, Vol. I. R. Schnackenburg: Reino y Reinado de Dios, Madrid 1970.

⁶ "El Reino de Dios está cerca! Este es el centro del mensaje de Jesús" (G. Bornkam, Jesús de Nazaret, p. 68); "La basileia, como tema central de la predicación pública de Jesús" (J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, p. 119); "El mensaje central de Jesús es el Reino de Dios" (E. Schillebeeckx, Jesús, la Historia de un viviente, p. 138); "El centro y el contexto de la predicación y vida pública de Jesús fue el inminente Reino de Dios" (W. Kasper, Jesús, el Cristo, p. 91); "El mensaje del Reino es el núcleo de la predicación de Jesús" (R. Schnackenburg, Reino y Reinado de Dios, p. 67).

Así como el Reino de Jesús es distinto de las expectativas nacionalistas y mesiánicas judías del Reino de Dios, también difiere de su expectativa cósmico-apocalíptica; de hecho, y en contraposición con las imágenes apocalípticas descritas con mucha fantasía y con la intención de responder a la antigua pregunta ¿hasta cuándo, Señor? (Sal 17,21s; Dan 9,19), la predicación de Jesús se caracteriza por su evidente sobriedad: No le ha sido concedido a ningún hombre saber el día ni la hora, *"Por eso debéis vigilar, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del Hombre"* (Mt 24,44).

En la predicación de Jesús el Reino de Dios significa el dominio de Dios sobre las potencias del mal. En Lucas 10,18 dice Jesús *"Yo vi caer a Satanás del cielo como un rayo..."*. Jesús habla en este versículo como un vidente apocalíptico que contempla la caída de las fuerzas demoníacas, pero la diferencia de Jesús con los antiguos videntes está en que la victoria de Dios sobre Satanás acontece en sus palabras y en sus hechos: *"Si es por obra de Dios que yo expulso a los demonios, entonces es que ha llegado el Reino de Dios a vosotros"* (Lc 11,20). Jesús realmente vence a las potencias malignas haciendo que se cumpla la profecía de Isaías 35,5: *"Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos y los oídos de los sordos se abrirán"*; entonces el cojo saltará como el ciervo y cantará la lengua del mudo, porque aguas serán cavadas en el desierto y torrentes en la soledad (Cf. Mt 11,5).



El Reino predicado por Jesús se hace realidad al vencer no solamente a las potencias demoníacas, sino también a las enfermedades y a los males físicos. Por otro lado, el Reino de Dios predicado por Jesús es para todos los hombres, y no como en el judaísmo de su tiempo, que se esperaba fuera sólo para algunos privilegiados. El Reino de Jesús es universal, mientras que el del judaísmo de su tiempo era fuertemente sectario; dentro de la comunidad esenia se dividía, por ejemplo, a los hombres en "hijos de la luz" e "hijos de las tinieblas", y estos últimos eran todos los paganos y los mismos judíos que no formaban parte de su comunidad, llámense fariseos (= segregados), zelotas (= celosos de la Ley), etc. Tampoco los enfermos e incapacitados podían ser hijos de la luz; en el escrito damasceno de Qumrán puede leerse que los paralíticos, cojos, ciegos y mudos no pueden ser esenios, y por lo tanto no pueden pertenecer a la comunidad de los que se van a salvar. Jesús en cambio predicó un Reino que está al alcance de todos, incluso de aquellos marginados por los otros grupos religiosos del judaísmo; prueba de ello son la parábola del banquete de Lc 14,1s; las palabras de Jesús en la sinagoga, Lc 4,17s; su declaración de que vino por los enfermos en Mc 2,17; el hecho de que coma con publicanos y pecadores, de Mt 9,11; etc.

- Significado teológico del Reino de Dios.

En la tradición judía la venida del Reino de Dios implicaba la venida de Dios en persona, y esa es la idea que expresó el pueblo judío con su fe en la creación, ya que con ella atestigua que Dios es Señor de la realidad. Este Dios que todo lo ha creado y que todo lo sostiene es para el judaísmo totalmente trascendente, y se le considera accesible sólo a través de la Ley; el Dios de Jesús, en cambio, es del todo cercano a nosotros, tanto que cuida la hierba del campo (Mt 6,30) y que nutre a los pájaros del cielo (Mt 10,31). La cercanía del Dios de Jesús se percibe sobre todo en la forma como el propio Jesús habla de su Padre, así como en la manera en que dialoga con él (consultar la expresión *Abba* en las páginas anteriores).

Ya el judaísmo consideraba a Dios como Padre, pero Jesús no solamente lo calificó así, sino que lo trató con una gran familiaridad .como ya hemos visto., familiaridad que por lo demás sonaba irreverente para los judíos. Sin embargo cuando Jesús empleaba el nombre de *Abba* estaba expresando un nuevo modo de entender a Dios, entendiéndolo como el Dios que está cercano al

hombre en el amor; así el amor paterno de Dios se vuelve hacia aquellos que estaban perdidos, incluso el amor de Dios da nueva vida a lo que estaba muerto.

- Significado escatológico del Reino de Dios.

A cerca del tiempo en el cual se va a hacer realidad el Reino de Dios predicado por Jesús, encontramos en el Nuevo Testamento dos series de textos; una serie presenta al Reino de Dios como algo actual, y la otra como algo que va a darse en el futuro. Enunciados que muestran la irrupción del Reino de Dios como algo presente se encuentran en Mt 10,7; 11,12; 16,19; Mc 1,15; 13,30; Lc 10,9; 16,21; 17,20.21. Enunciados en los que el Reino de Dios se espera para el futuro, son Mt 5,20; 8,11.12; 26,29; Mc 9,1; 20,25; Lc 13,18.

Son inaceptables las interpretaciones que subrayan solamente los enunciados futuristas, como lo hacen los autores de la llamada Escatología Consecuente: J. Weiss, A. Schweitzer y M. Werner, pues si así hubiera sido la intención de Jesús no se habría proclamado al Reino de Dios como algo presente. Por la misma razón es inaceptable la interpretación que subraya solamente los enunciados del presente, como lo hacen los autores de la llamada Escatología Realizada, como C.H. Dodd. Finalmente, tampoco puede aceptarse la interpretación que atribuye los enunciados del presente a Jesús y los del futuro a la primitiva comunidad cristiana. Estas tres interpretaciones son inaceptables porque no toman en cuenta la totalidad de los textos, sino solamente una parte de ellos. La única explicación válida será aquella que tome en cuenta ambos tipos de textos, como lo hace la Escatología de Tensión de W.G. Kummel, la Escatología en Desarrollo de J. Jeremías, o la Escatología Histórico-Salvífica de O. Cullmann; en ellas el Reino de Dios se ha iniciado con Jesús, pero alcanzará su plenitud en el futuro.

- Conclusión.

El Reino de Dios es exclusivamente obra de Dios; no puede merecerse por un buen comportamiento ético-religioso, no puede tampoco ser producto de una lucha de tipo político, ni ser fruto de nuestra especulación. Nosotros no podemos planificarlo, organizarlo, producirlo ni construirlo; el Reino de Dios nos es donado (Mt 21,43), ha sido preparado para nosotros (Lc 22,29); al hombre se le exige, sin embargo, que se convierta y crea (Mc 1,15).

Conversión es abrirse a Dios, confesando la impotencia humana al reconocer que no podemos alcanzar por nuestras propias fuerzas la salvación; haciendo esto, el hombre al no esperar nada de sí mismo lo espera todo de Dios, para quien nada es imposible. Cuando el hombre deja este espacio a la intervención divina, Dios hace que todo sea posible para el que cree. De esta manera vemos que es solamente Dios quien construye su Reino, pero necesita del hombre para actuar, necesita de su conversión, de su apertura, de su aceptación. Dios construye su Reino con aquellos que lo aceptan como su Señor, con aquellos que reconocen el dominio de Dios sobre su propia vida.



4. LOS PELIGROS DEL PROYECTO DE JESÚS: LAS TENTACIONES

4.1. INTRODUCCIÓN.

El relato de las tentaciones de Jesús en el desierto se encuentra en los tres evangelios sinópticos: Mt 4,1-11; Mc 1,12-13 y Lc 4,1-13. El evangelio de Marcos solamente dice que Jesús fue tentado en el desierto por Satanás, sin especificar el contenido de la tentación; en cambio Mateo y Lucas describen tres tentaciones, siendo las mismas en uno y otro evangelio pero en distinto orden: la segunda tentación en Mateo es la tercera en Lucas, y la tercera de Mateo es la segunda de Lucas. De las tres versiones, la de Marcos es la más antigua.

En los evangelios de Mateo y Lucas el diálogo de Jesús con Satanás transcurre en tres lugares distintos: la primera tentación ocurre en el desierto, la segunda en la parte más alta del Templo y la tercera en lo alto de una montaña.

4.2. EL RELATO DE MARCOS.

"A continuación, el Espíritu le impulsó al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían".

El desierto tiene en la Biblia un sentido mesiánico, ya que según el profeta Isaías del desierto vendrá el Mesías (40,3). El número cuarenta indica un tiempo pleno: 40 años era el promedio de vida de una persona; 40 días duró el diluvio (Gn 7,4); 40 años estuvo Israel deambulando por el desierto (Sal 95,10); 40 días y 40 noches ayunó Moisés (Ex 34,28); 40 días y 40 noches caminó Elías para llegar al monte Horeb (I Re 19,8), etc.

La frase *"entre los animales del campo"* es un motivo teológico que vincula la experiencia de Jesús con el Paraíso, pues así era como vivía Adán allí (Gn 2,19); también en los últimos tiempos habrá de restaurarse la paz entre el hombre y los animales (Cf Is 11,6-9): *"Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, y el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y el oso pacerán juntos, juntas se acostarán sus crías; el león, como los bueyes, comerá paja"*. También la frase *"los ángeles le servirán"* tiene antecedentes en un Midrash del Génesis, donde se explica que Adán era alimentado por los ángeles. El que Jesús haya sido alimentado por ángeles significa que se ha restaurado la comunión entre Dios y el hombre.

4.3. LAS TENTACIONES EN MATEO Y LUCAS.

En Mateo 4,3 dice: *"se acercó el tentador y le dijo a Jesús: si eres Hijo de Dios, dí..."*. En el bautismo Jesús había sido llamado por la voz del cielo *"Mi Hijo, en quien me complazco"*, frase que como vimos está tomada de los cantos del Siervo de Yahveh; ahora el tentador intenta desviar a Jesús de su misión de Siervo proponiéndole otras formas de mesianismo muy distantes de la que es propia del Siervo.

Primera tentación: *"Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan"*.

El pan es símbolo de vida en el Antiguo Testamento. Al hacer esta sugerencia, Satanás propone a Jesús una ley del Antiguo Testamento según la cual Dios premia al justo y castiga al impío, y el premio consiste en bienes temporales, los cuales en el Reino venidero se tendrán en abundancia, pues según el Salmo 72 *"Habrá en la tierra abundancia de trigo, en la cima de los montes ondeará como en el Líbano al despertar sus frutos y sus flores, como la hierba de la tierra"*. Satanás propone, a manera de prueba, un mesianismo material que nada tiene que ver con la misión de Jesús.

Segunda tentación: *"Si eres Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: a sus ángeles te encomendará, y te llevarán sus manos, para que no tropiece tu pie con piedra alguna".*

Los signos y prodigios son parte del mesianismo judío, basta leer Eclo 36,5 para notarlo: *"Renueva las señales, repite las maravillas, glorifica tu mano y tu brazo derecho..."*, o también el pasaje de Ex 17,1-7 cuando Israel moría de sed en el desierto y pedía a Moisés que mostrara el poder de Dios haciendo un milagro. En esta tentación Satanás quiere que Jesús haga lo mismo; si Dios dijo *"este es mi Hijo Amado"*, que demuestre Jesús que lo es con un milagro. Si de verdad es Dios, que lo compruebe.

Tercera tentación: *"Todavía le lleva consigo el Diablo a un monte muy alto, le muestra todos los reinos de la tierra y su gloria, y le dice: todo esto te daré si te postras ante mí y me adoras".*

La posesión de la tierra se convirtió en una promesa para el pueblo escogido, y Jerusalén sería la ciudad a la que se someterían todos los pueblos de la tierra (Is 60; Zac 4); pero el mesianismo del Siervo implica un Reino de servicio y no de poder. Satanás le propone aquí a Jesús invertir los papeles: que se convierta en un Mesías de poder, en un líder político.



4.4. HISTORICIDAD.

Aunque en el judaísmo sí existía la idea de un mesianismo político, no lo hubo entre la comunidad cristiana primitiva; de aquí se deduce la garantía de que Jesús fue auténticamente tentado por Satanás en el desierto, y que el mismo Jesús informó a sus discípulos de esta prueba porque sabía que ellos también iban a encontrarse en una situación semejante.

4.5. MENSAJE.

La palabra griega con que en el Evangelio se nombra a las tentaciones es **peirasmós**, la cual no tiene tanto el sentido de relación con el pecado como el de prueba en relación con la misión. Las tentaciones van en la línea directa de proponer un mesianismo triunfalista como alternativa del mesianismo propio del Siervo de Yahveh que Jesús ha aceptado en el Bautismo.

Jesús, siendo el Siervo de Yahveh, no puede pedir a Dios el tipo de señales que Satanás le propone, pues sería desconfiar de él pedirle otra seguridad que la pura y llana fe en su palabra.

5. RASGOS FUNDAMENTALES DE LA ACTUACIÓN DE JESÚS

La lectura atenta de los Evangelios nos permite recoger los rasgos fundamentales de Jesús de Nazaret y tomar conciencia de la imagen que tenían de su personalidad los primeros creyentes.



1. Jesús, hombre libre

La libertad sorprendente de Jesús es el dato primero y mejor confirmado tanto por la oposición de sus adversarios como por la admiración del pueblo y la adhesión de sus seguidores. Jesús se impone como un hombre libre frente a todo y frente a todos los que puedan obstaculizar su misión.

Jesús es un hombre libre frente a sus familiares que tratan de apartarle de su vida peregrinante de anuncio de una Buena Noticia (Mc 3,21. 31-35).

Jesús se mantiene libre frente al círculo de sus amigos que quieren dictarle cómo debe ser su conducta, en contra de la voluntad última del Padre (Mc 8, 31-33).

Jesús, salido de los ambientes rurales de Galilea, se atreve a enfrentarse y criticar libremente a los escribas, especialistas de la Ley, las clases cultas de la sociedad judía (Mt 23).

Jesús manifiesta una libertad total frente a la presión social ejercida por las clases dominantes y, de manera especial, por los grupos fariseos que retienen indebidamente el poder de interpretar la Ley.

Jesús es libre frente al poder político de las autoridades romanas sin entrar en cálculos políticos y juegos diplomáticos (Lc 13, 31-32; Mt 20, 25-28). De la misma manera, se enfrenta con entera libertad a los dirigentes religiosos del Sanedrín judío (Mc 14, 53-60).

Jesús no se deja arrastrar tampoco por la estrategia de las fuerzas de resistencia a los ocupantes romanos (Mc 4, 26-29; Jn 6, 15) defraudando así ilusiones de muchos que esperaban un reino judío mesiánico dominador del mundo entero.

Jesús no se deja esclavizar por “las tradiciones de los antiguos” que alejaban a los judíos de la verdadera voluntad de Dios (Mc 7, 1-12). Tampoco se ata a las últimas corrientes rabínicas que circulan en la sociedad judía (Mt 19, 1-9).

Jesús se manifiesta libre frente a ritos, prescripciones y leyes litúrgicas que quedan vacías de sentido si se olvida que deben estar al servicio del hombre (Mc 3, 1-6; 2, 23-28) y orientadas hacia un Dios que “quiere amor y no sacrificios” (Mt 12, 1-8).

Esta libertad total de Jesús tanto en su palabra como en su actuación, irrita a los defensores del sistema legal judío que desean asegurar su interpretación de la Torah, despierta las esperanzas del pueblo que comienza a descubrir un sentido nuevo a la vida y logra la adhesión de algunos seguidores. ¿Dónde está el origen y la explicación de esta libertad de Jesús?

2. Obediencia radical al Padre

Jesús es totalmente libre porque vive entregado enteramente a cumplir la voluntad de un Dios al que él llama “Padre”. Hay una constante clara en la vida de Jesús de Nazaret: su fe total en el Padre, su obediencia radical al Padre. Lo que alimenta su vida y da sentido a toda su actuación es hacer la voluntad del Padre (Jn 4,34).

Más concretamente, Jesús se descubre a sí mismo como llamado por el Padre a anunciar una Buena Noticia a las gentes: “Dios está cerca del hombre”. El objetivo último de toda su vida es arrastrar a los hombres hacia una gran esperanza que le anima a él mismo desde dentro: hay salvación para el hombre. Hay futuro. Dios mismo quiere intervenir en la historia humana, adueñarse de la vida del hombre y hacer posible nuestra verdadera liberación. “Llega ya el Reinado de Dios”.

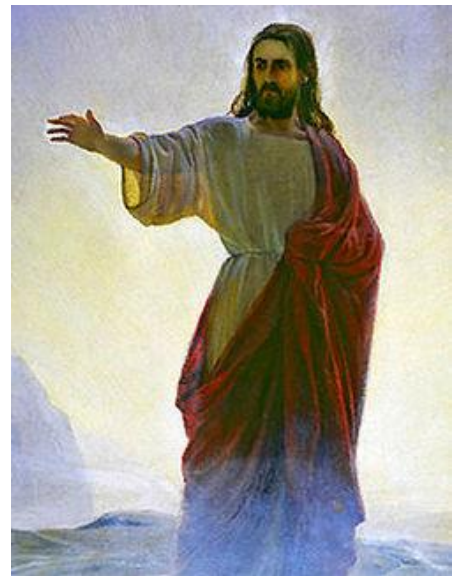
Toda la vida de Jesús está orientada a anunciar a los hombres esta Buena Noticia, la mejor que los hombres podían escuchar (Lc 4. 18-19). Porque el Dios que viene a reinar en la vida del hombre no es un tirano, un dictador, un señor vengativo o caprichoso, que busca su propio interés. Es un Dios liberador, que busca la recuperación de todo hombre perdido (Lc 15, 4-7). Un Dios que sabe preocuparse de los últimos (Mt 20, 1-16), un Padre que sabe acoger y perdonar (Lc 15, 11-32), un Señor que llama a una gran fiesta a todos los hombres por muy pobres, desgraciados y perdidos que se encuentren (Mt 22, 1-14).

Marcos recoge bien esta misión a la que dedicó Jesús toda su vida: “Anunciaba la Buena Noticia de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reinado de Dios está cerca; cambiad de mentalidad y creed en esta Buena Noticia” (Mc 1,15).

3. Un hombre para los demás

Jesús es un hombre libre para amar. Un hombre que da siempre la última palabra al amor. Para Jesús ya no es la Ley la que debe determinar cómo debemos comportarnos en cada situación. Es el hombre necesitado el verdadero criterio de actuación. Y toda nuestra vida tiene sentido en la medida en que servimos al hombre necesitado (Lc 10, 29-37).

Así ha vivido Jesús “no para ser servido, sino para servir” (Mc 10, 45). Toda su vida es “desvivirse” por los demás. No encontramos nunca a Jesús actuando egoístamente en busca de su propio interés. No se preocupa de su propia fama (Mt 9, 10-13; 11,19). No busca dinero ni seguridad alguna (Mt 8, 20; Lc 16, 13). No pretende ningún poder (Jn 6, 15). No vive para una esposa suya ni un hogar propio. Es un hombre libre para los demás, un “hombre-para-otros”.



Su preocupación es el hombre necesitado. Lo que impulsa toda su vida es el amor apasionado a los hombres a los que considera hermanos. Un amor amplio, universal (Lc 10, 29-37). Un amor sincero, servicial (Lc 22,27). Un amor que se traduce en perdón a sus ejecutores (Lc 23, 34; Mt 55,44).

4. Cercanía a los necesitados

Jesús no es neutral ante las necesidades e injusticias que encuentra junto a los pobres, los marginados, los desprestigiados, los enfermos, los ignorantes, los abandonados. Siempre está de parte de los que más ayuda necesitan para ser hombres libres.

Jesús se mueve en círculos de mala reputación, rodeado de gente sospechosa, publicanos, ladrones, prostitutas – personas despreciadas por las clases más selectas de la sociedad judía (Lc 7, 36-50).

Jesús se acerca con sencillez a los pequeños, los incultos, los que no pueden cumplir la Ley porque ni siquiera la conocen, hombres despreciados por los cultos de Israel (Jn 9, 34).

Jesús acoge a los débiles, a los niños (Mc 10,13-16), a las mujeres marginadas por la sociedad judía (Lc 8, 2-3; 10, 38-42; 13,10-17).

Jesús se acerca a los enfermos, los leprosos, los enajenados, los impuros, hombres sin posibilidades en la vida, considerados pecadores a los ojos de todo judío (Mc 1, 23-28; 1, 40-45; 5, 25-34).

Jesús defiende a los samaritanos considerados como pueblo extraño e impuro (Lc 9, 51-55; 10, 29-37).

Jesús se preocupa del pueblo humilde, la masa, las gentes desorientadas de Israel (Mc 6, 34; Mt 9, 36), el pueblo agobiado por las prescripciones de los rabinos (Mt 23, 4).

5. Servicio liberador

Jesús no ofrece dinero, cultura, poder, armas, seguridad_ pero su vida es una Buena Noticia para todo el que busca liberación.

Jesús es un hombre que cura, que sana, que reconstruye a los hombres y los libera del poder inexplicable del mal. Jesús trae salud y vida (Mt 9, 35).

Jesús garantiza el perdón a los que se encuentran dominados por el pecado y les ofrece posibilidad de rehabilitación (Mc 2, 1-12; Lc 7, 36-50; Jn 8, 2-10).

Jesús contagia su esperanza a los pobres, los perdidos, los desalentados, los últimos, porque están llamados a disfrutar la fiesta final de Dios (Mt 5, 3-11; Lc 14, 15-24).

Jesús descubre al pueblo desorientado el rostro humano de Dios (Mt 11, 25-27) y ayuda a los hombres a vivir con una fe total en el futuro que está en manos de un Dios que nos ama como Padre (Mt 6, 25-34).

Jesús ayuda a los hombres a descubrir su propia verdad (Lc 6, 39-45; Mt 18, 2-4), una verdad que los puede ir liberando (Jn 8, 31-32).

Jesús invita a los hombres a buscar una justicia mayor que la de los escribas y fariseos, la justicia de Dios que pide la liberación de todo hombre deshumanizado (Mt 6, 33; Lc 4, 17-22).

Jesús busca incansablemente crear verdadera fraternidad entre los hombres abolviendo todas las barreras raciales, jurídicas y sociales (Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-38).

Si quisiéramos resumir, de alguna manera, la actuación liberadora de Jesús, podríamos decir que desde su fe total en un Dios que busca la liberación del hombre, Jesús ofrece a los hombres esperanza para enfrentarse al problema de la vida y al misterio de la muerte.

6. Fidelidad hasta la muerte

Jesús se nos ofrece en los relatos evangélicos como hombre fiel al Padre, fiel a sí mismo y fiel a su misión hasta la muerte.

Jesús no murió de muerte natural. Fue ejecutado como consecuencia de los conflictos que provocó con su actuación. Por una parte, su actitud ante la Ley de Moisés ponía en crisis toda la institución legal del pueblo judío privando a los dirigentes de Israel de su autonomía religiosa y social. Por otra parte, el anuncio de un Dios abierto a todos los hombres, incluso a los extranjeros y pecadores ponía en crisis el carácter privilegiado del pueblo judío y su alianza con Yahvé. El Dios que anunciaba Jesús no era el Dios de la religión oficial judía. Además, Jesús decepcionó profundamente la expectación mesiánica de carácter político que su aparición pudo despertar en grandes sectores de la población.

La ejecución iba a poner a prueba toda la trayectoria de Jesús de Nazaret. El rechazo de todos parecía desmentir, invalidar y reducir al fracaso todo su mensaje de amor y fraternidad humana. Pero, Jesús, abandonado por todos, grita hasta el final: "Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen" (Lc 22, 34). Además, la crucifixión parecía el signo más evidente del abandono de Dios a su falso profeta, equivocado lamentablemente y condenado justamente en nombre de la Ley. Sin embargo, Jesús aun viéndose abandonado por Dios (Mc 15, 34) grita al morir: "Padre, en tus manos pongo mi vida" (Lc 23, 46).

Jesús murió creyendo hasta el final en el amor del Padre y en el perdón para los hombres. Sin embargo, su muerte en una cruz sellaba el fracaso de un hombre libre y justo, y dejaba en total ambigüedad su mensaje de la venida del Reino de Dios, que con tanta fe había anunciado.



6. LA PASIÓN Y MUERTE DE JESÚS⁷

1. La Ejecución de Jesús de Nazaret

Jesús no murió de muerte natural. Fue ejecutado como consecuencia de los conflictos que provocó con su actuación. Pero ¿qué ha podido suceder para que haya sido tan rápidamente denunciado, detenido por las autoridades civiles y religiosas? ¿Cómo ha podido provocar una acción tan violenta?

Por una parte, la actitud de Jesús ante la Ley de Moisés ponía en crisis toda la institución legal sobre la que se apoyaba la autoridad religiosa y social de los dirigentes de Israel. Con la libertad propia de un hombre que viene de Dios, Jesús se coloca por encima de la Ley y da la última palabra al amor por encima de todas las tradiciones fariseas, rabínicas, proféticas y apocalípticas que se justifican en último término en el valor absoluto de la Torah.

Por otra parte, Jesús anuncia a un Dios Padre, abierto a todos los hombres, incluso a los extranjeros y pecadores, con lo cual está rechazando el carácter privilegiado del pueblo judío y su alianza con Yahvé. Jesús predica que se acerca el Reinado de Dios pero no como un juicio para paganos y pecadores sino como una Buena Noticia de perdón y de gracia. Este Dios que anuncia Jesús no es el Dios de la religión oficial judía que ofrece su premio a los que obedecen a la Torah. Jesús se presenta como un blasfemo que destruye la alianza y contradice todas las esperanzas judías basadas en la pertenencia al pueblo judío y en la obediencia a la Ley mosaica.

Además, la actuación libre de Jesús frente a toda autoridad, su obediencia radical a Dios por encima de cualquier señor o César, su anuncio decidido del Reinado de Dios, ponía en peligro la “paz romana”. Jesús se convertía en un perturbador del orden socio-político establecido por Roma.

Y sin embargo, tampoco el pueblo le defiende. Jesús ha decepcionado profundamente la expectación política que su aparición ha podido despertar en grandes sectores de la población. El pueblo esperaba algo más concreto, eficaz y espectacular. Algo que condujera a Israel a la destrucción del imperialismo romano y su sustitución por el Reino mesiánico judío.



2. Jesús ante su propia muerte

Jesús ha visto venir su muerte y la ha afrontado con lucidez. No la ha eludido. No ha emprendido la huida. No se ha defendido. No ha organizado una resistencia. No ha modificado su mensaje. No ha querido deshacer los posibles malentendidos. Jesús ha temblado ante su ejecución, pero se ha mantenido hasta el final fiel al Padre, fiel a sí mismo y fiel a su misión.

Por eso en la cruz podemos descubrir con más hondura algunos rasgos fundamentales de Jesús.

Ahora podemos conocer mejor la profundidad de la *confianza* de Jesús en el Padre. Cuando todo fracasa y hasta Dios parece abandonarlo como un falso profeta equivocado lamentablemente y condenado justamente en nombre de la Ley, Jesús grita con fe: “Padre, en tus manos pongo mi vida” (Lc 22, 46).

⁷ H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*. (Estella, 1981). Ed. Verbo Divino
X. LEON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*. (Madrid, 1982). Ed. Cristiandad.
L. BOFF, *Pasión de Cristo. Pasión del mundo*. (Santander, 1981). Ed. Sal Terrae.

Ahora podemos descubrir mejor la radicalidad de Jesús y su *libertad total* para entregarse al servicio del Reino de Dios, Jesús es libre no solo para enfrentarse a los que se oponen a su misión, sino incluso, para entregar generosamente lo que más quiere todo hombre: su propia vida.

Ahora podemos comprender mejor la *solidaridad* de Jesús con los hombres y su actitud de servicio. Jesús ha entendido su muerte como el servicio último y supremo que él podía hacer a la causa de Dios y a la salvación de los hombres.

Ahora podemos entender mejor la fuerza con que Jesús denunciaba el odio, el egoísmo, la injusticia, la mentira humana y su fe total en que solo el amor puede conducir a los hombres a su liberación definitiva. Abandonado por todos, Jesús muere creyendo hasta el final en el amor del Padre y en el perdón para los hombres: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen" (Lc 23, 34).

3. Muerte de Jesús interpretada desde la fe en la resurrección

La resurrección de Jesús obligó a sus seguidores a reflexionar sobre la muerte de aquel hombre abandonado por todos pero resucitado por Dios. A la luz de la resurrección, se vieron obligados a descubrir el significado profundo encerrado en la muerte de aquel hombre condenado en nombre de la Ley como blasfemo, arreligioso, perturbador del orden público, peligroso para la sociedad_, pero resucitado por Dios.

Si Dios ha resucitado a Jesús, ¿por qué ha permitido su muerte? El Dios que ha resucitado a Jesús ¿qué hacía en la hora de su ejecución? ¿Por qué lo ha abandonado en la cruz? Los primeros creyentes han comprendido que la muerte de Jesús no ha sido un accidente más, una injusticia cualquiera. Esta muerte ha tenido que estar prevista en los designios de Dios. Esta muerte ha sido para la salvación del pueblo y de la humanidad entera.

- La muerte del Profeta

Los cristianos han descubierto que la muerte de Jesús, resucitado ahora por Dios, no ha sido la muerte de un blasfemo sino la muerte del Profeta. En Jesús se ha cumplido el destino trágico que parece esperar a todo profeta que sabe luchar por la justicia, la libertad y la dignidad del hombre.

El profeta muere a manos del pueblo y dentro del pueblo. Pero, el profeta muere por amor al pueblo y su muerte es un servicio a la comunidad ya que descubre en toda su profundidad el pecado del pueblo y, de alguna manera, le posibilita su conversión y redención.

Pero, Jesús es más que un profeta. Los primeros creyentes han comprendido que la muerte de Jesús tiene un valor único no solo para el pueblo judío sino para la humanidad entera. En la muerte de Jesús, el mismo Hijo de Dios ha muerto por amor a los hombres. Y su muerte es el mayor servicio a la humanidad, pues no solo nos descubre la profundidad de nuestro pecado sino que al mismo tiempo nos abre la posibilidad de salvación y perdón.

- La muerte del Justo

Los cristianos han descubierto que la muerte de Jesús, resucitado ahora por Dios, no ha sido la muerte de un pecador impío, sino la muerte del Justo. La resurrección les ha hecho ver que la justicia definitiva de Dios termina por triunfar por encima de todas las injusticias de los hombres.

En una sociedad injusta, el hombre justo resulta insoportable y su actuación es condenada y perseguida incluso en nombre de la ley y de la religión. Pero Dios no puede permitir que la justicia no triunfe y el sufrimiento del justo se pierda inútilmente.

Ahora los cristianos descubren que en la cruz ha muerto el Hijo santo de Dios, «aquel que no conoció pecado» (2 Cor 5, 21). No era Jesús el pecador. Somos nosotros los pecadores. Pero la

muerte de Jesús no ha sido inútil. La resurrección nos descubre que la injusticia, el mal y la muerte no tienen la última palabra. La resurrección del crucificado nos abre un camino de redención. Desde ahora podemos esperar liberación si sabemos decir no a la injusticia con el mismo espíritu de Jesús.

- La muerte del Siervo

Los cristianos han comprendido también que la muerte de Jesús no ha sido la muerte de un revolucionario judío que pretendía hacerse con el poder, sino la muerte del Siervo que ha vivido la obediencia al Padre y el amor a los hombres hasta el extremo.

Inspirándose en los cantos del Siervo de Yahvé (sobre todo en Is 52, 13-53, 12), los creyentes han visto en la muerte de Jesús el servicio salvador del Hijo de Dios que ha querido “llevar sobre sí” los pecados de los hombres, sufrir por nuestras injusticias y dar la vida por nuestra salvación.

Poco a poco y, cada vez con más claridad, irán descubriendo en la ejecución de Jesús el gesto supremo de amor y reconciliación de Dios con los hombres. El Hijo de Dios ha compartido nuestra muerte y nuestra perdición para abrirnos la posibilidad de alcanzar la vida y la resurrección.

4. El valor redentor de la muerte de Jesucristo

Jesús ha vivido su muerte en una actitud de obediencia y fidelidad total al Padre y, al mismo tiempo, en una actitud de amor y perdón a los hombres. Por eso, su muerte no ha sido una muerte de destrucción y de perdición, una “muerte-ruptura”. La muerte de Jesús ha sido una muerte de reconciliación y de amor. Una muerte que conduce a la resurrección y la vida.

La muerte, que era la manifestación suprema del pecado y la ruptura entre Dios y el hombre pecador, se ha convertido ahora en la manifestación suprema del amor y la reconciliación entre Dios y los hombres. Vivida por el Hijo de Dios en obediencia total al Padre y en comunión total con los hombres, se ha convertido en fuente de vida para todos nosotros. “Nuestro Salvador Cristo Jesús ha destruido la muerte y ha hecho irradiar luz de vida e inmortalidad” (2 Tm 1, 10).

A lo largo de los siglos, los cristianos han empleado diversos lenguajes para formular el valor salvador de la muerte de Cristo. Se ha visto la cruz como un rito de sangre que ha apaciguado la ira de Dios, como el sacrificio de la única víctima agradable al Padre, la pena con la que ha sido expiado el castigo infinito merecido por nuestros pecados, el rescate ofrecido por nuestra redención, la reparación necesaria para satisfacer a Dios, etc.

Es indudable el valor y la verdad que se encierran en estas interpretaciones si son bien entendidas. Sin embargo, nos pueden conducir a deformaciones más o menos graves sobre la muerte de Cristo. Partiendo de estas interpretaciones fácilmente podemos llegar a concebir a Dios como un Señor que exige previamente una reparación y el pago de una deuda para poder luego perdonar al hombre.

Los primeros creyentes no pensaron así. Ha sido Dios el que por propia iniciativa y movido por un amor totalmente gratuito ha intervenido en la historia humana para salvarnos. La muerte de Jesucristo es el gesto supremo en el que se nos revela el amor reconciliador de Dios a los hombres. “En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo y no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres” (2 Cor 5, 10).



7. ACERCAMIENTO A LA EXPERIENCIA PASCUAL DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES

1. La experiencia pascual

Se dio un tiempo considerable entre la muerte de Jesús y la fe en su resurrección (¿cuánto? Pudo ser meses o hasta años). La fe en Cristo resucitado vivió un proceso cada vez más diferenciado en la Iglesia o comunidad primitiva.

Al leer los textos de los evangelios vemos que Jesús muere un viernes y al domingo siguiente ya creen en el resucitado. La fe en el Resucitado fue un proceso relativamente lento y cada vez más diferenciado, es decir, hay varias concepciones del resucitado en el Nuevo Testamento, ya que el resucitado lo fueron entendiendo de maneras diferentes, en la medida que fue avanzando la experiencia pascual.

La experiencia del Resucitado no es por verlo, ya que éste es esencialmente invisible, siempre, hoy y ayer al principio de la Iglesia.

Supuesta la fe, ella tiene deferentes etapas que se pueden diferenciar claramente. En la medida en que una persona es cada vez más convertida, tiene una captación más fina del resucitado. Si no tenemos experiencia de haber sido liberados por Cristo no tenemos fe pascual.

Jesús muere hacia el año 30 y esa muerte produjo un escándalo. Los discípulos se dispersaron aterrados y despavoridos, con temor de que les pasara lo mismo que a Jesús. Aquel escándalo es porque los discípulos no tenían mucha fe. Estos se van para Galilea de donde eran oriundos.

Tiempo después los discípulos regresan a Jerusalén, probablemente comandados por Pedro. Poco a poco empiezan a ser conscientes del tratamiento de Jesús y de la voluntad de él de hacer una comunidad. Esto comienza a ser más consciente que cuando Jesús estaba con ellos (durante la predicación de Jesús).

Cuando los discípulos regresan de Galilea a Jerusalén se siente “tocados” por el resucitado y el resucitado no es experimentable sino en un proceso de conversión. Esta es la función del resucitado. ¿Por qué Jesús no puede hacer esto antes de su muerte?



Al regresar a Jerusalén comandados por Pedro, ya tienen experiencias profundas con el Cristo a quien vieron morir, y que ahora está vivo (resucitado).

El Resucitado es esencialmente invisible porque es otro modo de ser (cf. 1 Cor. 15, 35s.s.). Jesús es el modelo de toda resurrección en los hombres. A lo que hay que ponerle mucho cuidado en la resurrección es a la posibilidad de la transformación humana, al acontecer de Cristo. Él, al acontecer en las personas, revela la Trinidad, es decir, que Dios acontece personalmente en el hombre. Este no llega a ser transformado sino llega a ser tocado por Dios mismo en su interioridad (sino ha tenido una experiencia personal con Jesús resucitado).

Para los discípulos, el primer paso de conversión es la tendencia a formar comunidad alrededor de la fe en Cristo vivo.

Distintas maneras como se fue comprendiendo la muerte y resurrección de Jesús. Vamos a analizar tres procesos consecutivos de la comprensión del sentido de la muerte y la resurrección de Jesús. Caminemos con la primera comunidad cristiana:

- Primera comprensión del sentido de la muerte y resurrección de Jesús: Dios, al resucitar a Jesucristo lo auténtica como Hijo suyo. **(entre 30 y 40 d.C.)**

Los discípulos al sentir a Jesús vivo en ellos, comprenden que Dios Padre al resucitar a su Hijo, auténtica su vida y su muerte como voluntad suya. Entienden que la muerte no es un escándalo o fracaso, sino que Dios al Resucitarlo mostró que todo lo que Jesús hizo era de agrado de Dios, incluso su misma muerte. Lo resucitó por obediente. Textos que recogen esta visión:

1 Tes. 1, 10: "Y esperar así..., a quien resucitó de entre los muertos..."

Hch. 2, 22: "Israelitas escuchad estas palabras: ..., pues Dios le resucitó liberándole de los dolores del Hades,..."

Hch. 3, 14 "... Pero Dios le resucitó de entre los muertos, y nosotros somos Testigos de ello".

Hch 5, 30: "El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús... exaltado Dios con su diestra como jefe u salvador,"

Hch. 10, 38: "... a éste, Dios le resucitó al tercer día..."

Hch. 17, 31: "... ha fijado en día en que va a juzgar al mundo según Justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos".

Los discípulos de Jesús en la medida en que fueron tocados por la experiencia pascual, la fueron entendiendo que el poder salvador de Jesús no es un dato intelectual, es resultado de una experiencia.

También comprenden que Jesús fue resucitado (por el Padre), porque el Hijo realizó plenamente el Plan de Dios. Jesús, por fidelidad al Padre, libremente aceptó ir hasta la muerte.

Jesús es la total transparencia del Padre, toda su vida: hechos y palabras muestran que "Él es la imagen visible de Dios invisible".

El mandato de Jesús para sus discípulos, es entonces, por fidelidad al Plan de Dios, ir hasta la muerte.

- Segunda comprensión del sentido de la muerte y resurrección de Jesús: El sentido salvífico de la muerte de Jesús y el kerigma apostólico. **(al rededor del 40 d.C.)**

Para el año 34 sucede el martirio de Esteban y comienzan las persecuciones, entonces se identifica la tipicidad del ser cristiano con Cristo perseguido y crucificado. Los perseguidos se sintieron más cercanos al Jesús perseguido. Se sintieron perseguidos como su Maestro. Esto trajo como consecuencia que ser seguidor de Jesús es identificarse con Él en la pasión. Los seguidores de Jesús se sintieron semejantes a Él, cuando eran capaces de abordar el propio martirio.

Ellos experimentan que la muerte y la resurrección acontecen en ellos, y lo explican mostrando qué les está pasando. Ahora no solo muestran cuál es la voluntad de Dios Padre (primera comprensión), sino que la muerte y resurrección de Jesús se constituyó en un acontecimiento de salvación para todos sus seguidores.

Aquí la muerte y resurrección tienen un poder transformador, que sucede en la medida que ellas van sucediendo en el cristiano y lo van transformando.

La muerte de Jesús se comprende de una manera novedosa: es la fuente de la salvación del pecado para que el ser humano se sienta y viva como hijo de Dios y justificado por la sangre de Jesucristo. El hijo de Dios se caracteriza porque es libre de pecado y de culpa.

- Tercera comprensión del sentido de la muerte y resurrección de Jesús: La comunidad cristiana, toda ella, es Cuerpo de Cristo. **(al rededor del 50 d.C.)**

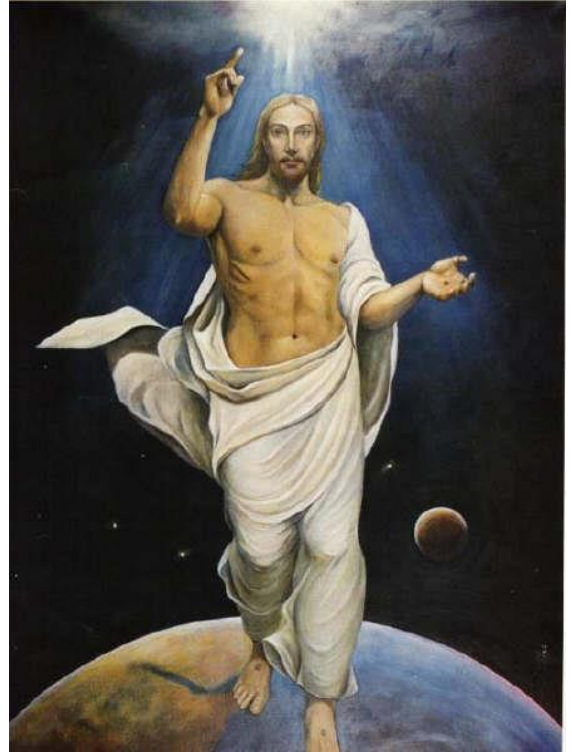
La comunidad cristiana, ella misma, como cuerpo del Resucitado. Esta vida Comunitaria solo acontece o se realiza si las personas que la conforman viven El resucitado, es en ellas en donde está el acontecer de Jesús resucitado. Cuando se habla de la comunidad cuerpo del Señor, se está hablando de los individuos.

Cada persona que conforma la comunidad cristiana es el Cuerpo de Jesucristo, de manera que la Iglesia está llamada a vivir siendo transparencia del Resucitado. Todo lo que haga y diga la comunidad es para mostrar a Jesucristo vivo en el mundo.

2. Palabras clave en la comprensión del sentido de la Resurrección

Vamos a observar y aprender algunos términos que son claves (técnicos) al momento de analizar relatos y pasajes sobre la resurrección de Jesucristo.

- **Tercer día**: Sugiere que la resurrección de Jesús es el acontecimiento capital de la predicación. Desde el A.T. la expresión “tercer día”, “tres días después”, indica un suceso decisivo e inminente. Gn 22,4; 42,17-18; Ex 19,9-11.16; 1 Re 12,12; 2 Cro 10,12; Est 5,18; Lc 13,31-33. De manera interesante: Os 6,2 y Jon 2,1. Podríamos decir que se remire al “momento de la glorificación de Dios”.
- **Primer día de la semana**: La resurrección de Jesucristo se señala es primer día de la semana y las siguientes reuniones de la comunidad cristiana para la fracción el pan ocurre el primer día de la semana, que se convierte en el día del Señor (Domingo).
El primer día de la creación Dios hace la luz.
El comienzo de la creación en el primer día.
El séptimo día es judío (sabat), así que el primer día de la semana supone un nuevo ciclo de vida, distinto al anterior.
- **Resucitar**: El término resucitar no aparece en el idioma griego. En el hebreo no aparece tampoco, pues no se concibe conceptualmente volver a la vida con el mismo cuerpo. Es inconcebible la reanimación del cadáver.
Se utilizan términos análogos:
Anástasis: ἀνάστασις: levantarse
Koum: κούμ: levántate (arameo) Mc 5,41
Anístemi: ἀνίσταμι: levantar, suscitar, surgir
Egeirw: ἐγείρω: levantar, despertar, sacar, despertarse.
- **Cuerpo**: Lo que llamamos espíritu, alma, es la capacidad inherente al cuerpo, de la autorreflexión, es decir, de percibir y de volver sobre su propio acto de percepción. El cuerpo es lo que constituye al hombre en él mismo y lo manifiesta, es su símbolo intrínseco. Por eso es imposible para el hombre una existencia sin cuerpo.
El cuerpo material: soma psykicon
El cuerpo espiritual: soma pneumatikon
El cuerpo glorioso: soma tes doxas
Carne - organismo: sarx



La resurrección señala el paso a una nueva dimensión, una nueva creación que abarca toda la creación y que se realiza fundamentalmente en Jesucristo, en cuanto que en Él se revela este acceso a Dios, ofrecido a todos los hombres por concesión absolutamente libre y gratuita.

- **Ver:** La apariciones formula gramaticalmente con el verbo “ofze”: $\omega\phi\theta\eta$ (aor.ind.pas. con dativo), que traduce: hacerse ver, manifestarse. Es Dios quien toma la iniciativa de manifestarse al hombre y permitir que éste lo pueda observar, generando una relación interpersonal y subjetiva.

3. CONCLUSIONES

- a. La experiencia pascual es primariamente una nueva experiencia de Dios lograda gracias a que El resucitó a su Hijo por medio del Espíritu y lo hizo a su vez, comunicador del Espíritu Santo.
- b. Jesucristo es la transparencia de Dios Padre, es “la imagen visible de Dios invisible”. El rostro humano de Dios es Jesucristo.
- c. Dios se manifiesta en la resurrección del Crucificado como Aquel que está presente en medio del sufrimiento y la entrega hasta la muerte.
- d. El amor al mismo tiempo que comunica un nuevo ser, oculta en sí la dimensión de la muerte.
- e. En Jesús, por el don del Espíritu, Dios accede a nosotros y existe para nosotros, por medio de Él obra en nosotros y para nosotros. La gloria de Dios (su designio y su acción salvífica) brilla en la faz de Jesucristo (2 Cor 4,6). Fe en Jesús es fe en Dios.
- f. Dios actuó en la resurrección, pero en las apariciones se da a conocer el Hijo y así Jesús para a ser el contenido del evangelio, aunque su predicación fue teocéntrica. El acontecimiento recelado de la resurrección de Cristo constituye el punto de partida de la fe cristiana, cuyo objeto último y definitivo no puede ser sino Dios (Rom 8,34-39).



8. ¿CÓMO, DÓNDE Y CON QUIÉN ESTÁ PRESENTE Y ACTÚA EL SEÑOR RESUCITADO?

José María Castillo

Es un hecho que la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento central de nuestra fe cristiana. Pero es un hecho también que ese acontecimiento central de la fe cristiana no parece estar en el centro de la vida de los creyentes. Por lo menos, a primera vista, no se tiene la impresión de que los cristianos lo entiendan y lo vivan así. Hay otras cosas que interesan más al común de los mortales bautizados. Y conste que me refiero a cosas estrictamente religiosas: la pasión del Señor, la devoción a la Virgen y a los santos, determinadas prácticas religiosas, etc.

Sin embargo, a mí me parece que no deberíamos precipitarnos a la hora de dar un juicio sobre esta cuestión. Porque, sin duda alguna, se trata de un asunto más complicado de lo que parece en un primer momento. Por eso, valdrá la pena analizar, ante todo, de qué maneras el Resucitado debe estar presente en la vida y el comportamiento de los creyentes, según el Nuevo Testamento, para poder, desde ahí, sacar luego las consecuencias.

1. La persecución: predicar la resurrección es entrar en conflicto

El libro de los Hechos de los Apóstoles nos informa de que los discípulos de Jesús eran perseguidos por causa de la resurrección, exactamente por predicar que Cristo había resucitado: "el comisario del templo y los saduceos, muy molestos porque enseñaban al pueblo y anunciaban que la resurrección de los muertos se había verificado en Jesús, les echaron mano y, como era ya tarde, los metieron en la cárcel hasta el día siguiente" (Hech 4,1-3). Más claramente aún, si cabe, cuando los apóstoles son llevados ante el tribunal y testifican valientemente la resurrección (Hech 5,30-32), provocan la irritación en los dirigentes religiosos, que deciden acabar con ellos (Hech 5,33). Y lo mismo pasa en el caso de Esteban: cuando éste confiesa abiertamente que ve a Jesús resucitado en el cielo "de pie a la derecha de Dios" (Hech 7,56), la reacción no puede ser más brutal: "Dando un grito estentóreo, se taparon los oídos y, todos a una, se abalanzaron sobre él, lo empujaron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearle" (Hech 7,57-58). Y otro tanto cabe decir por lo que se refiere a Pablo, que confiesa por dos veces que fue llevado a juicio precisamente por predicar la resurrección (Hech 23,6; 24,1).

Ahora bien, este conjunto de datos plantea un problema. Porque la verdad es que actualmente nadie es perseguido, encarcelado y asesinado por predicar la resurrección. Es más, parece que el tema de la resurrección es uno de los temas más descomprometidos y menos peligrosos que hay en el evangelio. De donde se plantea una cuestión elemental: ¿será que no entendemos ya lo que significa la resurrección del Señor?, ¿será, por lo tanto, que no la predicamos como hay que predicarla?

Para responder a esta cuestión, empezaré recordando cómo presentan los apóstoles y discípulos la resurrección de Jesús. En este sentido, lo más importante es que la presentan en forma de denuncia. Una denuncia directa, clara y fuerte: *Vosotros lo habéis matado, pero Dios lo ha resucitado* (Hech 3,15; 4,10; 5,30; 13,30). Por lo tanto, se trata de un anuncio que, en el momento de ser pronunciado, tiene plena actualidad. Es decir, no se trata de una cuestión pasada, que se recuerda y nada más, sino que es un asunto que concierne y afecta directamente a quienes oyen hablar de ello. Más aún, es un asunto gravísimo, que, en el fondo, equivale a decir lo siguiente: *Dios le da la razón a Jesús y os la quita a todos vosotros*. Porque, en definitiva, la afirmación según la cual "Dios lo ha resucitado" (Hech 2,24-32; 3,15-26; 4,10; 5,30,30; 10,40; 13,30.34.37), viene a decir que Dios se ha puesto de parte de Jesús, está a favor de él y le ha dado la razón, aprobando así su vida y su obra.

Por consiguiente, parece bastante claro que predicar la resurrección y vivir ese misterio consiste, ante todo, en portarse de tal manera, vivir de tal manera y hablar de tal manera que uno le da la razón a Jesús y se la quita a todos cuantos se comportan como se comportaron los que asesinaron

a Jesús. Pero, es claro, eso supone una manera de vivir y de hablar que incide en las situaciones concretas de la vida. Y que incide en tales situaciones en forma de juicio y de pronunciamiento: a favor de unos criterios y en contra de otros; a favor de unos valores y en contra de otros; a favor de unas personas y en contra de otras; y así sucesivamente.

De donde resulta una consecuencia importante, a saber: la primera forma de presencia y actuación del resucitado en una persona y en una comunidad de creyentes consiste en ponerse de parte de Jesús y de su mensaje, en el sentido indicado. Por lo tanto, se trata de una forma de presencia y de actuación que inevitablemente resulta conflictiva, como conflictiva fue en el caso de los primeros creyentes, que se vieron perseguidos por causa de su fidelidad al anuncio del resucitado.

Y todo esto, en definitiva, quiere decir lo siguiente: Jesús fue perseguido y asesinado por defender la causa del ser humano, sobre todo por defender la causa de los pobres y marginados de la tierra, contra los poderes e instituciones que actúan en este mundo como fuerzas de opresión y marginación. Por lo tanto, se puede decir que cuantos sufren el mismo tipo de persecución que sufrió Jesús, esos son quienes viven la primera y fundamental forma de presencia del resucitado en sus vidas, mientras que, por el contrario, quienes jamás se han visto perseguidos o molestados, quienes siempre viven aplaudidos y estimados, éstos se tienen que preguntar si su fe en la resurrección no es, más que nada, un principio ideológico con el que a lo mejor se ilusionan engañosamente. He ahí un criterio importante, fundamental incluso, para compulsar y medir nuestra propia fe en Jesús Resucitado.



2. El triunfo de la vida: el Resucitado está presente donde la vida lucha contra la muerte

La enseñanza de San Pablo sobre la resurrección se centra, sobre todo, en un punto esencial, a saber: que la resurrección cristiana es el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte. Así fue en el caso de Jesús. Y así es también en la situación, en la vida y en la historia de cada creyente (Rom 6,4.5.9; 7,4; 2 Cor 5,15; Fil 3,10-11; Col 2,12). Porque, en definitiva, el destino del cristiano es el mismo destino de Jesús.

Por otra parte, hay que tener muy en cuenta, cuando hablamos de la resurrección, que no se trata solamente del triunfo de la vida en la "otra vida", sino del triunfo de la vida sobre la muerte ya desde ahora, en las condiciones y en la situación de nuestro mundo y de nuestra historia. En este sentido, la afirmación de la carta a los Colosenses resulta magistral: "Fue él quien os asoció a su resurrección por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó a él de la muerte. Y a vosotros, muertos como estabais por vuestros delitos y por no extirpar vuestros bajos instintos, Dios os dio vida con él" (Col 2,12-13). En este texto, los verbos están en pasado. Lo cual quiere decir que el acontecimiento ya se ha producido: la vida ha triunfado ya sobre la muerte. Y se expresa en el triunfo sobre los delitos y sobre los bajos instintos a los que va sometiendo progresivamente, hasta su expansión definitiva y última, que acontecerá en el "más allá".

Ahora bien, todo esto quiere decir que la resurrección se vive y se hace presente donde la vida lucha contra la muerte, donde las fuerzas de la vida vencen a las fuerzas de la muerte. Pero aquí conviene que seamos lúcidos y no nos dejemos engañar. Porque en esta vida hay dos clases de fuerzas que empujan hacia la muerte: de una parte, están las fuerzas que son absolutamente inevitables, porque no dependen en absoluto de la libertad y de la voluntad de los hombres y mujeres; pero están, por otra parte, las fuerzas evitables, las que dependen directa o indirectamente de la libre determinación de las personas. A las primeras pertenecen, por ejemplo, el

envejecimiento o una catástrofe natural; a las segundas pertenecen las guerras, las condiciones económicas, sociales y políticas y todo lo que, en definitiva, está a nuestro alcance.

Vistas así las cosas, hay que decir que la resurrección se hace presente y se manifiesta allí donde se lucha y hasta se muere por evitar la muerte que está a nuestro alcance y por suprimir el sufrimiento que se puede evitar. Y aquí es donde, sobre todo, tiene que hacerse patente y tangible la fe en la resurrección: sufriendo por suprimir el sufrimiento y hasta muriendo por evitar la muerte. De tal manera que la fe en la resurrección es lo que tiene que ser en la medida en que se acerca a esta forma de praxis, es decir, en la medida en que se acerca a este compromiso práctico con la vida y en favor de la vida.

Desde este punto de vista, hay que denunciar todas las formas de evasión y alienación que, en último término, se vienen a reducir a una fe más o menos teórica y colocada solamente en el "más allá", mientras que asistimos, en el "más acá", al terrible espectáculo del sufrimiento y de la muerte con la conciencia de que eso no concierne propiamente a nuestra fe en el resucitado. Seguramente consiste en eso uno de los peligros más serios que amenazan a la fe: se acepta teóricamente lo que no está a nuestro alcance, mientras que no se presta atención a lo que prácticamente sí está en nuestra mano. Por la sencilla razón de que lo primero no compromete a nada, mientras que lo segundo constituye una amenaza terrible para nuestra propia seguridad. "¿Qué hacéis ahí plantados mirando al cielo?" (Hech 1,11). Sin duda, estas palabras angélicas, dirigidas a los primeros discípulos de, Jesús, deberían convertirse en lema para muchos cristianos. Para todos los que tranquilizan su conciencia con la fe en la otra vida, mientras que esta vida se desangra por mil heridas abiertas.

Pero hay más. Jesús es la vida (Jn 14,6). De tal manera que él es la resurrección precisamente porque él mismo es la vida (Jn 11,25). No olvidemos que resucitar supone vivir antes. Luego se puede decir, con todo derecho, que Jesús es la plenitud de la resurrección porque él fue antes la plenitud de la vida. Por eso su presencia y su contacto curaba a los enfermos y resucitaba a los muertos. Por eso su tarjeta de presentación y su documento de identidad es la buena noticia de la vida para todo lo que en este mundo es muerte y actúa a favor de la muerte (Mt 11,2-6; Le 4,17-18). De donde resulta que comprometerse por la fe en Jesús es lo mismo que comprometerse por la lucha en favor de la vida. Por una vida más humana, más plena, más feliz y más completa en todos los órdenes de la vida.

3. La esperanza: no hay fracaso, ni muerte -por el Reino- que nos pueda hundir

Es sin duda alguna el aspecto más frecuentemente destacado en las cartas apostólicas. Seguramente porque esta cuestión representaba una dificultad muy fuerte en aquella sociedad y en aquella cultura, nada propensa a la aceptación de este tipo de cosas (cf. Hech 17,32). Por eso los autores del Nuevo Testamento tuvieron que insistir especialmente en este punto (Jn 5,24; 11,25-26; Rom 8,11. 1 Cor 6,14; 15,12-15; 2 Cor 1,9; 4,14; Ef 2, 5-6; Col 2,12; 3,1; 1 Tes 1,10; 4,14; 2 Tim 2,8; 1 Pe 1,3). Hasta el punto de llegar a decir que quien presta su adhesión incondicional a Jesús "no sabrá nunca lo que es morir" (Jn 8,51).

Pero, en realidad, ¿qué es lo que nos viene a decir todo esto? Ante todo, nos viene a decir que nuestra vida no está condenada al fracaso y la frustración, sino que, por el contrario, quienes creemos en Jesús tenemos, por eso mismo, asegurada la pervivencia, por encima de la aplastante evidencia de la muerte. Por lo tanto, nos viene a decir que allí "donde se estrellan todas las esperanzas humanas" (J. Moltmann), allí precisamente empieza la esperanza de los creyentes. Y, por consiguiente, nos viene a decir que no hay fracaso ni frustración que nos pueda hundir, por muy sombrío que se presente el horizonte, incluso cuando tenemos delante una cosa tan inevitable como es la muerte o una realidad tan aplastante como el fracaso de un condenado a la más humillante de las ejecuciones.

Pero, si es que somos coherentes, tenemos que sacar hasta la última consecuencia de todo este planteamiento. Porque lo absurdo sería esperar contra la muerte, pero no soportar la contradicción

de todo lo que es menos que la muerte. Es más, todo esto nos indica también que la esperanza cristiana no consiste en eliminar la contradicción. Porque no consiste en eliminar la muerte. Pero es el triunfo sobre la muerte, a pesar de la misma muerte. Pues lo mismo en todo lo demás. En los fracasos de la vida, en las contradicciones grandes y pequeñas, en la oposición que con frecuencia experimentamos de la manera que sea. Con tal, claro está, que se cumpla una condición: que se trate de fracasos, frustraciones y oposición al reino de Dios, al proyecto de Jesús sobre la historia y la humanidad. Por eso, en la medida en que nuestras aspiraciones coinciden con ese proyecto, no tenemos derecho al desaliento y menos aún a la falta de esperanza.

La consecuencia inmediata, que de aquí se sigue, es de una enorme actualidad. Con frecuencia encontramos en la vida a personas o grupos que se cansan de luchar, porque se han decepcionado a fuerza de fracasos y contradicciones. Por supuesto, una reacción así es comprensible. Pero es comprensible solamente cuando las cosas se miran sin fe. Por eso, cuando en un tiempo de desencanto como el actual vemos a tantos que dicen "¡basta ya!" y se dedican a vegetar en posiciones más o menos cómodas, hay que preguntarse dónde está la fe de esa gente, dónde está su profundidad cristiana y dónde está su esperanza. Porque -hay que decirlo una vez más- la esperanza de los cristianos no es solamente esperanza en la vida del cielo, sino también, y precisamente por eso, esperanza en el reino de Dios que ya se ha hecho presente en la tierra, en la vida y en la historia.



4. Consecuencias: ¿en qué "lugares" se hace presente el Resucitado?

Empezaba yo estas páginas preguntando si realmente se puede decir que la fe en la resurrección ocupa el centro de la vida de los creyentes. Ahora tenemos ya suficientes elementos de juicio para responder a esa cuestión.

Y, ante todo, después de todo lo dicho, está bastante claro que la fe en la resurrección no consiste en el mero convencimiento teórico e inoperante de quien sabe que existe la otra vida y cree mentalmente en ese asunto. La fe en la resurrección entraña esencialmente la presencia y la actuación del Resucitado en quien tiene esa fe. Ahora bien, después de todo lo que hemos dicho aquí, se puede afirmar que el Resucitado se hace presente en aquellos que le dan la razón a él y se ponen de su parte, en aquellos que luchan en favor de la vida y contra las fuerzas de muerte que actúan en la sociedad y en la historia, y en aquellos que, a pesar de todos los pesares, no se dejan ni vencer ni aun siquiera acobardar por la contradicción y el enfrentamiento, vengan de donde vengan. Pero, en realidad, ¿quiénes son esas personas?

1. *No los que "saben" sino los que "actúan".* Por supuesto no son los que saben todo eso y se limitan a saberlo, sino los que actúan en la vida de acuerdo con esos principios, aun cuando ellos se los formulen de otra manera. Aquí, por supuesto, hay que hacer mención expresa de los creyentes anónimos, es decir, de todos aquellos hombres y mujeres de buena voluntad, que desde sus propios presupuestos -dadas las posibilidades concretas de cada cual- actúan de hecho en favor de todo lo que actuó Jesús, aun cuando ni siquiera se hayan enterado de la existencia histórica del mismo Jesús. Y, por el contrario, hay que hablar también de los que, con razón, pueden ser calificados como "ateos religiosos", es decir, aquellos hombres y mujeres de mala voluntad, que se sirven de las creencias y de la práctica de la religión para justificar comportamientos de insolidaridad y actuaciones opuestas a todo lo que defendió Jesús.

2. *Un tipo de hombre con talante utópico.* Por otra parte, es claro que esta manera de entender la fe en la resurrección nos ofrece, como resultante, un determinado tipo de persona. Porque, a fin de cuentas, cada uno viene a configurarse de acuerdo con aquello en lo que de verdad cree o con aquello que constituye la base, de sus convicciones más profundas. Ahora bien, el tipo de persona que surge de la fe en la resurrección es, en primer lugar, un ser humano, con un marcado talante utópico, porque todo lo que defendió Jesús hasta la muerte es, en definitiva, una formidable utopía, la utopía de una sociedad verdaderamente fraternal y solidaria donde terminan por imponerse los valores del Reino de Dios.

3. *Inconformista frente a la realidad.* En tercer lugar, el tipo de ser humano que surge de la fe en la resurrección es un profundo inconformista frente a la realidad tan desagradablemente injusta y contradictoria que tenemos que presenciar todos los días en nuestro mundo y en nuestra sociedad. Teniendo en cuenta que no se trata solamente del inconformismo frente al pecado, sino además frente a las fuerzas de opresión, de sufrimiento y de muerte que, con frecuencia, generan las instituciones con sus dinanismos a veces muy despersonalizados.

4. *Inevitablemente conflictivo.* En cuarto lugar, el tipo de ser humano que surge de la fe en la resurrección es inevitablemente un ser humano conflictivo. Porque en la medida en que se toman en serio las dos características anteriores, en esa misma medida se provoca, antes o después, el enfrentamiento y la contradicción. Por lo tanto, no se trata del individuo complicado y difícil, que hace difícil también la convivencia, a resultas de la conflictividad que él vive. Se trata, por el contrario, del constructor de la paz, que se enfrenta a todos los violentos de la tierra.

5. *Mirada puesta en el futuro.* Y por último, el tipo de ser humano que surge de la fe en la resurrección es el ser humano que cree en el futuro de la vida y de la historia. Y por eso, tiene su mirada puesta en el futuro, más que en la nostálgica consideración del pasado. Pero teniendo presente que no se trata solamente del futuro último, el futuro que trasciende a toda historia, sino el futuro histórico, el futuro de la tierra y de la creación, que es el futuro de cuantos trabajan por una humanidad mejor y un mundo más habitable.

6. *"Cor inquietum".* Y para terminar, un texto apasionado y apasionante de J. Moltmann, el teólogo de la esperanza:

«Creer significa rebasar, en una esperanza que se adelanta, las barreras que han sido derribadas por la resurrección del crucificado. Si reflexionamos sobre esto, entonces esa fe no puede tener nada que ver con la huida del mundo, con la resignación y los subterfugios. En esta esperanza, el alma no se evade de este valle de lágrimas hacia un mundo imaginario de gentes bienaventuradas, ni tampoco se desliga de la tierra. Pues, para decirlo con palabras de Ludwig Feuerbach, la esperanza sustituye el más allá sobre nuestro sepulcro en el cielo por el más allá sobre nuestro sepulcro en la tierra, lo reemplaza por el futuro histórico, por el futuro de la humanidad... La fe se introduce en esta contradicción, y con ello se convierte a sí misma en una contradicción contra el mundo de la muerte. Por esto la fe, cuando se dilata hasta llegar a la esperanza, no aquieta sino que inquieta, no pacifica sino que impacienta. La fe no aplaca el *cor inquietum*, sino que ella misma es ese *cor inquietum* en el ser humano. El que espera en Cristo no puede conformarse ya con la realidad dada, sino que comienza a sufrir a causa de ella, a contradecirla. Paz con Dios significa discordia con el mundo, pues el agujón del futuro prometido punza implacablemente en la carne a todo presente no cumplido» (*Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, 26-27).

Después de todo lo que hemos dicho aquí, y a la luz de estas palabras de Moltmann, podemos llegar a nuestra última conclusión: el resucitado se hace presente y actúa en la historia precisamente en aquellos hombres y mujeres que tienen ese *cor inquietum*, esa impaciencia. Aun cuando ellos no lo sepan decir con estas palabras o con otras parecidas. Porque aquí no es cuestión de saberes o de palabras. Es cuestión de una fe que inquieta, que impacienta, y que empuja hacia el futuro de la humanidad, con el firme convencimiento de que la utopía es posible.



9. LA PERSONA DE JESÚS SEGÚN EL EVANGELIO DE MARCOS⁸

Esclarecido el modo peculiar en que están escritos estos textos y cómo se originaron los tres evangelios sinópticos y dado por supuesto que no son documentos históricos en el sentido moderno de la palabra, no es de extrañar que cada uno de los evangelistas presente por un lado un Jesús con unos rasgos comunes y por otro una imagen peculiar o específica de ese Jesús de la historia, contemplado a los ojos de la fe.

Mostrar lo que tiene de común la descripción de la persona de Jesús en los evangelios sinópticos y qué tiene de peculiar en cada uno de ellos es el objetivo central de esta conferencia. La pregunta es ambiciosa y dar respuesta a ella requeriría más tiempo del que disponemos ahora. Por ello yo me limitaré a partir de ahora a dar unas pinceladas sobre lo que es común a los tres y sobre lo específico de cada uno de ellos.

1. LA PERSONA DE JESÚS EN LOS TRES EVANGELIOS.

1.1. Elementos comunes.

Los tres evangelistas coinciden en el núcleo del drama del relato evangélico.

Jesús fue un judío nacido a principios de nuestra era, que reunió uno o varios grupos de discípulos y recorrió el país de Israel anunciando la llegada inminente del reinado de Dios. Su doctrina, acompañada de obras de poder o milagros y libre respecto a la enseñanza tradicional, le llevó a un fuerte enfrentamiento con las autoridades religiosas de la época que consiguieron su condena de muerte a cruz bajo Poncio Pilato. Tras la muerte, los discípulos manifestaron haberlo visto vivo. Todos los evangelios coinciden en indicar como núcleo de la doctrina de Jesús la enseñanza del amor incluso a los enemigos, la absoluta prioridad del hombre sobre la ley y la estrecha vinculación de Jesús con Dios.

Muchos de los detalles que enriquecen este núcleo histórico pueden cuestionarse:

Del decreto del César Augusto que ordena hacer un censo del mundo entero, no hay constancia histórica; si nació en Nazaret o en Belén, no lo podemos probar; si su concepción fue virginal o no, tampoco; los relatos del nacimiento en Mateo y Marcos, aunque aluden a determinados acontecimientos históricos, no pueden tomarse como tales en su conjunto; de los años de la infancia no sabemos nada; si tuvo otros hermanos, como afirma el evangelio, no lo sabemos con certeza y ha sido objeto de controversia desde el siglo IV, al menos. Parece ser seguro desde el punto de vista histórico que Jesús fue bautizado por Juan y que perteneció a su círculo, aunque no podemos saber por qué se independizó de él. En cuanto al número de discípulos (doce) no podemos saber si éste es un número simbólico (los doce que habría de restituir a las doce tribus de Israel) o real.

La actividad misionera de Jesús se desarrolló principalmente en Galilea, predicando especialmente a los judíos, con algunas incursiones en territorio pagano, aunque nunca en las ciudades helenísticas (Séforis, Tiberíades, por ejemplo). No sabemos cuántas veces visitó Jerusalén. Según los sinópticos una sola vez durante su actividad pública y según Juan por lo menos tres. Tampoco podemos saber la duración de su actividad de misionero itinerante (entre un año y tres según se trate de los sinópticos o de Juan). La mayoría de los estudiosos admiten que Jesús hizo milagros: cuántos, cuáles y cómo es objeto de discusión entre ellos. Que su actividad despertó tras lo que se ha denominado la primavera galilea una creciente animadversión por parte de las autoridades religiosas es cierto, pero la cantidad e intensidad de estos enfrentamientos crecen de un evangelista a otro en la medida en que los primeros cristianos se van separando de la sinagoga para convertirse en una secta.

⁸ LA PERSONA DE JESUS EN EL EVANGELIO DE MARCOS. Curso de verano sobre *La persona de Jesús en la Literatura del Nuevo Testamento*. Cátedra de Historia Antigua. Universidad de Cádiz. Julio de 1996

Con relación al relato de la pasión, los evangelistas no se ponen de acuerdo en el día de la última cena y en si ésta fue pascual o no (sinópticos, sí; Juan, no); ni tampoco concuerdan en el día de su muerte, si el día de Pascua (sinópticos) o la víspera del mismo (Juan), aunque recientemente se ha propuesto una teoría que trata de conciliar las dos versiones basada en la traducción de sabbaton por día de precepto y no sábado.

Parece ser seguro que fue entregado por uno de los suyos, sin embargo no hay acuerdo en el motivo de la entrega: si hubo de por medio dinero (los sinópticos) o no (Juan); respecto al modo en que terminó Judas hay una clara contradicción entre Mateo que dice que se ahorcó y Lucas que se despeñó, reventándosele las entrañas. Según Mateo, el campo es comprado por los sacerdotes después del suicidio de Judas; según Hechos, es Judas mismo quien compra el campo y se despeña.

Hoy se da por aceptado que Jesús fue crucificado. Pero de la escena en el calvario poco podemos saber desde el punto de vista histórico: ni cuántas frases pronunció en la cruz, pues éstas van aumentando a medida que se pasa de un evangelista a otro, por lo que algunos consideran el estadio más antiguo de la tradición está representado por el grito sin palabras de Jesús, referido por Mc 15,37; cf. Mt 27,50.

Un proceso semejante se da con la identificación y descripción del lugar del enterramiento de Jesús: En Mc 15,46 se trata de una tumba; en Mt 27,60 de un sepulcro nuevo excavado en la roca; Lucas habla de *un sepulcro cavado en la roca donde no había puesto a nadie todavía* (23,53); en Jn 19,39, se describe el hecho de vendar el cadáver de Jesús y echarle perfumes, como era costumbre en los enterramientos judíos. Pero a la vista de la costumbre judía de enterrar a los delincuentes en un lugar aparte y humillante, algunos autores se preguntan si los relatos evangélicos de la sepultura de Jesús contienen algún núcleo histórico.

2.2. Algo semejante pasa con las apariciones de Jesús resucitado:

En Mc (16,1-8), las mujeres ven en la tumba vacía a un joven vestido de blanco que les dice que Jesús ha resucitado, pero ellas salen huyendo del sepulcro, del temblor y el espanto que les entró y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían. En Mateo, sin embargo, las mujeres, con miedo, pero con mucha alegría, se marcharon a toda prisa del sepulcro y corrieron a anunciárselo a los discípulos. Por el camino se les aparece Jesús y les recomienda que no tengan miedo y vayan a avisar a sus hermanos que vayan a Galilea. Más adelante se aparece Jesús a los once. En Lucas, se les presenta no un joven como en Marcos, sino dos hombres con vestiduras refulgentes y les anuncia la resurrección. Ellas van y se lo cuenta a los Once y a todos los demás, aunque estos no los creyeron. Pedro va al sepulcro, pero no vio nada. El mismo día, dos de ellos, se encuentran con Jesús camino hacia Emaús. Estos, una vez que Jesús desaparece vuelven a Jerusalén y encuentran reunidos a los once y se lo cuentan. Mientras estaban hablando, Jesús se presenta en medio de ellos y les muestra las manos y los pies. Y como no acababan de creer, les pide de comer.



En Juan Jesús se aparece a María Magdalena y esta se lo cuenta a los discípulos. Ya anochecido, se presenta Jesús a los discípulos que estaban reunidos por miedo a los dirigentes judíos. Tomás, que no estaba, no quiere creerlo y ocho días después se le presenta de nuevo estando Tomás con ellos...

Damos por concluido aquí el repaso a algunos de los detalles que desde el punto de vista histórico no concuerdan en los evangelios, para pasar a la parte central de esta charla, afirmando que hay

un núcleo histórico en los evangelios, pero que los pormenores o revestimiento de este núcleo nos deja desde el punto de vista histórico con frecuencia perplejos.

2. IMAGEN DE JESÚS

Pasemos a ver ahora cómo Marcos presenta la persona de Jesús. Nos situamos por tanto a partir de ahora a nivel de relato, a nivel de texto. No nos interesa saber si la imagen que da de Jesús corresponde o no al Jesús de la historia sino indicar cuáles son los rasgos característicos y peculiares del Jesús del Evangelio de Marcos, tarea que no resulta fácil.

3. JESUS, EL HIJO DEL HOMBRE

3.1. Hacia la plenitud humana

Si algo define la persona de Jesús en el evangelio de Marcos es el título que él mismo se da de Hijo del hombre (υιο του ανθρωπου), título que no se puede separar de otro con el que se abre el evangelio: *mesías hijo de Dios* (por oposición a *mesías, hijo de David*). Con el título de *El hijo de hombre* el evangelista indica el origen y la calidad humana de Jesús, con el de *mesías hijo de Dios* la misión a él encomendada por el Espíritu de Dios y su estrecha vinculación a la divinidad. Estos dos títulos definen a mi juicio al Jesús del evangelio de Marcos. Los dos títulos se encuentran al final del evangelio en el proceso ante el sanedrín: ¿Eres tú el *Mesías, el Hijo de Dios* bendito? le pregunta el sumo sacerdote. A lo que Jesús contesta. Yo soy. Y veréis al *Hijo del hombre* sentado a la derecha de la Potencia y llegar entre las nubes del cielo.

Antes de ser condenado a muerte, Jesús confiesa por primera vez en el evangelio ser el *mesías, hijo de Dios* y se identifica con el *hijo del hombre* sentando a la derecha de la Potencia (indicando de este modo su realeza y condición divina de éste) y llegando entre las nubes del cielo (juicio de Dios sobre la ciudad de Jerusalén: la destrucción anunciada en contra de la institución que ellos representan (9,1; 13,30: que tendrá lugar en esta generación).

3.2. El hijo del hombre

El título que Jesús emplea con más frecuencia en este evangelio para referirse a sí mismo es el de "hijo de hombre" (13 veces). Aparece por primera vez en la escena de la curación del parálítico de la camilla (Mc 2,10) donde antes de curarlo, Jesús le perdona los pecados y ante la reacción de los presentes pregunta: *¿Qué es más fácil decirle al parálítico "se te perdonan tus pecados" o decirle "levántate, carga con tu camilla y echa a andar" Pues para que veáis que el hijo del Hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados... le dice al parálítico: A ti te digo: Levántate, carga con tu camilla y márchate a tu casa...*

3.3. Sentido de la expresión

La expresión *hijo del hombre* no es original de Marcos. Se emplea en el Antiguo Testamento para referirse a los seres humanos como criaturas de Dios. En Sal 8,4 el salmista pregunta: *"¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de hombre para que te ocupes de él?"*. La misma expresión aparece también en Dan 7,13ss donde se describe un sueño en el cual el profeta ve la sucesión de cuatro imperios representados por fieras (como un león, como un oso, como un leopardo, una fiera terrible), símbolo de su crueldad e inhumanidad. Dios arrebató el poder a estas fieras y le da el control del mundo a *"uno como hijo de hombre"* (ki demut 'adam), es decir, a una figura humana.



En el salmo antes citado, hijo del hombre se aplica a la totalidad de los seres humanos, a la humanidad; en el libro de Daniel se puede aplicar ya a un colectivo de personas que componen un imperio o al imperio mismo en cuanto encarnado en su autoridad máxima (el rey o emperador). La expresión puede representar por tanto a una comunidad (citada en los textos de Daniel como el pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7,18.22.27) o a un agente o individuo a través del cual Dios va a establecer su reino.

En un escrito apocalíptico judío del siglo II d. C., las *Semejanzas de Henoc*, la expresión se emplea como título para el agente de Dios. Está claro por ello que, aunque el título "hijo de hombre" podía emplearse en sentido colectivo (la humanidad, el ser humano), también era entendido al menos por algunos judíos de este período como designación de una persona o personas mediante las que se establecería el reino de Dios.

3.4. Conexión entre el texto de Daniel y el de Marcos

La primera vez que aparece esta expresión (Mc 2,10) alude al misterioso personaje de la visión de Dn 7,13 (como un hijo de hombre: una figura humana) y figura colectiva que encarnaba el pueblo de los santos del Altísimo (=los consagrados por el Altísimo", Dn 7,18.22.27), es decir al Israel fiel a Dios que había de someter a los pueblos paganos. En la perícopa del paralítico se trata en efecto de la admisión de los paganos en el Reino (llevado por cuatro). Pero Marcos no está en la línea de Daniel, pues mientras allí se habla de someter a los pueblos paganos, aquí se trata de brindar el perdón a estos. La conexión entre el texto citado del libro de Daniel y el de Marcos se basa en que ambos textos aluden a la autoridad que tiene la figura humana citada en ellos: en Mc 2,10 Jesús dice: Para que veáis que el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar los pecados; en Dn 7, 14 se dice: "le dieron autoridad a uno como un hijo de hombre: todas las naciones de la tierra según sus razas y toda su gloria le servirán (universalidad) y su autoridad será para siempre (Dn 7,14).

Cuando el título de "el hijo del hombre" aparece en el evangelio de Marcos aplicado a un individuo, en concreto a Jesús, se dicen dos cosas que "el hijo del hombre tiene autoridad en la tierra para perdonar pecados, es decir, autoridad divina (Mc 2,10 y par.) y más tarde que "es señor del sábado (precepto)" (Mc 2,28 y par.), o sea que no está sometido a las normas, incluso las más sagradas como es la observancia del precepto sabático, con lo que se indica que no hay sobre él ningún precepto y que goza de la libertad de acción propia de Dios. Estos dos rasgos, la autoridad y la libertad divinas, indican, según Juan Mateos (Hijo 22), que la expresión tiene en los evangelios un rasgo de excelencia. Dado que el significado de la expresión aramea es "ser humano, hombre", la forma *el Hijo del hombre* denota en los evangelios *al hombre que actúa en la tierra como Dios mismo, al que hace presente lo divino y su fuerza de vida en la historia humana; es, por tanto, el que representa la cima de lo humano, el Hombre por excelencia, el modelo de hombre.*

3.5. Jesús, hijo de Dios

Jesús goza de autoridad y de libertad plenas incluso ante la ley divina por ser hijo de Dios, como aparece en la escena de su bautismo. Dice Marcos que, al salir Jesús del agua, vio rasgarse el cielo y al Espíritu bajar como paloma hasta él. Nada más salir del agua hubo una voz del cielo que dijo: "*Tú eres mi Hijo, el amado, en ti he puesto mi favor*" (Mc 1,10).

Una antigua exégesis rabínica comparaba el ceñirse del Espíritu de Dios sobre las aguas primordiales en la primera creación (Gn 1,2) con el revolotear de un ave; la comparación más precisa del Espíritu de Dios en el día de la creación con una paloma que revolotea sobre su nidada se encuentra consignada por escrito lo más tarde hacia el año 90 d.C. (Simeón ben Zoma) y pudo ser común ya en la época de los evangelistas. Los evangelios utilizan la comparación para mostrar que el que baja sobre Jesús es el Espíritu creador, que hace culminar en él la creación del hombre, llevándolo a la condición divina (1,11: *Tú eres mi Hijo*) y coronando con ello su plena realización humana. Jesús, desde el Bautismo, queda constituido como modelo de hombre, enraizado en la

naturaleza humana, siendo al mismo tiempo hijo de Dios. Para el evangelista, la condición humana llevada a su culminación incluye la condición divina.

3.6. Jesús, Mesías

Este Jesús, hijo del hombre e hijo de Dios aparece en los evangelios, a su vez, como *χριστος*, mesías. El título de mesías e hijo del hombre aparecen unidos en la escena de la confesión de Pedro (Mc 8,26):

A la pregunta de Jesús a los discípulos: Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? intervino Pedro diciendo: Tú eres el Mesías. Pero él les conminó a que no lo dijeran a nadie y empezó a enseñarles que el hijo del hombre tenía que padecer mucho, ser rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y a los tres días resucitar. Y exponía el mensaje abiertamente. Entonces Pedro lo tomó consigo y empezó a increparlo. El se volvió y de cara a sus discípulos, increpó a Pedro diciéndole: *Quítate de mí vista, Satanás, porque tú idea no es la de Dios sino la humana.*

3.7. Mesías hijo de Dios

Para Pedro, Jesús es el mesías de las expectativas judías. Por eso, Jesús manda a los discípulos no contar a nadie la declaración hecha por Pedro, hasta tanto no se aclare en los evangelios qué clase de mesías es Jesús.

¿En qué sentido es Jesús mesías?

Lo es en un sentido peculiar y distinto del esperado: es *mesías hijo de Dios* (Sal 2,7: tú eres mi hijo), por oposición a *mesías hijo de David*, es decir, no es un mesías como David, rey guerrero o violento. Es más bien *el hijo amado en quien Dios se complace*:

- La expresión "*el amado*" alude a Isaac, hijo de Abrahán, quien obedeciendo la orden de Dios se dispone a aceptar la muerte de su hijo;
- Y es al mismo tiempo *aquél en quien el Padre se complace*, expresión que alude al Siervo de Yahvé de Isaías, del que se dice que dio su vida por todos los hombres (Is 49,6; 53,4ss).

De este modo el evangelista previene a sus lectores de toda falsa interpretación mesiánica en clave nacionalista y triunfal que pudiera surgir al aplicar a Jesús la denominación *el Hijo del hombre* inspirada en Daniel, un rey a quien se le da la autoridad, el poder y la fuerza.

Jesús es más bien un mesías destinado a dar la vida ("*empezó a enseñarles que el hijo del hombre tenía que padecer mucho, ser rechazado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y, a los tres días, resucitar*"). Que el hijo del hombre es mesías dando la vida se prueba por el número de veces que la expresión esta expresión aparece en el contexto de la entrega, muerte y resurrección de Jesús: siete veces (Mc 8,31; 9,31; 10,33; 14,21: la traición al Hijo del hombre; 14,41: la entrega del Hijo del hombre; Mc 9,9: la resurrección del Hijo del hombre; 9,12: el rechazo del hijo del hombre); de las seis restantes, tres se refieren al hijo del hombre en su quehacer terreno antes de la pasión y tres a su triunfo posterreno.



3.8. Sentido inclusivo del hijo del hombre

El significado de la expresión *el hijo del hombre* no se agota en Jesús sino que incluye también a sus seguidores. Según Juan Bautista, Jesús va a bautizar con Espíritu Santo: es decir, va a comunicar a otros el mismo espíritu que está en él. O lo que es igual, otros hombres como Jesús van a participar del Espíritu de Dios y van a tener autoridad en la tierra y libertad ante la ley, van a poder llegar a ser también hijos de Dios como Jesús y prolongar su función mesiánica.

Que la expresión hijo del hombre no es exclusiva de Jesús en el evangelio de Marcos se deduce de que éste nunca se define en primera persona como el hijo del hombre, nunca dice: Yo soy el hijo del hombre. Aunque es cierto que en muchos textos la expresión se refiere a Jesús principalmente, siempre lo es como exponente de la plenitud humana, como modelo del desarrollo humano por él alcanzado. Tan es así que en el evangelio de Mateo, tras perdonar Jesús los pecados y curar Jesús al paralítico, la gente concluye: Al ver esto, las multitudes quedaron sobrecogidas y alababan a Dios, que ha dado a los hombres tal autoridad (Mt 9,8). La autoridad del hijo del hombre se ha transmitido a los miembros de la comunidad de Mateo.

Tampoco el ser hijo de Dios o ser mesías, tal como lo utiliza Marcos, son expresiones aplicables exclusivamente a Jesús. Si Jesús es el Mesías ungido por el espíritu, también sus seguidores, bautizados con Espíritu Santo, participan de su filiación y de su mesianismo. Jesús no aparece así como el salvador único e individual, sino como el que inicia y hace posible la liberación y salvación del género humano que ha de ser continuada por los suyos. Los evangelistas proponen, por tanto, que quienes se adhieren a Jesús pueden llegar a ser hijos de Dios y continuar su misión mesiánica.

Este es a mi juicio el perfil peculiar de Jesús en el Evangelio de Marcos, que aparece como el hijo del hombre, que da su vida por los demás (para esto ha sido ungido como mesías) y ha recibido el espíritu de Dios convirtiéndose en su hijo amado en quien él se complace. Al transmitir Jesús el espíritu a sus seguidores, éstos continúan la misma misión de Jesús.

De los dos títulos (el hijo del hombre/ mesías hijo de Dios) el primero indica la procedencia humana de Jesús del hombre y su solidaridad con la raza humana, el segundo su función y su apertura a la divinidad. Estos títulos definen el perfil peculiar del evangelio de Marcos. El resto del evangelio consistirá en mostrar como Jesús es hombre, cómo participa de los conflictos humanos y alivia las miserias humanas, cómo lleva adelante , y a lo largo del evangelio se irá viendo como ese Jesús es un ser humano y participa de los conflictos humanos, cómo lleva a delante la función de ser mesías, en un modo totalmente inesperado no en la línea del mesías davídico y guerrero -el sucesor de David- sino como hijo amado en quien Dios se complace que acepta la muerte (como Abrahán aceptó la de su hijo) y que da la vida como el siervo sufriente de Isaías.



La denominación "el Hijo del hombre" pone de relieve el origen humano de Jesús y lo presenta como la plena realización del hombre; la denominación [el] Hijo de Dios, por su parte resalta la condición divina de Jesús en la que culmina su condición humana. La cristología de Marcos en particular y de los evangelios en general es una antropología teológica que, mostrando como prototipo a Jesús, pone de manifiesto las posibilidades del ser humano y la meta de su desarrollo (Mateos 214). La expresión hijo del Hombre tiene además carácter extensivo: incluye a Jesús, el prototipo de Hombre, y tras él, a los que han recibido su Espíritu.

10. TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN LOS EVANGELIOS⁹

De la lectura de los Evangelios surgen dos problemas particularmente interesantes.

Primero, ¿Qué conciencia tenía Jesús de su propia personalidad? ¿Es posible remontarse de los testimonios pos-pascuales de los escritos neotestamentarios al tiempo pre-pascual y, sin más, a la conciencia que Jesús tenía de sí?

Segundo, ¿Qué pensaban de Jesús sus contemporáneos? ¿Cómo se desarrolló la fe en Cristo en los Apóstoles y en la comunidad cristiana de los orígenes? ¿Qué títulos se atribuyó el mismo Jesús y cuáles le confirieron sólo después los Apóstoles y la primitiva comunidad cristiana?

La atención de la exégesis moderna la han acaparado varios títulos que en el Evangelio se confieren a Jesús. Al mismo tiempo, se ha notado que, con el correr del tiempo, algunos títulos de Jesús se afirmaban más, mientras otros, que habían sido usados antes de la Pascua, pasaban cada vez más a segunda línea. Estos títulos provienen casi todos de la mentalidad y del lenguaje veterotestamentario.

Muchos problemas graves han surgido respecto al desarrollo, a las dificultades y en fin, al florecimiento de la fe de los Apóstoles en Cristo. Mas él que ha aprendido a conocer y a estimar este difícil camino que conduce a Cristo, no se desanima frente a las dificultades propias y se hace cargo de que la fe esté siempre sometida a tentaciones y, además, existen caminos muy diferentes para ir a Cristo e infinitos matices en el modo de entender.

1. ¿JESÚS O CRISTO?

Ahora los fieles están acostumbrados a la denominación "Jesucristo", mas ya al decir "Jesús para el Cristo" se suscita una cierta sorpresa. El nombre propio "Jesús" deriva de la palabra hebrea "Jehoschuah" (abreviado: Joschuah o Jeschuah = Yavé es salvador, Yavé salva, y se encuentra diversas veces en el Antiguo Testamento (Gen. 46, 17; Números 13, 16; 1 Crón. 7.30; 24, 11; 2 Crón. 31, 15; Esd. 2, 2; Neh 3. 19. 4; 12, 8 24, etc.), y también en el Nuevo (Lc. 3, 29; Col. 4, 11). El primogénito de María recibió el nombre de Jesús por inspiración divina: "Concebirás y darás a luz un hijo, al que pondrás por nombre Jesús" (Lc. 1, 31). Este Jesús es designado como "Jesús de Nazaret" para distinguirlo de los otros que llevan el mismo nombre. Más en los Evangelios se encuentra también la denominación "Jesucristo" o "Cristo Jesús". La palabra griega Christós no es sino la traducción del término hebreo "Maschiach" (el Ungido).

En los Evangelios y en las Epístolas se encuentra, pues, una evolución que procede en sentido inverso. El nombre de Jesús, que tiene la prevalencia en los Evangelios, pasa a segundo plano en las Epístolas, mientras que el nombre de Cristo o Jesucristo, más bien raro en los Evangelios, se emplea muy frecuentemente en las Epístolas.

Si se piensa que muchas Epístolas se escribieron antes que los Evangelios o contemporáneamente, caeremos en la cuenta de que en la predicación que siguió a Pentecostés, y sobre todo, en la Liturgia cristiana de los orígenes, se prefería el nombre de "Cristo", que constituía el centro de la primitiva plegaria cristiana. Este compendiaba en sí la nueva fe y constituía la confesión de esa fe, tanto que los miembros de la nueva comunidad fueron llamados cristianos.

Del primer cuadro resulta que el título de "Cristo" es usado con frecuencia creciente en los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan; como esta sucesión corresponde al orden cronológico de los mismos Evangelios, se puede, concluir que el nombre de Cristo ha sido empleado cada vez

⁹ Pedro Sergio Antonio Donoso Brant. *Caminando con Jesús*

más a medida que avanza la era cristiana. También la segunda tabla demuestra que el nombre de Jesús ha sido gradualmente suplantado por el nombre de Cristo.

2. CUADRO DE LOS TÍTULOS DE JESÚS

La exégesis no testamentaria moderna se ha aplicado con particular amor al estudio de los títulos de Jesús y ha elaborado la siguiente estadística:

Desde el punto de vista de la historia de las formas, los títulos de Jesús pertenecen a las más dispares tradiciones y concepciones de los orígenes del cristianismo. En ellas se encuentran los caminos seguidos en los primeros siglos por la fe de Cristo. Los títulos de Jesús ofrecen también una perspectiva de las ideas, que antes de la Pascua se formaban de Jesús sus seguidores, y al mismo tiempo, del ahondamiento de la fe operado por el Espíritu después de Pascua.

En su libro *Cristología del Nuevo Testamento*, Oscar Cullmann, ha estudiado la cuestión de cómo se ha ido formando la cristología en los Apóstoles y en los primeros cristianos. Junto a la obra terrena de Jesús y la experiencia pascual de los Apóstoles, este autor descubre la fuente principal de la cristología neo testamentaria en la "experiencia litúrgica de Jesús como el Señor presente en la Asamblea de fieles que le invoca (maranatha) y le confiesa (Kyrios Christos). Partiendo de este principio, el enlace con la historia de la salvación puede prolongarse y desarrollarse bajo todos los aspectos".

Oscar Cullmann presenta dieciséis títulos de Jesús, que subdivide en cuatro grupos:

Acción terrena de Jesús Profeta	Acción escatológica de Jesús Mesías	Acción actual de Jesús Señor (Kyrios)	Acción preexistente de Jesús Logos
Siervo de Yavé (ebed Jahvé) Cordero de Dios Sumo Sacerdote Mediador	Hijo de David Rey Hijo del Hombre Juez	Salvador (Soter)	Hijo de Dios Santo de Dios Dios

3. ¿CUANDO SE RECONOCIÓ A DIOS EN EL ROSTRO DE JESÚS?

Se cree a veces que Jesús afirmó su divinidad, que dio pruebas de ella y que unos creyeron en ella mientras otros la rechazaban.

Las cosas no son tan sencillas en realidad.

Hacia finales del siglo primero, el evangelio de Juan presenta a Jesús como Dios desde el comienzo del mundo. Hacia los años 65-80 los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Hechos de los Apóstoles emplean expresiones variadas para calificar a Jesús: Él es el "*Hijo de Dios*", "*Hijo del Hombre*". En las primeras cartas de Pablo, hacia los años 50-60, Jesús es invocado como "Señor" y tratado como Dios en el culto que se le rinde.

¿Qué significan esas expresiones en aquella época? Cuidado con darles desde el principio el sentido que han tomado más tarde, en particular en los concilios del siglo IV que proclamaron a Jesús "Dios y hombre".

¿Realmente qué se puede entrever de lo que pensaban los discípulos 'Cuando Jesús vivía? Conviene tener en cuenta que una determinada expresión, escrita en el 65 ó 70 había ya tomado un sentido mucho más intenso que el que tenía el año 29 en la boca de un apóstol, de un fariseo o del sumo sacerdote: en ese tiempo intermedio la expresión había sido enriquecida por las primeras comunidades cristianas que creían en Jesús resucitado y glorificado.

4. SE LE LLAMA "SEÑOR"

La expresión "*Señor*" (en griego Kyrios) que se encuentra en los Hechos de los apóstoles y en las Cartas de San Pablo, tiene un sentido muy fuerte. La traducción griega de la Biblia empleaba este término para traducir el nombre hebreo de Dios. En el mundo pagano, este título se daba a muchos dioses y a soberanos divinizados.

En arameo la palabra "*Mar*" significaba "*Señor*". Aparece este término en una fórmula litúrgica citada por Pablo (I Cor. 16-22), hacia el año 57. Por tanto, en esta época se dirigían en el culto a Jesús dándole el nombre reservado a Dios: "*Señor*". Se encuentra también este término en los primeros discursos de los Hechos de los Apóstoles: "*Dios le ha hecho Señor y Cristo*" Hch. 2,36).

Si nos preguntásemos si para Pablo Jesús era Dios, proyectaríamos sobre él nuestras cuestiones y cometeríamos un anacronismo. Pablo tenía caminos de pensamiento distintos de los nuestros. Miraba hacia Cristo resucitado y glorioso y lo llamaba "*Señor*". Este título equivalía para él a lo que nosotros ponemos hoy bajo la palabra "*Dios*". Esta divinidad de Jesús ha sido vivida en el culto aún antes de ser reflejada en una doctrina.

5. HIJO DEL HOMBRE.

La expresión "*Hijo del Hombre*" que se encuentra frecuentemente en labios de Jesús tiene un sentido más fuerte. En principio significa "*hombre*" sencillamente. Pero en el libro de Daniel (7, 13 y ss.) y en el de Henoc, que tenían una influencia grande en el tiempo de Jesús, era un verdadero nombre propio: designaba un personaje único que venía de Dios y tenía rasgos humanos. Muy pronto, la expresión no será ya utilizada (fuera de los evangelios no hay más que un sólo empleo en Hch.7, 56); sin duda estaba demasiado ligada al mundo judío y resultaba extraña al espíritu griego. Es un jalón importante para reconocer en Jesús a un ser de origen celeste y terrestre a la vez.

6. HIJO DE DIOS.

La expresión "*Hijo de Dios*" significa hoy: el Hijo único de Dios que es Dios, él mismo. Cuando los evangelistas escribían, hacia el año 70, no era tan preciso su significado, hace pensar en el verso 7 del salmo 2: "*Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy*" que había sido escrito para un nuevo rey de Israel. El "*Hijo de Dios*" era un personaje que había recibido una misión de Dios. En el evangelio la expresión es sinónimo de Mesías.

Se ve claramente en el momento de comparecer Jesús ante el Sumo Sacerdote. En el relato de Mateo el Sumo Sacerdote pregunta a Jesús: "*Te conjuro por Dios vivo a que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios*" (Mt. 26, 63), y en el de Lucas se lee: "*Si eres tú el Mesías, dínoslo... ¿Entonces tú eres el Hijo de Dios?*" (Lc. 22, 67-70). En el mundo judío, en el tiempo de Jesús y antes, "*hijo de Dios*" podía designar también los ángeles, un profeta, un rey y aún el pueblo de Israel. Esto dicen los escrituristas modernos. El lector corriente se pregunta por qué entonces fue tan fuerte la reacción de los reunidos, que hablaron de blasfemia y se rasgaron las vestiduras.

Pero la tendencia actual es a minimizar cuanto pueda significar una confesión de divinidad.

Según esta teoría fue necesario el paso del tiempo para presentir, saber y decir quién era Jesús. El mundo judío jamás había considerado que Dios pudiera llegar a ser hombre. Los textos que hablaban del Mesías no lo divinizaban. Se recordaban las palabras de la Alianza: "*No tendrás otro Dios que yo... no harás imágenes talladas*". La idea de un hombre-dios era extraña a Israel.



7. PERO EL ERA MAS DE LO QUE SE PODÍA DECIR.

Los discípulos vivieron y presintieron antes de percibir y expresar los evangelios muestra la extrañeza y la admiración de las multitudes. *"Quién es, pues, este hombre"*. Habla con autoridad. Dice: *"Se os ha dicho...y yo os digo..."*. Perdona los pecados e inaugura el mundo nuevo esperado de Dios.

No se sabe quiénes. Muchos quieren ver en él solamente *"el hijo del carpintero"*, *"el Nazareno"*. Otros se preguntan-si no. es Elías, Juan Bautista o alguno de los profetas: se ahonda en las concepciones de la época para tratar de identificarle. Sus apóstoles .piensan que él es el Mesías, el que viene a instaurar el Reino de Dios. Más tarde, después de Pascua, se le llama era el Elegido de Dios, su Servidor, el Santo, etc. Pero Jesús por sus palabras y por sus hechos no ha dejado de desbordar las misiones que se le querían atribuir. Ha llegado a ser el "servidor sufriente" después de haber abierto caminos infinitos de libertad y de amor, de parte de Dios.

JESUCRISTO EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

CARACTERÍSTICAS	REFERENCIAS
Jesús es el Hijo de Dios	Mateo 16.15, 16; Marcos 1.1; Lucas 22.70, 71
Jesús es el Cristo, el Mesías	Mateo 26.63, 64; Marcos 14.61, 62; Lucas 9.20
Jesús vino para ayudar a los pecadores	Lucas 5.32; Mateo 9.13
Jesús tiene poder para perdonar pecados	Marcos 2.9–12; Lucas 24.47
Jesús tiene autoridad sobre la muerte	Marcos 5.22–24, 35–42; Juan 11.1–44; Lucas 24.5, 6; Mateo 28.5, 6
Jesús sanaba a los enfermos	Mateo 8.5–13; Marcos 1.32–34; Lucas 5.12–15; Juan 9.1–7
Jesús enseñaba con autoridad	Marcos 1.21, 22; Mateo 7.29
Jesús fue compasivo	Marcos 1.41; Marcos 8.2; Mateo 9.36
Jesús experimentó tristeza	Mateo 26.38; Juan 11.35
Jesús nunca desobedeció a Dios	Mateo 3.15; Juan 8.46 10

JESUCRISTO EN EL EVANGELIO DE JUAN

TEXTO	TÍTULO DE CRISTO	SIGNIFICADO
1.1, 2, 14; 20.28	Jesús es Dios hecho Hombre	Jesús es la presencia de Dios en la Tierra y nos revela que Dios es Padre
6.27	El Hijo del Hombre	Forma favorita de Jesús para referirse a Él mismo. Este enfatiza su humanidad, pero de la manera que la utilizaba, resultaba ser un anuncio de divinidad.
6.35	El pan de vida	Se refiere a su papel de dador de vida, Él es la única fuente de vida eterna.
8.12	La luz del mundo	La luz es un símbolo de verdad espiritual. Jesús es la respuesta universal a la necesidad del hombre de verdad espiritual.
10.7	La puerta de las ovejas	Jesús es el único camino que lleva al Reino de Dios
10.11	El buen pastor	Jesús se apropió de las imágenes proféticas del Mesías que aparecen en el Antiguo Testamento. Esta es una manifestación de divinidad enfocada en el amor y la dirección de Jesús.
11.25	La resurrección y la vida	Jesús no solo es la fuente de la vida, también es el poder sobre la muerte.

14.6	El camino, la verdad y la vida	Jesús es el método, el mensaje y el significado para todas las personas. Mediante este título resume el propósito por el que vino a la tierra.
15.1	La vid	Este título tiene una importante segunda parte: «vosotros los pámpanos». De la misma manera que ocurre con muchos de sus otros nombres, Jesús nos recuerda que así como los pámpanos obtienen vida de la vid y no pueden vivir separados de ella, dependemos por completo de Cristo para obtener vida espiritual.



11. CRISTOLOGÍA EN EL EVANGELIO DE JUAN¹¹

1. Títulos cristológicos

Reseñaremos los siguientes títulos cristológicos; algunos de ellos son comunes a otros escritos del Nuevo Testamento, otros son elaboraciones juánicas de lo que se ha dado en llamar una cristología alta o desde arriba, que subraya la preexistencia de Cristo.

1.- Verbo de Dios: 1,1. 2.- Morada de la gloria, Templo: 1,14; 2,19. 3.- Hijo único: 1,14.18; 3,16.18. 4.- Cordero de Dios que quita el pecado del mundo: 1,29.36; 19,36. 5.- El que bautiza con Espíritu Santo: 1,33; 3,34; 7,38; 19,34. 6.- Elegido de Dios: 1,34. 7.- Rabbí, Maestro: 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,18. 8.- Mesías: 1,41; 4,25; 7,26.27.41.42; 11,27; 20,31. 9.- Hijo de Dios: 1,49; 5,25; 10,36; 11,4.27; 20,31. 10.- Rey de Israel: 1,49; 6,15; 12,15. 11.- Rey de los judíos: 18,33.37; 19,3.14.19. 12.- Hijo del Hombre: 1.51; 3.13-14; 5.28; 6.27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31. 13.- El Hijo: 3,17.35.36; 5,19.20.21.23; 6,40; 8,35.36; 14,13; 17,1. 14.- El Novio: 3,29. 15.- Señor: 4,1.11.15.19; 4,49; 5,7; 6,25.34.68; 8,11; 9,38; 11,2.27; 13,13; 20,2.15.28.	16.- Profeta: 4,19; 6,14. 17.- Salvador del mundo: 4,42. 18.- Pan de vida: 6,35.41.48.51. 19.- Santo de Dios: 6,69. 20.- Linaje de David: 7,42. 21.- Luz del mundo: 1,9; 8,12; 9,5; 12,46. 22.- Enviado: 9,7. 23.- Puerta: 10,7.9. 24.- Buen Pastor: 10,11.14.16. 25.- Resurrección y vida: 11,35. 26.- Dador de la nueva ley: 13,34-35. 27.- Camino, verdad y vida: 14,6. 28.- Vid verdadera: 15,1.5. 29.- Sumo sacerdote: 17,19. 30.- Hombre: 19,5. 31.- Justo sufriente: 19,23.30. 32.- Descendencia de la mujer: 19,25-27. 33.- El traspasado: 12,10; 19,37. 34.- Rabbuni, querido Maestro: 20,16. 35.- Señor mío y Dos mío: 20,29.
--	--

2. El Hijo

Jesús es ante todo el “*enviado*” del Padre, y el Padre es correlativamente “*el que me ha enviado*”, fórmula que aparece 26 veces en el evangelio. “*Ser enviado*” constituye no sólo la misión de Jesús, sino su naturaleza. Jesús es el enviado, el plenipotenciario. Puede ser el enviado a causa de su identidad con el Padre (10,30) y su preexistencia junto a Dios. Sólo él puede ser el enviado, porque solo él es el Hijo

No viene en nombre propio (5,43). No hace nada por su cuenta, sino que habla como el Padre le enseñó (8,28). No busca su propia gloria, sino la gloria del que lo envió (5,41; 7,18; 8,54). Ese Jesús que parecía ser el centro desaparece para dejar el puesto central a otro que es mayor que él (14,28). El cristocentrismo da lugar al teocentrismo. Así expresa el cuarto evangelio el misterio de la kénosis, el vaciamiento de Jesús, que no ha venido a hablar de sí mismo, ni busca su propia gloria, ni tiene más palabra que decir que la que ha escuchado.

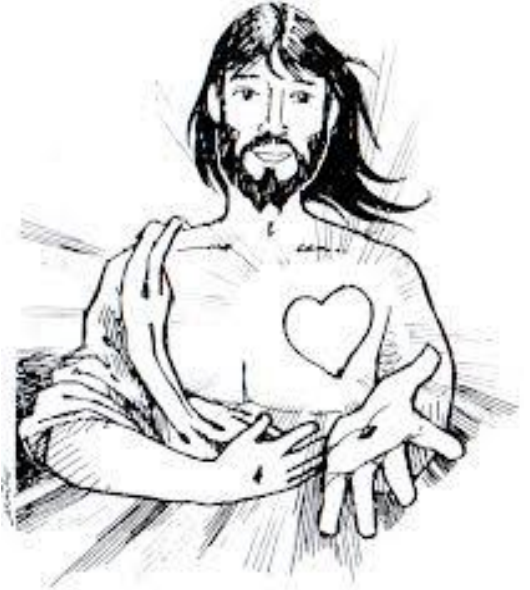
Jesús es total desposesión. Nada le pertenece. Todo lo recibe. El Padre es origen y destino: “*Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y vuelvo al Padre*” (16,26). Así transcurre toda la vida de Jesús. La hora de la muerte para él es sólo “*la hora de pasar de este mundo al Padre*” (13,1), el último latido del corazón, el último acto de abandono filial.

¹¹ Juan Martín Moreno. En <http://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/cursos/Juan/intro/Teologia.htm#CRISTOLOGÍA> del 3 de octubre de 2012

Jesús acoge todo lo que es y todo lo que tiene como un don gratuito recibido. No considera que nada sea suyo. Los discípulos son *“los que tú me has dado”* (17,6); sus palabras son *“las palabras que tú me diste”* (17,8; 14,24); su doctrina es *“lo que he oído a mi Padre”* (15,15); su propia pasión es *“el cáliz de mi Padre”* (18,11). Su vida es un don de amor del que es plenamente consciente. *“El Padre me ama”* (10,17). Su gloria sólo quiere recibirla del Padre, no de los hombres: *“Es mi Padre el que me glorifica”* (8,53). Jesús no busca su gloria, la recibe como un don.

Desposeído de todo, nunca cierra el puño sobre nada. Todo le ha sido dado. Su existir es una pura referencia a Otro, al Padre. Jesús es como un pájaro que no fuera más que vuelo. No tiene nada más que lo que recibe. Para Jesús ser es recibir, y por eso ser es dar, sin reservarse nada. Todo lo que recibe lo da sin guardar nada para sí. Ésta es la naturaleza propia del amor. *“Como el Padre me amó, así os he amado yo”* (15,9). Jesús ha tenido el mejor maestro para enseñarnos a amar.

Nos resulta difícil entender cómo la propia identidad pueda consistir en la referencia a Otro. Normalmente, para nosotros la autoconciencia es ante todo conciencia de nuestro yo; sólo secundariamente aparece un tú en el horizonte. En Dios no ocurre así. Como dice González Faus, si Dios es Amor, la conciencia del Amor es primariamente conciencia del Amado, y no autocontemplación de uno mismo. Lo que hace que Jesús sea divino es precisamente el hecho de que no tenga una conciencia cerrada sobre sí mismo, sino que se viva a sí mismo en procedencia de Dios y en total referencia a Dios. Para explicar lo que sucede en Jesús, González Faus nos da el ejemplo de lo que nos dice la psicología evolutiva sobre el niño que adquiere antes la conciencia de su madre que de sí mismo. Pero la diferencia está en que al niño le pasa esto por defecto de autoconciencia, y a Jesús por sobreabundancia¹.



Su pobreza y desposesión radical no son una actitud adoptada transitoriamente para realizar una misión temporal en la tierra. Su pobreza es la traducción en categorías humanas de lo que es el Hijo en el seno de Dios: pura referencia al Padre. Y porque es pura receptividad, puede ser también pura donación. Porque Jesús es sólo de Dios, es por lo que podrá ser también el hombre-para-los-demás.

Lo curioso es que en esa servidumbre radical, el Hijo encuentra su más perfecta libertad. No hay nadie tan libre como Jesús. Libre respecto a los prejuicios, a las modas, al qué dirán, a los convencionalismos, a las racionalizaciones, a las ideologías, a las manipulaciones afectivas y los chantajes, a los miedos, a las leyes y rúbricas, a los intereses mezquinos, a los estados de ánimo. Y porque es libre puede darnos también la libertad a cuantos nos vemos tiranizados por el deseo, la costumbre o el miedo. *“Si sois fieles a mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”* (8,33). *“Si el Hijo os da la libertad, seréis libres de verdad”* (8,36).

El envío del Hijo es la mayor prueba del amor de Dios al mundo (Jn 3,16). Más aún, es porque Dios ama a su Hijo por lo que puede amarnos a nosotros. Un Dios no trinitario sólo podría ser un solterón egoísta incapaz de amar. Sólo un Dios trinitario puede definirse como Dios amor. El evangelista va a conjugar el verbo amar en todos sus tiempos y personas. Es el amor la corriente que circula entre el Padre y el Hijo. Jesús es consciente de ser amado. Nadie se ha sentido nunca tan amado como Jesús. *“El Padre ama al Hijo y todo lo pone en sus manos”* (3,35). *“El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace”* (5,20). *“El Padre me ama”* (10,17). *“Como el Padre me amó así os he amado yo”* (15,9). *“Les has amado a ellos como me has amado a mí”* (17,23). *“Me has amado antes de la creación del mundo”* (17,24). Y Jesús responde con amor al amor que recibe de su Padre. *“El mundo tiene que saber que yo amo al Padre”* (14,31).

Este amor trascendente entre el Padre y el Hijo es el que funda las relaciones de amor entre los hombres y Dios. Nosotros somos una oportunidad para que el Padre y el Hijo se muestren su mutuo amor. Ejercitan su amor en nosotros. Por amar a su Hijo es por lo que Dios también puede amarnos a nosotros en él. Es porque capta cuánto nos ama el Padre (16,27) por lo que Jesús vuelca todo su amor en nosotros.

Por haber recibido tanto amor de su Padre es por lo que Jesús puede darnos tanto amor, un amor hasta el final, un amor hasta dar la vida. Y porque Jesús ama tanto a su Padre es por lo que se pone tan totalmente al servicio de su plan de salvación. En el momento de levantarse de la mesa para ir al encuentro de su pasión, Jesús dice: *“Para que el mundo sepa que yo amo al Padre y cumplo su encargo, levantaos, vamos de aquí”* (14,31). *“Cumpliendo el mandamiento de mi Padre es como permanezco en su amor”* (15,10). *“Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para recobrarla de nuevo”* (10,17).

3. El Revelador

Jesús se nos muestra ante todo como el Revelador. Bultmann fue el primero que cayó en la cuenta de que en el cuarto evangelio Jesús no tiene otra cosa que revelar sino el hecho de ser el Revelador⁵. Jesús no tiene un conjunto de doctrinas sobre Dios que proponga para nuestra aceptación. No solicita la fe en la doctrina que nos propone, sino la fe en su persona, la fe en el hecho de que él es el enviado del Padre, en la legitimidad de su envío, en el hecho de que en su persona se transparenta el Padre. Creer en Jesús es aceptar que el Padre es veraz (3,33). Lo que está en juego es nada menos que la veracidad de Dios.



La expresión *“Yo soy”* aparece 33 veces en labios de Jesús. En 23 ocasiones existe un predicado. *Yo soy el camino, la verdad y la vida; yo soy la luz del mundo; yo soy la vida verdadera...*

Pero en cuatro ocasiones aparece usado este término en sentido absoluto, sin predicado y como objeto del verbo creer o conocer. Jesús exhorta a creer que EL ES, a conocer que EL ES. Lo lógico sería preguntarnos: *“Creer que él es ¿qué?”* Sorprende que el evangelio nos hable de creer simplemente que Jesús ES así sin más. Aunque esta declaración puede interpretarse de modos diversos, en cualquier caso es una prueba más de que el objeto de la fe en San Juan no es un enunciado doctrinal, sino la persona de Jesús.

“Si no creéis que Yo Soy, moriréis en vuestros pecados” (8,24). *“Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que Yo Soy”* (8,27). *“Antes que Abrahán existiera, Yo Soy”* (8,58). *“Os lo he dicho antes para que cuando suceda creáis que Yo Soy”* (13,19).

Jesús justifica su pretensión de SER. No nos invita a una fe ciega, a un salto en el vacío, sino que aduce testimonios a su favor. El testimonio del Bautista: *“Vosotros enviasteis enviados donde Juan y él dio testimonio de la verdad”* (5,33-34); el testimonio de las Escrituras: *“Vosotros escrutáis las Escrituras, ya que creéis tener vida en ellas; ellas dan testimonio de mí”* (5,39). De entre las Escrituras Jesús singulariza a Moisés. *“Vuestro acusador es Moisés, en quien habéis puesto vuestra esperanza. Si creyeráis a Moisés me creeríais a mí, porque él escribió de mí”* (5,45-46). Jesús aduce un testimonio aún más importante: las obras. *“Yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, ellas dan testimonio de mí”* (5,36; 10,25.37; 14,11). Por eso Jesús concluye que es el Padre mismo quien da testimonio de él a través de todas esas mediaciones (5,32.37).

Todos estos testigos han validado la misión y el ser de Jesús durante su ministerio, mas, como veremos en la sección siguiente, queda aún un testigo, que será el decisivo. Se trata del testimonio

del Paráclito, del Valedor, que dará testimonio de Jesús a través del testimonio de los propios discípulos (15,26).

Pero hay algo más. Los profetas comunicaban la palabra de Dios que les venía de fuera, que les era exterior. Jesús, en cambio, se nos presenta en el cuarto evangelio no tanto como un profeta, cuanto como la palabra misma, el Logos de Dios. El mensajero se ha convertido en mensaje, las palabras han dejado paso a la Palabra. ¿Cómo se ha producido este cambio radical? ¿Cómo poco a poco la primera comunidad juánica llegó a formular este cambio fundamental de enfoque, que distingue absolutamente a Jesús de todos los profetas y predicadores a quienes el pueblo de Israel estaba acostumbrado?

¿Cómo ha podido llegar a formular el evangelista esta doctrina del Verbo tan novedosa y tan única en el Nuevo Testamento? Algunos han supuesto que el origen de esta doctrina estaría en la filosofía helenista, o en las doctrinas mandeas, o en los escritos herméticos, y se vuelven hacia Egipto, hacia el Irán, hacia la India.

No hay que ir tan lejos. Podemos encontrar el trasfondo de la doctrina sobre el Verbo - *logos*- primeramente en el Antiguo Testamento, que nos habla ya de la Sabiduría de Dios personificada, que existía junto a Dios desde el principio. Es una emanación de la gloria del Todopoderoso (Sa 7,25), reflejo de la luz eterna de Dios (Sa 7,26); baja del cielo para habitar entre los hombres (Pr 8,31; Si 24,8; Sa 9,10; Ba 3,37). Se sirve de los símbolos de pan y bebida para invitar a los hombres a comer y beber (Pr 9,2-5; Si 24,19-21; Is 55,1-3). Vaga por las calles buscando a los hombres a gritos (Pr 1,20-21; 8,1-4; Sa 6,16). Y al final regresará al cielo para siempre (Hen 42,2).

Pero sobre todo hay que buscar el trasfondo de la doctrina sobre el Verbo en el propio evangelio y en la predicación apostólica. El Nuevo Testamento comenzó a reservar el término "*Verbum Dei*" –palabra de Dios- para el acontecimiento que es Jesús y su mensaje.

En un primer paso el "*logos*" era el contenido de la predicación apostólica que anunciaba a Jesús. El *Verbum Dei* se fue convirtiendo en *Verbum Christi*. Pablo ya en algunas ocasiones equipara el misterio que es Cristo con la palabra de Dios (Col 1,25-26). Nos expresa simultáneamente el deseo de que "*Cristo habite en vosotros*" con el deseo de que "*la palabra de Dios habite en vosotros*" (Ef 3,16-17). "*Cristo*" y "*Palabra de Dios*" empiezan a ser términos equivalentes.

De una manera especial el cuarto evangelio usa el término *logos* para designar la palabra de Jesús, que es palabra del Padre. Esta palabra debe ser oída y acogida por los discípulos. Poco a poco se van aplicando a Jesús los mismos verbos y conceptos que se aplicaban anteriormente a la palabra de Dios.

Porque la palabra que Dios nos revela no es un cuerpo doctrinal de verdades que habría que creer, ni una lista de preceptos éticos que habría que cumplir; es ante todo Jesús. Jesús es el contenido de esta revelación. Es a la vez el Revelador y el Revelado. Porque la revelación que Jesús hace de Dios la realiza no sólo con sus palabras, sino sobre todo con su vida y con su persona. Es en su corazón abierto donde se revela el Dios amor. Jesús encarna y vive la palabra de Dios al mismo tiempo que la anuncia. Él mismo es la Palabra de Dios.

Por eso decía San Juan de la Cruz que una vez que Dios había pronunciado su Palabra en su Hijo ya no tenía más que decir. "Pon los ojos sólo en él, porque en él lo tengo todo dicho y revelado, y



hallarás en él aun más de lo que pides y deseas... Él es toda mi locución y respuesta". En él se expresó de una vez para siempre. Sólo nos queda escuchar esta Palabra y contemplar este icono.

Los que convivieron con Jesús eran conscientes no sólo de que habían *escuchado* de sus labios la palabra de Dios, la palabra de vida, sino de que esta palabra había sido objeto de contemplación *visual*, y había sido alcanzable hasta por el *tacto* (1 Jn 1,1-2). Todo este proceso evolutivo en la primera comunidad cristiana culmina en el prólogo del cuarto evangelio donde se hace la identificación expresa de Jesús con el *logos* eterno de Dios.

Por eso el acento se ha ido corriendo desde las palabras que predicó Jesús hasta la Palabra que es el mismo. De un modo semejante se ha ido desplazando también el acento del Reino que Jesús anunciaba a la persona del Rey que lo instaura.

Jesús había predicado la instauración del Reinado de Dios. Esta predicación del Reino está continuamente presente en los sinópticos. Juan sólo usa el término "*Reino de Dios*" en una sola ocasión en 3,3.5; en cambio habla 15 veces de Jesús "rey" (el doble que cualquier otro evangelio). Juan ha desplazado el acento del Reino al Rey, explicitando mejor así la función de Jesús en el reino que anuncia.

Hay el peligro de insistir tanto en el mensaje de Jesús y en su estilo de vida, que su identidad se convierta en un acontecimiento irrelevante. Según esta tendencia, lo único importante de Jesús sería el mensaje tan bonito que predicó, su profunda comprensión de Dios y del hombre, su respuesta a los grandes interrogantes de la existencia, la autenticidad de su vida totalmente volcada al servicio de los demás, el ejemplo de valor y de audacia evangélica que nos dejó... Lo importante de Jesús sería simplemente su doctrina y su ejemplo a seguir.

Pero no se puede separar la doctrina de Jesús del hecho de su identidad. Lo importante de Jesús es el acontecimiento que él supone, lo que sucedió en él de una vez para siempre. La gran noticia sobre Jesús es que en él ha llegado ya el Reino de Dios. En él Dios ha querido entrar para siempre en una nueva relación con los hombres y que en Jesucristo Dios se ha unido incondicionalmente y para siempre a nuestra humanidad. Lo importante es que en Jesús ha empezado ya una humanidad nueva a la que pertenecemos.

El reino ya ha empezado en él y en el Espíritu que nos ha dado, que nos permite superar el pecado y vivir como hijos de Dios. El gran don de Dios en Cristo es una vida nueva. Eso sí, la vida nueva es una vida evangélica según la imagen de Dios revelada en Jesús. Una vida nueva es una vida en el estilo de las bienaventuranzas.



4. El Verbo encarnado

Ciertas lecturas sesgadas del evangelio ven al Jesús del cuarto evangelio como un ser tan divino que deja de ser humano. Algunos seguidores del discípulo amado, influidos por la filosofía helenística y el gnosticismo, llegaron a decantarse por esta herejía. Incluso hoy, algún exegeta moderno ha defendido que esto es precisamente lo que el autor pretendió: dibujar a Jesús como un ser divino que camina por el mundo disfrazado de hombre, pero que no es un hombre en realidad.

Las cartas de san Juan salen al paso de esta interpretación incorrecta que algunos estaban haciendo ya entonces, manipulando ciertos textos del evangelio que leían unilateralmente. El autor de las cartas exhorta a los miembros de la comunidad juánica a no dejarse llevar de estas interpretaciones sesgadas, sino volver a la enseñanza "*del principio*" (1 Jn 1,1; 2,24; 3,11), a la que habían recibido del propio discípulo amado.

“Todo espíritu que confiesa que Jesús vino en carne mortal procede de Dios...” (1 Jn 4,2). *“Muchos impostores han venido al mundo diciendo que Jesucristo no ha venido en carne mortal; ellos son el Impostor y el Anticristo”* (2 Jn 7). Apoyados en la insistencia del evangelio en la divinidad de Jesús, algunos miembros de la comunidad juánica llegaron al extremo de negar su humanidad.

Al corregir este abuso, las cartas afirman que no están dando una doctrina nueva, sino que simplemente están insistiendo en lo que ya estaba escrito desde el principio en el evangelio, es decir *“que el Verbo se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros”* (Jn 1,14). El evangelio reconoce que Jesús se fatigó y tuvo sed (4,6-7.31), que de su costado herido brotó sangre (19,34) y que murió realmente y fue enterrado.

La filosofía platónica no podía comprender como de la carne pudiese provenir la salvación. La salvación para los griegos consiste en liberarse de este cuerpo mortal. El cuerpo es una tumba para el alma. No podían entender cómo el Hijo de Dios podía haber caído tan bajo asumiendo esta carne nuestra y mucho menos cómo esta encarnación podría aportar la salvación a los hombres. Y sin embargo Jesús afirma: *“El pan que yo daré para la vida del mundo es mi carne”* (6,51).

La comunidad juánica, heredera del que se reclinó en el pecho de Jesús y escuchó los latidos de su corazón de carne, confiesa que el Verbo de Dios ha podido ser oído, visto y palpado por nuestras manos (1 Jn 1,1). Los discípulos han sentido en sus pies la caricia de las manos de Jesús durante el lavatorio; el ciego sintió en sus ojos el barro fresco mezclado con su saliva; María de Betania pudo acariciar la textura de su pelo mientras ungía su cabeza; las manos de Tomás se han hundido en sus heridas; la Magdalena abrazó sus pies.

El Jesús humano no sólo tuvo un cuerpo mortal, sino que tuvo también una psicología humana propia que le llevó turbarse ante la previsión del sufrimiento que había de padecer (12,27), a llorar por la muerte de su amigo Lázaro y por el sufrimiento de sus hermanas (11,35), y a estremecerse y agitarse en su interior (11,33-34).

El evangelista nos dice que esta carne de Jesús no es una pantalla que nos oculta a Dios, ni siquiera un cuerpo traslúcido que sólo deja pasar un esbozo. La carne de Jesús es plenamente transparente a la divinidad. Deja pasar toda su luz, precisamente porque la vida humana de Jesús es la perfecta traducción a categorías humanas de lo que Dios es. Y es una traducción perfecta por estar tan absolutamente desposeído de sí mismo para ser una pura referencia al Padre.

A Dios no se le podía ver y seguir viviendo (Ex 19,21; 33,20; Lv 16,2). Dios es como el sol que quema las pupilas de todos los que lo miran cara a cara. Su luz es demasiado intensa para nosotros. Cuando queremos mirar un eclipse de sol nos aconsejan usar un cristal ahumado. Este cristal no oculta la forma del sol, pero filtra el fuego de sus rayos de modo que no dañe nuestros ojos. O, por usar otro ejemplo, ese sol que no podemos mirar cara a cara sin quemarnos, puede ser contemplado en su reflejo sobre las aguas de un lago. Algo parecido ocurre con la humanidad de Jesús. En ella podemos ver reflejado a Dios sin velos ni pantallas y sin que se quemen nuestras pupilas. *“El que me ve, ve a aquél que me ha enviado”* (12,45).

Hay en los laudes del viernes de la primera semana un himno que siempre me ha dado devoción de recitar: *“Te necesito de carne y hueso”*. Expresa poéticamente nuestra profunda necesidad de adorar a Dios visiblemente en la carne sin caer en la idolatría, y el gozo inmenso de ser capaces de hacerlo cuando adoramos a Dios en la carne de su Hijo. No fue idólatra Tomás al adorar las heridas de Jesús y pronunciar *“¡Señor mío y Dios mío!”* (20,28).

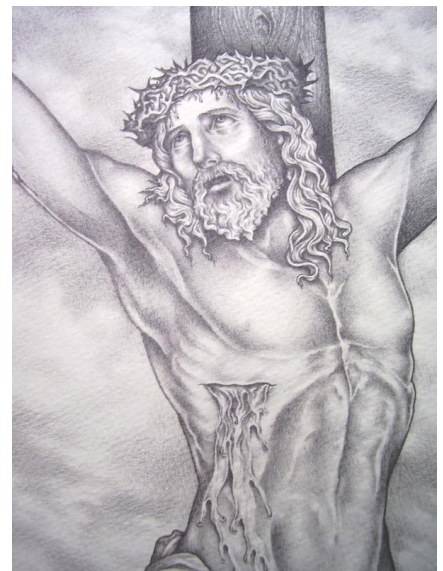
12. LAS PRIMERAS HEREJÍAS CRISTOLÓGICAS¹²

Desde muy temprano en su historia la iglesia ha sufrido ataques de corrientes contrarias a la fe que profesa. Es cierto que el cristianismo ha vivido siempre en medio de gran oposición. Con todo eso, el mayor daño que la iglesia ha sufrido no ha sido causado por ataques externos, aunque sin duda éstos han sido grandes, sino más bien producidos por la infiltración de doctrinas contrarias a la Palabra de Dios y a los postulados del Evangelio. No es de dudarse que durante el período apostólico, cuando el canon del Nuevo Testamento estaba en su formación, muchos trataban de dar respuesta a algunas preguntas que se formulaban. Por ejemplo: ¿Quién es Jesucristo? ¿Qué relación tiene Jesús con la Eterna Deidad? ¿Qué relación tiene lo que Jesús enseñó con las leyes rituales del Antiguo Testamento? ¿Qué significado y alcance tiene la salvación? ¿Se relaciona la salvación con el cuerpo físico, el alma o con ambos? Ciertamente estas preguntas no eran ni son fácilmente contestadas, especialmente sin la base autoritativa de los libros canónicos. Fue así, seguramente, que falsos maestros introduciéndose dentro de las congregaciones cristianas ponían en peligro la armonía y la existencia misma de las jóvenes asambleas de creyentes. Dos corrientes que parecen haber afectado el desarrollo de congregaciones apostólicas se caracterizaban por sus tendencias legalistas y filosóficas. Aunque dichas corrientes heréticas no se habían desarrollado hasta el punto en que lo hicieron en el siglo II, sus enseñanzas estaban haciéndose sentir.

1. LOS EBIONITAS

Una de las primeras corrientes que hizo sentir su influencia dentro de la iglesia cristiana fue la de los llamados ebionitas cuyo nombre se deriva del hebreo ebion que significa «pobre». Según algunos historiadores, había generalmente tres grupos de ebionitas aunque no era muy fácil poder hacer las distinciones pertinentes entre los tres grupos. No obstante, las siguientes diferencias eran observables: 1) Aquellos cristianos judíos que demandaban una completa observancia de la ley por parte de los creyentes. Aunque este grupo también incluía otros que guardaban la ley estrictamente sin exigir que otros lo hicieran. 2) Los llamados cristianos judaizantes que consideraban a Pablo como un apóstata de la ley mosaica y afirmaban que era necesario que todos los cristianos fuesen circuncidados y guardasen la ley estrictamente. Estos consideraban a Cristo como una criatura y además negaban Su concepción virginal. 3) Aquellos de tendencia filosófica - especulativa que consideraban a Jerusalén como el centro del mundo religioso, practicaban un ascetismo estricto, consideraban a Cristo como una criatura pero como el Señor de los ángeles y al Espíritu Santo como un ángel de sexo femenino que acompañaba a Cristo.

Los distintos grupos ebionitas tenían en común, sin embargo, su adherencia a la ley mosaica. Exigían que por lo menos los judíos guardaran la ley, aunque veían con buenos ojos si los gentiles hacían lo mismo. También tenían la tendencia a interpretar la persona de Cristo como un mero hombre privilegiado por el descenso del Espíritu Santo sobre Su persona a la hora de Su bautismo.



2. LOS GNÓSTICOS

Un tema muy discutido ha sido el de la posible relación entre la iglesia primitiva y el gnosticismo. Algunos eruditos afirman que el gnosticismo tuvo su origen en un tiempo posterior al cristianismo, mientras que otros hablan categóricamente de un gnosticismo pre-cristiano.

¹² <http://iglesiaisrael.blogspot.com/2010/05/las-primeras-heresias-cristologicas-1.html>

La palabra gnosticismo se deriva del vocablo griego gnosis que significa «conocimiento». El gnosticismo era una filosofía racionalista con tendencia intelectualmente exclusivista que pretendía dar una respuesta a la interrogante de la existencia del mal y al origen del universo. Los gnósticos consideraban la fe como algo inferior. La gnosis por ser un alto nivel de conocimiento era el canal de la salvación. Para los gnósticos, sin embargo, la gnosis no era un conocimiento intelectual adquirido mediante un esfuerzo mental, sino que era algo de origen sobrenatural. La gnosis era en sí producto de la revelación divina. Para los gnósticos, ese conocimiento adquirido, supuestamente por revelación, es en sí redención perfecta. El gnosticismo era sustancialmente de origen pagano. Esencialmente es un sincretismo que incluye la filosofía helenística, las religiones orientales, los misterios de la Babilonia antigua, los cultos egipcios, el judaísmo heterodoxo y algunas ideas cristianas, particularmente las relacionadas con el concepto de la salvación. Según el afamado historiador Philip Schaff: «El gnosticismo es, por lo tanto, la forma más grande y comprehensiva de sincretismo especulativo religioso conocido en la historia.» En cuanto a Cristo, los gnósticos decían que era una emanación o eón salido de Dios. Por medio de ese eón (el más perfecto de todos) se efectúa el regreso del mundo material sensible al mundo ideal que está más allá de los sentidos. Los gnósticos lograron introducirse en la iglesia cristiana porque aparentaban tener una alta estimación hacia Cristo, pero en el último análisis creían que el Señor vino sólo a disipar la ignorancia. Los maestros de esta secta ponían el énfasis sobre las enseñanzas de Cristo, dándole poca importancia a la Persona y la obra de Jesús.

3. LOS DOCETAS

El docetismo es una variante del gnosticismo. El nombre procede del vocablo griego dokeo que significa «dar la apariencia de algo». Los docetas afirmaban que el nacimiento, el cuerpo, los sufrimientos y la muerte de Cristo fueron solamente una apariencia ilusoria. Cristo sólo asumió forma visible como una visión transitoria para revelarse a Sí mismo a los sentidos naturales del hombre.

El docetismo era un resultado del dualismo que caracterizaba a todos los sistemas gnósticos. Este dualismo consistía en afirmar que todo lo que es material es malo. Sólo aquello que es espíritu es bueno. La conclusión a la que arribaban los docetas era que si Cristo era bueno (cosa que ellos afirmaban), entonces no podía tener un cuerpo material real.

El gnosticismo y su variante, el docetismo, negaban la doctrina de la encarnación de Cristo. En ese sentido rechazaban la doctrina de la verdadera humanidad del Señor. Debido a que Cristo era considerado como una emanación (eón) de Dios, el docetismo reducía la deidad de Cristo y en realidad destruía la personalidad histórica de Jesús. Al no concederle un cuerpo real, los docetas tenían que negar la realidad de la crucifixión.

En resumen, el Redentor no era ni hombre real ni Dios absoluto, según la herejía de los docetas. Ni murió en la cruz ni resucitó de los muertos. Como es de esperarse, los docetas también negaban una segunda venida corporal y judicial de Cristo a la tierra. Estos conceptos paganos de cristología se infiltraron en la iglesia cristiana a principios del siglo II de nuestra era, si no antes, y causaron gran confusión en la mente de muchos. Sólo la apologética y la exposición bíblica de hombres como Ireneo, Justino Mártir, Tertuliano, Hipólito, y otros lograron ahuyentar el peligro que se cernía sobre la iglesia en aquella etapa temprana de su historia. El trabajo realizado por los líderes de la iglesia, particularmente en aquel tiempo fue crucial, ya que sentaron las bases para las discusiones posteriores. De importancia capital fue el hecho de la necesidad de identificar el canon de las Escrituras, para poder combatir con autoridad las herejías que amenazaban la vida de la iglesia.



4. MONARQUISMO

El nombre monarquismo fue usado por primera vez por Tertuliano (150–220 d.C.) para designar a grupos antitrinitarios que surgieron durante el siglo III. Los monarquistas también recibieron el nombre de unitarios a causa del énfasis que daban a la unidad numérica y personal de la Deidad.

Había fundamentalmente dos grupos monarquistas: 1) Los racionalistas o dinámicos y 2) los modalistas o patripasianos. Los racionalistas o dinámicos negaban la deidad de Cristo, considerándolo como una fuerza o poder, mientras que los modalistas identificaban al Hijo con el Padre, negando así la pluralidad de personas en la deidad y aceptando una trinidad económica, es decir, un triple modo de revelación en lugar de una trinidad de personas.

4.1. Monarquismo racionalista o dinámico

Este grupo consideraba a Cristo como un mero hombre lleno del poder divino (a semejanza de Moisés o Elías). Ese poder divino existía en Cristo desde el principio de Su vida, pues, los monarquistas admitían que Jesús había sido generado sobrenaturalmente por el Espíritu Santo. A esta clase de monarquismo pertenecían varios grupos:

1. Los teodosianos: Grupo fundado por un tal Teodoto el curtidor, quien después de haber negado a Cristo durante una de las persecuciones afirmó que solamente había negado a un hombre. Teodoto fue finalmente excomulgado por Víctor, el obispo de Roma.

2. Los artemistas: Este grupo fue fundado por Artemo quien se había trasladado a Roma y comenzó a predicar que la doctrina de la deidad de Cristo era una invocación y un regreso al politeísmo pagano. Artemo fue excomulgado por Ceferino (202–217) y acusado de usar argumentos filosóficos para apoyar sus enseñanzas.

3. Pablo de Samosata: Llegó a ser el más famoso de los monarquistas racionalistas. Era un obispo de Antioquía en el año 260 d.C., al mismo tiempo que ocupaba un elevado puesto civil. Negaba la personalidad del Logos y del Espíritu Santo, considerándoles solamente poderes de Dios, como son la mente y la razón en el hombre. Admitía que el Logos habitaba en Cristo en una medida superior a otros mensajeros de Dios, pero creía que Cristo había sido gradualmente elevado a una posición de dignidad divina. También creía que Cristo había permanecido libre del pecado, había vencido el pecado de nuestros antepasados y se había convertido en Salvador de la raza humana. Entre los años 268–269 d.C. los obispos de Siria que trabajaban bajo su dirección, acusaron a Pablo de Samosata de herejía, arrogancia, vanidad y avaricia y lo depusieron.

En resumen, esta primera clase de monarquismo puede clasificarse como ebionista, es decir, esa especie de cristianismo judaizado que pretendía hacer que la salvación dependiese de la observancia de la ley y además consideraba a Jesús como el Mesías prometido, pero como un mero hombre producto de la unión de José y María.



4.2. Monarquismo modalista o patripasiano

Este grupo o clase de monarquismo enseñaba que el Dios único y Supremo por un acto de Su propia voluntad se autolimitó, haciéndose hombre. De modo que el Hijo es el Padre revelado en la carne. Estos sólo reconocían como Dios al que se había manifestado en Cristo y acusaban a sus oponentes de enseñar que hay más de un Dios.

Varios nombres se mencionan como exponentes del monarquismo modalista. El primero de ellos es Praxeas. Este procedía del Asia Menor, pero se trasladó a Roma en tiempos de Marco Aurelio

(161–180 d.C.). Allí procuró la condenación del montanismo y enseñó abiertamente su doctrina patripasiana, logrando convencer aun al obispo Víctor.

Praxeas apelaba a pasajes tales como Isaías 45:5; Juan 10:30 y 14:9 para apoyar sus enseñanzas, pasando por alto que dichos textos no son antitrinitarios, sino que enfatizan la unidad de la esencia divina. Es evidente que Praxeas no hacía distinción alguna entre persona y esencia ya que acusaba a sus oponentes de ser triteístas. Estrechamente relacionados con las enseñanzas de Praxeas, estaban Noeto de Esmirna y un tal Calixto. Ambos enseñaban que el Hijo era meramente una manifestación del Padre.

Por el año 200 d.C., un hombre llamado Sabelio comenzó a enseñar que Dios se autorevela en tres modos diferentes: 1) Como Padre creó todas las cosas y dio la ley a Israel, 2) como Hijo tomó la tarea de la redención, y 3) como Espíritu Santo, después de haber completado la obra redentora. Cada una de estas formas de manifestación, según Sabelio, se efectúa cuando la otra termina. Es decir, Sabelio afirmaba que la Deidad era unipersonal. Rotundamente negaba que Dios fuese Padre, Hijo y Espíritu Santo al mismo tiempo.

En resumen, los adeptos del monarquismo querían proteger la unidad de Dios, pero al hacerlo cayeron en el error del unitarianismo. Pablo de Samosata, Praxeas, Sabelio y todos sus seguidores han errado al no ser capaces de armonizar adecuadamente las enseñanzas de la Biblia. Trinitarianismo no es lo mismo que triteísmo. La esencia divina es una, las personalidades que componen esa esencia son tres.

5. ARRIANISMO

El arrianismo adquiere el nombre de su progenitor. Arrio, según se cree, era nativo de Libia aunque recibió su entrenamiento en Antioquía. El maestro y mentor de Arrio había sido Luciano quien teológicamente seguía a Pablo de Samosata. Se sabe, además, que «Luciano representaba el ala izquierda del origenismo». De modo que el trasfondo teológico de Arrio estaba en pleno desajuste con la corriente media de la iglesia. Por el año 313 d.C., Arrio fue designado como presbítero de Alejandría. Poco después de su designación, Arrio comenzó a enseñar que, aunque Cristo era el creador del universo, él mismo era una criatura de Dios y, por lo tanto, no era totalmente divino. Según Arrio, hay un solo Ser de quien puede decirse que es sin principio. Ese ser es Dios. Enseñar que el Hijo no tuvo principio, en la opinión de Arrio, equivaldría a creer en la existencia de dos dioses de igual rango. De modo que la cristología de Arrio tomaba como punto de partida un estricto monoteísmo semejante al de los monarquianos. Arrio decía que el Hijo no fue siempre, sino que tuvo un principio. El Logos en Cristo fue creado por el Padre antes de la creación del mundo. Arrio enfáticamente sostenía que Cristo era de una sustancia diferente a la del Padre y, por lo tanto, no era Dios en el sentido estricto de la Palabra. Es más, para Arrio, el Logos, es decir, Cristo no poseía un alma humana, de modo que no era verdadero hombre. Tampoco era verdadero Dios, ya que no poseía ni la esencia ni los atributos que pertenecen a la absoluta deidad. El historiador Justo L. González, ha resumido bien las enseñanzas de Arrio:



La doctrina de Arrio parte de un monoteísmo absoluto, según el cual el Hijo no puede ser, ni una encarnación del Padre, ni una parte de su substancia, ni otro ser semejante al Padre, pues cualquiera de estas tres posibilidades negaría, o bien el carácter inmaterial de Dios, o bien su unicidad. El Hijo no puede no tener un origen, pues entonces sería hermano del Padre, y no hijo. Luego, el Hijo tiene principio, y fue creado o hecho por el Padre de la nada. Antes de tal creación, el Hijo no existía, y es incorrecto afirmar que Dios es eternamente Padre. Esto no quiere decir, sin embargo, que no hubiese siempre en Dios un Verbo, una razón inmanente; pero este Verbo o razón de Dios es distinto del Hijo de Dios, sólo fue creado más tarde.

La postura de Arrio lo puso en conflicto directo con Alejandro, el obispo de Alejandría, entre los años 318 y 320 d.C. Como resultado de esa confrontación, en el año 321 d.C., un concilio formado por un grupo de cien obispos procedentes de Egipto y Libia se reunió en Alejandría. La decisión del concilio fue destituir y excomulgar a Arrio y a sus seguidores. Evidentemente, el concilio consideraba como una herejía negar la absoluta deidad de Cristo.

Arrio, sin embargo, no cejó en su empeño de propagar su doctrina. Después de haber sido excomulgado, Arrio se entregó a la tarea de dar a conocer sus creencias por medio de sermones y conferencias teológicas dondequiera que encontrase una audiencia. De ese modo consiguió adeptos en Egipto, Siria, Palestina y en otras áreas del mundo cristiano.

Arrio encontró un oponente formidable en la persona de Atanasio. Nacido en Alejandría a fines del siglo III, Atanasio recibió la mejor educación para una persona de su tiempo. Fue apadrinado por Alejandro, obispo de Alejandría, quien evidentemente vio en Atanasio a un hombre de profundidad teológica, firmes convicciones y gran fortaleza física. Alejandro no fue defraudado. Su discípulo, Atanasio, estudió con sumo cuidado los postulados y las conclusiones de Arrio.

Si Arrio estaba en lo cierto, el Dios trino no es eterno: a la unidad se le añadió, en el curso del tiempo, el Hijo y el Espíritu. La Trinidad ha llegado a existir de la no-existencia. ¿Quién nos asegura que no habrá un aumento subsiguiente? Según Arrio, el bautismo resultaría administrado en el nombre de un ser creado, que, en el último análisis, no puede auxiliarnos. Pero no solamente es disuelta la Trinidad; incluso la divinidad del Padre es puesta en peligro.

A raíz de la controversia arriana, se convocó el Concilio de Nicea en el año 325 d.C., desde el 20 de mayo al 25 de julio de ese año, sin contar las deliberaciones posteriores. El resultado fue una condena de las enseñanzas de Arrio y una anatematización de todo aquel que creyese dichos errores. Según el Concilio de Nicea, la postura de la iglesia quedaba expresada así:

Creemos en un Dios, el Padre Todopoderoso, Creador de todas las cosas, visibles e invisibles, y en un Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, el unigénito del Padre, es decir, de la substancia del Padre; Dios de Dios, luz de luz, verdadero Dios de verdadero Dios, engendrado, no creado, consubstancial con el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, tanto en el cielo como en la tierra; quien por nosotros los hombres, y para nuestra salvación descendió, se encarnó, y se hizo hombre, y sufrió, y resucitó al tercer día: ascendió a los cielos y vendrá a juzgar a vivos y muertos: Y en el Espíritu Santo. Pero la Santa Iglesia Apostólica de Dios anatemiza a los que afirman que hubo un tiempo cuando el Hijo no era, o que no era antes de ser engendrado, o que fue hecho de cosas que no existían: o que dicen, que el Hijo de Dios era de cualquier otra substancia o esencia, o creado, o sujeto a cambio o a conversión.

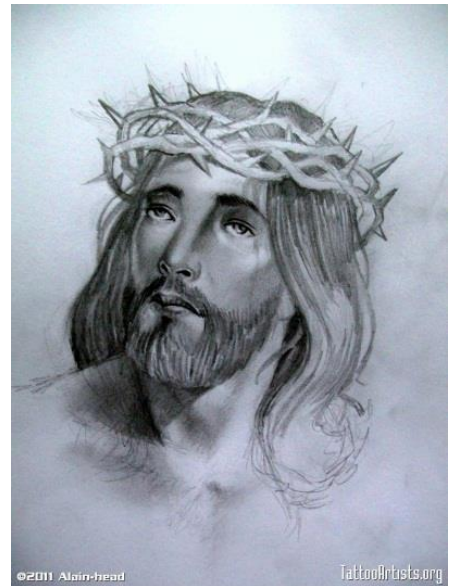
En resumen, el Concilio de Nicea del año 325 d.C., refutó la postura del sabelianismo o modalismo, y la creencia de que la deidad se compone de una persona y una esencia, pero de distintos modos de manifestación. Rechazó, además, el arrianismo y su creencia de que el Hijo es de una sustancia diferente a la del Padre. Expresó de manera formal la fe trinitaria de la iglesia: Dios es una sustancia, esencia o realidad eterna que existe en tres personalidades distintas.

6. APOLINARISTAS

El nombre «apolinarista» proviene de Apolinar de Laodicea. Hombre de gran erudición, Apolinar, nacido por el año 310 d.C., era el obispo de Laodicea por el año 360 d.C., cuando dio a conocer sus creencias tocante a la persona de Cristo. En un tiempo, Apolinar había sido un amigo cercano de Atanasio, un fervoroso defensor del Credo de Nicea y, por supuesto, un decidido opositor de Arrio.

Apolinar tomaba como punto de partida el hecho de que Cristo es Dios y hombre. En su preocupación soteriológica, Apolinar expresaba que si Cristo es sólo hombre no sería capaz de salvar al pecador, ya que el hombre por sí solo no puede salvar a la humanidad. Ahora bien, si Cristo sólo es Dios, tampoco podría salvar ya que no podría ser mediador y sufrir la muerte del pecador.

Es ahí donde Apolinar entremezcló sus conocimientos filosóficos con los bíblicos, probablemente con el propósito de preservar la integridad de la Persona de Cristo. Con ese fin, Apolinar formuló una postura teológica que hacía uso del método empleado por Arrio, pero que le conducía en la dirección opuesta. Si la postura de Arrio negaba la perfecta deidad de Cristo, la de Apolinar negaba la perfecta humanidad del Señor. Apolinar adoptó un estricto tricotomismo, basándose en textos tales como la Tesalonicenses 5:23, Juan 1:14 y Romanos 8:3. Sobre esa base, concluía que Cristo asumió un cuerpo humano que poseía el principio de la vida, es decir, el alma, pero que el Logos divino tomó el lugar del espíritu o la parte racional más elevada del ser. Según Apolinar, Cristo no tenía un espíritu humano, aunque Su cuerpo y Su alma eran humanos. Era su creencia que si Cristo fuese hombre perfecto, no habría manera de garantizar Su impecabilidad y se produciría un problema serio al tratar de armonizar las dos voluntades. Los teólogos de aquella época, particularmente los tres capadocios (Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y Basilio el Grande), respondieron y refutaron a Apolinar de manera contundente. Los capadocios respondieron que si Cristo no es verdadero hombre no sería posible explicar las limitaciones que demostró durante Su ministerio terrenal ni la lucha entre la voluntad humana y la divina (Lc. 22:42). También afectaría a Su capacidad para salvar ya que el pecado afecta al hombre en la totalidad de Su ser. De modo que es necesario que el Redentor sea totalmente divino y totalmente humano. Los capadocios comprendieron con toda claridad que la postura de Apolinar afectaba tanto a la Persona como a la obra de Cristo.



Un beneficio práctico de la disputa con Apolinar, sin embargo, fue el hecho de que abrió de par en par la discusión tocante a las dos naturalezas de Cristo. Esta discusión se extendió a lo largo de un período de 300 años. No obstante, Apolinar fue condenado por el Concilio de Constantinopla del año 381 d.C. Los líderes de dicho concilio concluyeron que Cristo es una Persona divina que tomó para Sí naturaleza humana.

7. NESTORIANISMO

El llamado progreso del dogma puede verse claramente en el desarrollo de la doctrina tocante a la persona de Cristo. A medida que el tema era discutido y estudiado por los teólogos de la iglesia, se expresaban ciertas definiciones con el fin de aclarar conceptos considerados como cruciales para la formulación del Evangelio.

La discusión cristológica dio lugar a la formación de tres escuelas de pensamiento con matices distintos:

1. En el occidente, Tertuliano (150–220 d.C.) había expresado que en la Persona de Jesucristo estaban unidas, pero sin mezclarse, la completa naturaleza divina y la naturaleza humana. Tertuliano, sin embargo, enseñaba una especie de subordinacionismo (el Logos, Cristo, estaba subordinado al Padre). No obstante, afirmaba la absoluta deidad de Cristo y la coexistencia de las dos naturalezas (divina y humana) en la Persona de Jesús.

2. La segunda escuela de pensamiento surgió en Antioquía. Allí se concentraban teólogos tales como Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Nestorio, Teodoreto y otros. Esta escuela se caracterizaba por el rechazo de la exégesis alegórica y la adopción de una hermenéutica gramático-histórica. El énfasis cristológico primordial de la escuela de Antioquía estaba sobre la humanidad de Cristo, aunque ello no significaba en ningún sentido la más leve negación de la deidad del Señor.

3. La tercera escuela tenía su sede en Alejandría. Los hombres de influencia en esta escuela fueron Atanasio, los tres capadocios y Cirilo de Alejandría. El énfasis de estos teólogos recaía sobre la deidad de Cristo, primordialmente por razones soteriológicas. La influencia de Atanasio era incuestionable en la expresión del pensamiento de la escuela de Alejandría. Atanasio enfatizaba que «el Logos, quien era Dios desde la eternidad, se hizo hombre». No que el Logos habitase en el hombre, sino que se había hecho hombre.

Es de este trasfondo teológico que surgió la controversia con Nestorio y que originó lo que se conoce como Nestorianismo. Los de Alejandría procuraban defender la deidad de Cristo, aunque no negaban Su humanidad. Los de Antioquía, sin embargo, tenían en alta estima la obra de Dios en la historia, de modo que ponían mayor énfasis en la humanidad de Cristo aunque reconocían Su deidad absoluta.



En el año 428, Nestorio fue designado como patriarca de Constantinopla. Aunque un erudito de primera magnitud, Nestorio no se caracterizaba por su prudencia. Comenzó con un esfuerzo por detener el avance del arrianismo que continuaba causando estragos en la iglesia. Nestorio comenzó una especie de cruzada teológica contra los predicadores que se referían a María como «madre de Dios» o «progenitora de Dios» (theoto-kos). En su lugar, Nestorio propuso el uso de la expresión «progenitora de Cristo» (Christotokos) o «madre de Cristo». En realidad, el patriarca de Constantinopla no pretendía negar la deidad de Cristo con su propuesta. No obstante, la aserción de Nestorio dejaba al descubierto que no comprendía el significado de la unión de las dos naturalezas (divina y humana) en la Persona de Cristo. Nestorio, sin embargo, correctamente insistía que María no era la madre de la naturaleza divina de Cristo. Es muy posible que ni Nestorio ni sus seguidores inmediatos se suscribiesen a lo que más tarde se llamó nestorianismo. Algunos opinan que Nestorio fue condenado injustamente. Lo que sí es cierto es que algunos que se identificaban como seguidores de Nestorio enseñaban que si Jesús era Dios en la eternidad, entonces María no fue la madre de Su naturaleza divina (lo cual es cierto). Sin embargo, en Su humanidad, Cristo verdaderamente nació de la virgen María. La conclusión errónea, producto de la colusión de esos dos conceptos, fue que Jesús tenía que ser dos personas. La persona de Cristo, según los nestorianos, era similar a la de un cristiano en quien el Espíritu Santo (otra persona) habita. El Concilio de Efeso del año 431 d.C., condenó a Nestorio. El nestorianismo, sin embargo, se esparció en Egipto, el área oriental del imperio romano, Persia, India y aún hasta la China.

8. EUTIQUIANISMO

La controversia nestoriana de la primera mitad del siglo v, dejó sus huellas en la vida de la iglesia. Nestorio fue destituido de su cargo como Patriarca de Constantinopla en el año 431 d.C., muriendo en el año 440. Cirilo de Alejandría temporalmente fue destituido de su cargo por orden del emperador Teodosio II y murió en el año 344 d.C. La muerte de estos dos hombres no puso fin a la

disputa entre las dos escuelas por ellos representadas, aunque sí hubo una tregua por el año 433 d.C.

La mencionada tregua tuvo como base una fórmula preparada por Teodoreto de Ciro, quien procuró eliminar los extremos en la disputa. Teodoreto dejó fuera la teoría de Cirilo de Alejandría. Cirilo había expresado de manera un tanto confusa la cuestión de la unión de las dos naturalezas de Cristo. Según Cirilo, en la unión de las dos naturalezas, la humana quedaba rezagada o dominada por el Logos. A veces daba a entender que de la unión de las dos naturalezas resultaba la formación de una sola naturaleza. Es más, muchos seguidores de Cirilo sí enseñaron que Cristo tenía una sola naturaleza después de la encarnación. Esta naturaleza era divina-humana, pero la humana había sido absorbida por la divina.

Teodoreto también excluyó de su fórmula el concepto antioquiano de la combinación de las dos naturalezas. Debe recordarse que los de Antioquía hacían hincapié en la humanidad de Cristo. Los teólogos de Antioquía hablaban de una unión moral entre el Logos y la humanidad de Jesús. Teodoreto, además, descartó el apolinarismo con su concepto de que Cristo es un hombre perfecto con un alma racional. La fórmula de Teodoreto expresaba que Cristo era «consustancial con nosotros en Su humanidad, porque ha habido la unión de dos naturalezas, por lo tanto, confesamos un Cristo, un Hijo, un Señor». De más está decir que la fórmula de Teodoreto no produjo la armonía más necesitada que deseada. Por el contrario, abrió las puertas a la gran controversia con el monje Eutiquio o Eutiques, progenitor del eutiquianismo.

El historiador Philip Schaff ha hecho la siguiente muy acertada observación:

Así como la teología antioquiana engendró al nestorianismo, que estiraba la distinción de las naturalezas humana y divina en Cristo hasta crear una doble personalidad, así también la teología alejandrina engendró el error del lado opuesto, es decir, el eutiquianismo o monofisitismo, que exigía la unidad personal de Cristo a expensas de la distinción de las naturalezas, y hacía al Logos divino absorber la naturaleza humana.

Eutiques (378–454 d.C.) era archimandrita de un monasterio en las cercanías de Constantinopla. Su teología era contraria a la expuesta por Nestorio. Eutiques, sin embargo, carecía de la suficiente erudición para formular por sí solo una cristología. En el año 448 d.C., Eutiques fue acusado de herejía y condenado por un sínodo reunido en Constantinopla. La acusación en contra de Eutiques fue que enseñaba que «después de la encarnación, Cristo tenía solamente una naturaleza.»

Eutiques, por lo tanto, dio origen a la herejía conocida como monofisitismo (de monofusis = una sola naturaleza) o eutiquianismo. Como seguidor de Cirilo, Eutiques, en verdad, estaba reaccionando en contra del nestorianismo que dividía a Cristo en dos personas. Su error, sin embargo, fue causado por el mismo problema que hizo errar a Nestorio, es decir, la incapacidad de distinguir entre naturaleza, y persona. En su confusión teológica, Eutiques sostenía que Cristo estaba compuesto de dos naturalezas, pero no existía en dos naturalezas. La naturaleza humana se había fusionado con la divina, resultando en la formación de una sola naturaleza. Cristo no existía como humano en el mismo sentido en que nosotros somos humanos. La conclusión final de la cristología de Eutiques es que Cristo no era ni verdaderamente Dios ni verdaderamente hombre. Algunos de sus seguidores creían que aun el cuerpo de Cristo descendió del cielo. El Concilio de Calcedonia del año 451 d.C., condenó a Eutiques y enfáticamente rechazó su cristología o «el concilio afirmó la doctrina de la unión inseparable e indivisible, sin confusión y sin cambio, de dos naturalezas perfectas y completas, la humana y la divina, en la Persona de Cristo». Los teólogos de Calcedonia hicieron su mejor esfuerzo para expresar en un lenguaje comprensible a la iglesia de aquellos días lo que ellos entendían de la Persona de Cristo. Por supuesto que cualquier esfuerzo resulta endeble cuando se trata de explicar un misterio tan incomprensible como lo es la encarnación de Dios. Se reconoce que Calcedonia no lo dijo todo ni resolvió todos los problemas tocantes a la cristología, pero sí sentó bases firmes para la discusión de este tema. Calcedonia no lo dijo todo, pero dijo mucho y de gran importancia. Los teólogos de «Calcedonia notaron y así lo expresaron que en la persona singular de Cristo dos condiciones coinciden: deidad y humanidad. Y en su esfuerzo por decir eso,

Calcedonia no dice nada más que lo que el Nuevo Testamento dice acerca de Cristo». Es cierto que se puede decir más acerca de Cristo que lo que dijo Calcedonia, pero, incuestionablemente, no se puede decir menos.

Si bien es cierto que el conflicto cristológico de los cinco primeros siglos de la iglesia no quedó absolutamente delineado como resultado de las decisiones tomadas contra Arrio (Nicea 325 d.C.), Apolinar (Constantinopla, 381 d.C.), Nestorio (Efeso, 431 d.C.) y Eutiques (Calcedonia, 451 d.C.), sí puede decirse con un alto grado de certidumbre que dichas decisiones fueron fundamentales para la vida de la iglesia y sirvieron de parámetros para discusiones posteriores.

9. MONOTELETISMO

Se realizaron dos esfuerzos significativos con el fin de trastornar las decisiones del Concilio de Calcedonia (451). El primero fue el de los monofisitas, es decir, los que seguían manteniendo que Cristo sólo poseía una naturaleza después de Su encarnación. Los monofisitas se resistieron a aceptar las conclusiones de Calcedonia y comenzaron a esparcir sus doctrinas por el este, hasta Persia y por el sur, hasta Egipto. El segundo esfuerzo en contra de las decisiones de Calcedonia se relaciona con la llamada controversia Monoteletista. El tema de la voluntad o voluntades de Cristo no fue discutido ni aun en Calcedonia. De modo que la cuestión no fue considerada sino hasta principios del siglo VII. La controversia en sí se inició con Sergio, el patriarca de Constantinopla durante el reinado de Heraclio (610–641). Cerca del año 630 d.C., Sergio, por razones más políticas que teológicas, aconsejó al emperador Heraclio que publicase un documento, expresando que «Cristo había hecho todas las cosas por medio de una sola energía divina-humana». Es indudable que la razón primordial por la que el emperador accedió a seguir el consejo de Sergio tenía sus raíces en la necesidad de unir bajo una bandera a los disidentes monofisitas. El monoteletismo armoniza perfectamente con el monofisitismo, mientras que la doctrina de las dos naturalezas lo hace con la de las dos voluntades.



La polémica sobre la cuestión del monoteletismo comenzó en el año 633 y duró hasta el 680, fecha en que se reunió el sexto concilio ecuménico en Constantinopla. Al principio de la controversia Sergio consiguió el apoyo del Papa Honorio (625–638), quien posteriormente sería anatematizado y acusado de traicionar la causa ortodoxa. Una vez más el tema soteriológico fue inyectado en la discusión. Los monoteletistas procuraban preservar la integridad de la persona de Cristo. Sostenían que si Cristo hubiese tenido dos voluntades, éstas hubiesen entrado en conflicto y la voluntad humana se hubiese rebelado contra la divina. De modo que, según ellos, el concepto de un sola y única voluntad era la mejor manera de preservar la impecabilidad de Cristo.

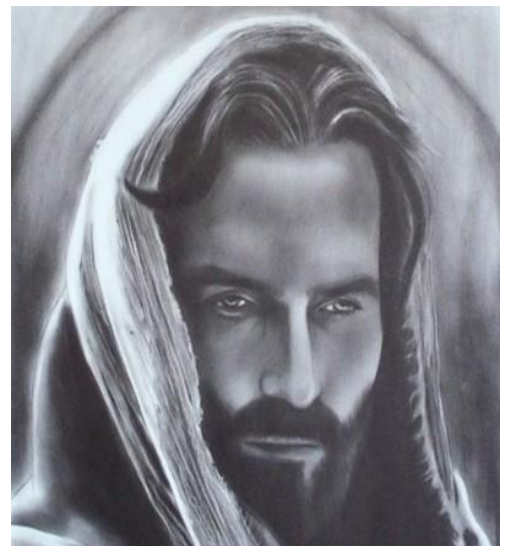
Los que abogaban a favor de la dualidad de voluntades sostenían que para que la redención fuese completa tenía que incluir una perfecta humanidad. Si no hay voluntad humana, decían, no puede haber una humanidad completa. De modo que llegaban a la conclusión de que Cristo no pudo haber sido hombre completo sin una voluntad humana. Ciertos pasajes bíblicos eran citados para apoyar la enseñanza de las dos voluntades; «No se haga como Yo quiero, sino como Tú» (Mt. 26:39); «Pero no se haga Mi voluntad, sino la tuya» (Lc. 22:42); «Porque he descendido del cielo, no para hacer Mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn. 6:38). Los pasajes mencionados enseñan tocante a la voluntad de Jesús en contraste con la voluntad del Padre celestial, pero no hacen referencia a una voluntad divina en el Señor. ¿Qué respuesta se le dio a tal objeción? Los líderes del sexto concilio ecuménico enfatizaron el hecho de que la voluntad divina de Jesús estaba en perfecta armonía con la del Padre hasta el punto de una completa identificación. La base de esa afirmación era que la Trinidad posee una sola voluntad.

La decisión del Concilio de Constantinopla (680–681) estaba en perfecta armonía con la cristología de Calcedonia. Es más, los teólogos reunidos en Constantinopla tomaron como base las conclusiones de Calcedonia (451). Proclamaron que en Jesucristo hay dos voluntades naturales que no se contradicen entre sí, sino que Su voluntad humana se sujeta a Su voluntad divina.

Resumiendo, en aproximadamente tres siglos y medio de discusión cristológica, la iglesia, a través de sus líderes, se pronunció con amplitud tocante a cuestiones que han sido de vital importancia para la vida del cristianismo. En Nicea (325) se proclamó que Cristo es de la misma substancia que la Padre y, por lo tanto, es Dios. En Constantinopla (381) se definió la identidad de Cristo con la humanidad y se declaró que Jesús es hombre perfecto e impecable. En Efeso (431) se definió que Jesús es una sola persona. En Calcedonia (451) se afirmó que Jesús es una persona única que posee dos naturalezas, la divina y la humana. Estas naturalezas coexisten en Cristo sin confusión o mezcla, sin cambio, sin división y sin separación. En Constantinopla (680–681) se concluyó que en Jesús operaban dos voluntades, la humana y la divina. La voluntad humana de Jesús, sin embargo, estaba sometida a la divina de manera armoniosa y perfecta.

10. ADOPCIONISMO

Con ese nombre se conoce la controversia cristológica que tuvo lugar en el siglo VIII. El adopcionismo ha sido considerado como un avivamiento del nestorianismo, aunque en forma modificada. La cuestión parece haber comenzado cuando un personaje, del cual muy poco se conoce, llamado Migetio escribió un trabajo, pretendiendo resolver el problema de la Trinidad. Se dice que Migetio no distinguía entre el Logos y Cristo, dando a entender que «la segunda persona de la Trinidad no existía antes de la encarnación». La teoría de Migetio se asemejaba mucho al sabelianismo, aunque un tanto desfigurado. Decía Migetio que en la Trinidad hay tres personas corporales: «El Padre (David), el Hijo (Jesús, la simiente de David), y el Espíritu Santo (Pablo).» De modo que Migetio proponía una triple manifestación histórica de Dios al estilo de los modalistas del siglo II.



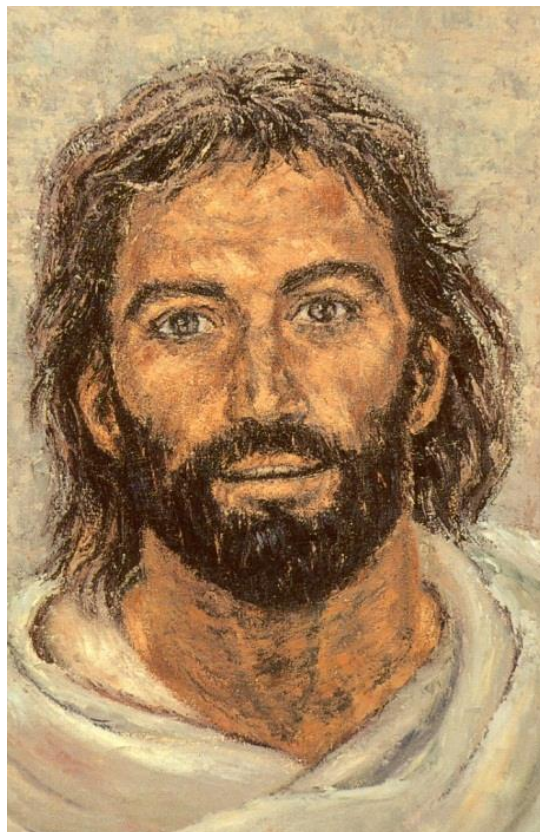
La responsabilidad de refutar a Migetio recayó sobre Elipando, arzobispo de Toledo, quien como teólogo era de segunda magnitud. Elipando, sin embargo, buscó la ayuda de Félix, obispo de Urgel, hombre mucho más capaz en cuestiones teológicas. Elipando y Félix sostenían la existencia de dos modos completamente distintos de relación filial entre Cristo y el Padre. Primeramente está en relación entre Cristo y el Padre como segunda persona de la Trinidad. En ese sentido Cristo el Unigénito del Padre y como tal pudo decir: «Yo y el Padre uno somos» (Jn. 10:30). Sin embargo, como el hijo de María, Cristo es el primogénito entre muchos hermanos y como tal es Hijo de Dios por adopción. Es en esa relación de adopción que Jesús dijo: «El Padre es mayor que Yo» (Jn. 14:28). El error fundamental del adopcionismo radicaba en el énfasis dado a una supuesta relación filial entre Cristo y el Padre. Una vez más, el meollo de la cuestión fue la incapacidad de parte de los adopcionistas de distinguir entre naturaleza y persona. Los adopcionistas, tal vez sin proponérselo, enseñaban una dualidad de persona en Cristo. Al enseñar que Cristo, en lo que respecta a Su naturaleza humana, era Hijo de Dios sólo nominalmente por adopción, mientras que, según Su naturaleza divina, era realmente el Hijo eterno de Dios, los adopcionistas daban a entender que creían en la existencia de dos personas en Cristo. Dos asturianos se opusieron a la teoría adopcionista. Fueron ellos Beato y Heterio de Liébana. En una carta a Elipando, Beato subraya que su preocupación primordial era el hecho de que el arzobispo de Toledo tendía a «dividir la persona de Cristo». En el acto de la encarnación, Cristo no tomó para sí una persona humana, sino una naturaleza humana perfecta. De modo que el Señor siempre ha sido una persona divina quien desde la encarnación posee dos naturalezas.

Con toda honradez, es necesario subrayar que los adopcionistas rechazaban el nestorianismo; es más, lo combatieron. Sin embargo, no se percataron que en su afán por resolver un problema (explicar la relación de la humanidad de Jesús con Dios el Padre), crearon otro tal vez mayor. El adopcionismo fue rechazado y condenado por los sínodos de Regensburg (792), Frankfurt (794) y Aachen o Aquisgrán (799). Aunque no es de dudarse que intervinieron cuestiones políticas en la controversia adopcionista,⁶⁴ lo cierto es que la discusión del problema reflejaba en gran parte la tensión teológica de aquellos tiempos y el hecho de que entonces, como hoy, muchos procuran entender el misterio de la Persona de Cristo haciendo uso del racionalismo humano.

11. RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Por lo que se ha considerado a través de estas páginas, el lector puede percatarse de la lucha que se ha librado en el proceso de expresar con claridad una respuesta a la pregunta: ¿Quién es Jesucristo? Algunos lo han visto como un mero hombre, otros como una especie de ángel o ser superior al hombre. Para algunos Cristo es Dios desprovisto de todo trazo de humanidad, mientras que para otros es algo así como mitad Dios y mitad hombre.

Los teólogos que se han apegado a la Biblia no han ignorado ni minimizado las dificultades de definir la persona de nuestro Señor. Esos hombres, vieron, sin embargo, que tan crucial era para el cristianismo establecer la doctrina de la deidad de Cristo como afirmar la de Su humanidad. También vieron que el Señor es una sola persona y que como tal se ofreció por los pecados de la raza humana. De modo que aquellos líderes procuraron armonizar verdades complejas sin contradecir el texto bíblico y expresaron sus conclusiones en un vocabulario que era comprensible a la mayoría de los estudiosos de aquellos tiempos. Como ya se ha observado, se puede decir más, tal vez mucho más, de lo que aquellos hombres dijeron, pero no se puede decir menos. Descartar o menospreciar su labor constituiría un error lamentable. Abandonar o descuidar la reflexión sobre este tema sería igualmente perjudicial. Es imprescindible e insoslayable, sin embargo, que todas nuestras investigaciones y conclusiones tengan el aval de la Palabra de Dios. Las Escrituras dan testimonio de Cristo. No sólo los Evangelios, sino también la Ley y los Profetas.



13. ACERCAMIENTOS CRISTOLÓGICOS

13.1. CRISTOLOGÍA EN FEMENINO¹³

Introducción

Si comenzamos esta reflexión por una mirada a las generalidades de la historia de la cristología, observamos una evolución creciente a partir de distintos aspectos y cambios culturales que no son aportación exclusiva de las mujeres teólogas y/o de la teología feminista. A partir de ahí, juzgamos que, para tener un panorama más completo y una visión más cabal de la aportación específica de las mujeres teólogas y de las distintas teologías feministas a la cristología, habría que recorrer los comienzos y los senderos de la cristología en Oriente y en Occidente: católico-romana, protestante y ortodoxa. Es imposible hacer aquí una historia de la cristología; sin embargo, es necesario tener en cuenta ese marco de referencia, por lo menos al nivel de la conciencia¹⁴, para ser capaces de situar y valorar con mayor exactitud, dentro de esa búsqueda y evolución del lenguaje teológico que se experimenta en todas las culturas, la aportación original y propia de la teología elaborada desde la mujer.

Durante siglos, la teología ha tenido como mediación privilegiada y prácticamente única a la filosofía y, sobre todo en Occidente, la filosofía platónica y la aristotélica. Desde el siglo XIX y comienzos del XX, han surgido otras mediaciones científicas: la crítica histórica, la arqueología, las culturas comparadas, la lingüística, la filología... Hoy la conciencia de la «Nueva Evangelización», vista desde la inculturación, hace pensar que el gran desafío de integración—en el siglo XX y para el siglo XXI—le viene de otras culturas, de la filosofía y la antropología orientales y del diálogo interreligioso, en especial el judeocristiano. Hay una verdadera búsqueda de lenguaje universal de perspectiva macroecuménica. Habrá que integrar nuevas visiones psicológicas y antropológicas, nuevos lenguajes simbólicos. El fruto serán nuevos modelos eclesiales.

El «objeto» Cristo, que dentro de un esquema dualista, científico, es visto desde definiciones dogmáticas, hoy es enriquecido por el sujeto cognoscente. Ya no es exclusivamente el varón europeo de clase media, «teólogo científico y académico», quien hace teología. Hay una elaboración tradicional y clásica de la cristología en la manualística que hoy no satisface. Ciertamente existen enriquecimientos notorios: se ha incorporado una lectura bíblica multi e interdisciplinar; el sentido literal del texto se ha ampliado enormemente; por otra parte, la celebración del Misterio ha sabido incluir en la liturgia una gran creatividad; el lenguaje del símbolo revela aspectos de la belleza del Rostro de Jesús que han estado menos presentes... Esto ha sucedido en distintos contextos históricos y socioculturales. La psicología, la filosofía moderna y la fenomenología también han dado su contribución. Han surgido teologías contextuales: la teología de la liberación en América Latina, las teologías asiáticas, africanas, la teología negra, la teología indígena, que ya renueva a la teología de América Latina—25 años después de su surgimiento—con desafíos culturales que recibe de la Afroamerindia...

Pero, dentro de la búsqueda de nuevos lenguajes, la aportación de la mujer tiene las características más prometedoras para una renovación del lenguaje teológico. Las mujeres constituyen la mitad de la humanidad, presente, consciente y activa en todas las culturas, razas, edades, clases sociales, religiones, confesiones cristianas... Es aportación de «cultura de mujer», con su expresión, su historia, su experiencia, que, según los distintos medios y circunstancias, apenas lleva un siglo desde que empezó a ser recuperada.

En resumen, la búsqueda del lenguaje sobre la fe y sobre el Misterio de Jesucristo para el tercer milenio no es exclusiva de las mujeres. El desafío al lenguaje de la cristología no le viene sólo del

¹³ Ma Teresa Porcile, Montevideo (Uruguay). Tomado de <http://servicioskoinonia.org/relat/170.htm> el 30 de julio de 2013

¹⁴ De hecho, recomendamos leer algún Diccionario de Teología, en su artículo «Cristología», para situar con más justicia una evolución.

universo cultural de la mujer; en cierto modo, se trata de una provocación y una interpelación pluriculturales, polifacéticas. Es necesario tener en cuenta este contexto general para situar la aportación hecha desde la óptica de las mujeres teólogas.

La renovación de la teología

Como punto de partida tomaremos la crisis modernista¹⁵. El modernismo ha sido considerado el punto de partida de la llamada «teología del magisterio». Como movimiento cultural, es complejo. Supone una élite en desacuerdo con la cultura eclesiástica y la cultura civil hegemónica. La Iglesia del siglo XIX elige ser antimoderna. Habrá luego un renacimiento escolástico tomista y de la escuela jesuita romana, como reacción al iluminismo francés y alemán. Son todos movimientos filosóficos que van indicando una transformación social y cultural. La matriz del modernismo es doble: tiene relación con la filosofía y con la crítica histórica. Desde la filosofía se busca revitalizar el pensamiento teológico recurriendo a la filosofía de Kant como reacción frente al abstracto intelectualismo escolástico. Desde la crítica histórica se busca introducir en la teología a las ciencias histórico-críticas, que expresan una exigencia cultural. El tema subyacente es que en el siglo XIX el problema fundamental de la iglesia católica lo constituye el encuentro y relación entre fe y razón, fe y filosofía, fe y ciencia. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, las ciencias históricas en auge van a aportar un nuevo aspecto a esta problemática: la relación de la fe con la historia, los géneros literarios de la misma y su contenido.

Mientras tanto, León XIII buscó retomar el lenguaje tomista. En su Carta Aeterni Patris rechaza la filosofía de inspiración romántica e iluminista. Desde el punto de vista histórico-crítico, A. Loisy plantea los mayores problemas. Propone un método diverso, el de la historia, como distinto del de la fe. Este tema metodológico todavía tiene que ser profundizado. Tyrrell, en un libro de 1907, habla de la revelación como de una experiencia profética análoga a la experiencia artística...

La reacción a toda esta búsqueda va a ser la «teología del magisterio», que se presentará como la teología oficial para defender la objetividad de la fe y de la revelación, dejando de lado la experiencia, por temor al subjetivismo. Los modernistas, buscando puentes de comunicación con la cultura moderna, habían insistido en la experiencia subjetiva. Es un elemento válido; tal vez en ese momento no había «instrumentos objetivos de ver lo subjetivo»: por falta de desarrollo de los datos de la psicología, por desconocimiento del tema del inconsciente y del inconsciente colectivo, por ausencia aún de un estudio científico de las distintas culturas, etc. Si siempre es difícil el diálogo, en ese momento faltaron elementos de comprensión entre los distintos sectores.



Lo cierto es que la cristología y la soteriología del siglo XX se construyen sobre las del siglo XIX. En la cristología católica habrá que tener en cuenta nombres como el de Franzelin (1870, 1903), con su Tratado del Verbo Encarnado, M. Scheeben, etc. En 1925, Cavaller, en su Teología Positiva, formula una primera propuesta de la autoridad en teología y establece este orden: Magisterio, Escritura, Tradición. En 1927, Durst justifica ese primado, exigiendo al Magisterio el principio permanente, o sea, que la teología como ciencia fuera regulada por el Magisterio, convirtiéndose en una exégesis del mismo.

En la Dogmática Católica de M. Schmaus, vale la pena detenerse en el segundo Tomo, sobre la redención, y comparar la primera edición (Munich 1939) con la sexta. Ello nos permite comprender algo de la evolución de la teología en esos veinticinco años.

¹⁵ Cf. FARINA, Marcela, policopiado del «Auxilium», Roma, sobre Cristología femminile, 1994.

Alrededor de los años cincuenta, por efecto del movimiento bíblico, se sienten nuevos aires en la teología bíblica. A partir de ahí hay toda una renovación de la teología que precede y prepara el Concilio Vaticano II. La teología nueva (dominicos de París, etc.), el redescubrimiento de la patrística (*Sources Chrétiennes...*) en Francia, la teología kerigmática de Romano Guardini y la antropología teológica de Karl Rahner en Alemania, etc., constituyen el punto de partida para una renovación teológica. Ante todo, hay que situar la renovación de la cristología dentro de la renovación teológica en general. En esta renovación existen tres niveles.

Primero se toma conciencia de la pobreza teológica del discurso llamado «manualístico», gracias a los movimientos bíblico, patrístico y litúrgico, que pusieron al investigador y a todo el pueblo de Dios (cf. *Dei Verbum*, 6) en contacto con las Fuentes. La manualística tenía límites que fueron revisados a la luz de la soteriología¹⁶.

Un segundo aspecto que contribuye a la renovación de la cristología fue la celebración del XV centenario del concilio de Calcedonia (451-951). La fecha abre una reflexión y revisión de la validez intercultural de las formulaciones que eran comprensibles en un contexto helenístico, pero que hoy resultan difíciles de comprender. Los tres volúmenes de la obra *El Concilio de Calcedonia. Historia y presente*, bajo la dirección de A. Grillmeier y H. Bach, son obligada referencia. Habría que citar muchos nombres que contribuyeron a la toma de conciencia de una necesaria renovación de la cristología, pero hay uno que consideramos fundamental: el de Karl Rahner, que intenta una comprensión y un discurso de la cristología a partir de la antropología. Rahner entiende la esencia del hombre como trascendencia abierta al ser absoluto de Dios. Para él, la cristología es antropología; es meta y comienzo de la antropología, y ésta es, en su realización más radical, cristología¹⁷.

En tercer lugar, contribuye a la renovación un interrogante crítico y radical: la legitimidad del discurso teológico sobre Jesucristo como hombre de Nazaret. Esta pregunta se hace desde el punto de vista de la antropología trascendental. La matriz cultural está dada por Lessing, que no acepta el valor universal de la historia de Jesús, que es para él singular y contingente. Por otro lado, Kierkegaard subraya el hecho paradójico de que la historia singular de Jesús tenga un valor normativo. Como trasfondo cultural, existe el paso de una visión cosmológica a una visión antropológica. Del Nuevo Testamento emerge con gran claridad la humanidad de Jesús, pero también su trascendencia. Esta relación cristología-antropología es de las más prometedoras de renovación. Aquí hay que situar los nuevos enfoques que cristalizan en los Documentos del Vaticano II. La *Lumen Gentium* contiene una rica aportación cristológica y soteriológica; la *Gaudium et Spes*, por su parte, habla de un Cristo Hombre Nuevo, Cristo Alfa y Omega, etc. (nn. 22, 32,38,39 y 45).



Es dentro de este universo de nueva cultura teológica, de nuevos lenguajes, donde se debe situar la búsqueda particular de la teología feminista, con sus distintas fases. Tradicionalmente, en la cristología el tema de la Encarnación se ha tratado desde una perspectiva de antropología trascendental, viendo a Jesucristo como «hombre-homo-anthropos», ser humano, sin referencia alguna a la cuestión de género¹⁸. Esta temática y este nuevo desafío serán los que destaquen con fuerza desde la cristología hecha por las mujeres. Habrá que integrar búsquedas y lenguajes: ¿cuándo, cómo y quién podrá hacerlo?

¹⁶ Ibid., nota 6.

¹⁷ CARR, Anne, *Transforming Grace*, San Francisco 1988, pp. 172-178. También se deben tener en cuenta todos los estudios sobre la conciencia de Jesús, la aportación de Schillebeeckx.

¹⁸ Santo Tomás lo aplica en relación al sacerdocio ordenado y a la representatividad de Cristo Cabeza; *Summa Theologica* p. I, q. 92; p. III, supplementum, q. 39, a 1, y p. III, q. 1-59.

Cristología feminista

Es a partir de esta visión panorámica de la historia y de la búsqueda teológica donde hay que situar la contribución que hacen las mujeres teólogas y la teología feminista en general. Poco a poco se va dando una reflexión de la historia de la cristología en términos de género, con toda una reconstrucción de los temas clásicos de la teología y, en este caso, de la cristología. A este respecto, abundan cada vez más los encuentros, congresos y diálogos entre teólogas del Tercer Mundo (Asia, África y América Latina). Concretamente, en diciembre de 1994, Costa Rica fue escenario de una reunión muy reducida de mujeres teólogas del Primer y Tercer mundos: cinco por Continente...

Todo ello significa un largo trabajo de reconstrucción que lleva implícito (y muchas veces explícito) un trabajo previo de deconstrucción. Se buscan equivalencias y alternativas, en cada lenguaje y cultura a los elementos de la cultura helenística. Lo «amenazante» para el discurso teológico tradicional consiste en que lo que se deconstruye es nada menos que el lenguaje de las formulaciones dogmáticas de los primeros siglos. Sin embargo, los teólogos varones habían expresado la dificultad del lenguaje, como ya vimos¹⁹. En el caso de la hermenéutica feminista, la sospecha es doble: se trata de una cultura helenística (por ser una cultura particular, abstracta, propia de un tiempo) que es vehiculada por una cultura patriarcal. Doble sospecha y doble deconstrucción...

Se descubre que es fundamental estudiar ese período de la Iglesia primitiva donde hay un «discipulado de iguales»—expresión de otra importante contribución de la teología feminista en el trabajo de Elizabeth Schussler Fiorenza—, estudiar el modelo de esas comunidades antes de que tomen la forma de la ekklesía conformada según el «demos» (pueblo) griego, donde las mujeres no tenían voz ni voto...²⁰. Otras teólogas feministas, como Mary Daly, al hablar de Jesucristo llegan a decir que se debe trascender la cristo-latría²¹.

Existe una gran convergencia en la necesidad de revisar la historia, de volver a recuperar la experiencia de los primeros años y siglos de cristianismo, los que preceden al Concilio de Calcedonia, con la convicción de que ahí existen elementos que se deben recuperar para la reconstrucción de toda la teología²². Se descubre que la cristología clásica reúne dos ideas: por un lado, la idea mesiánica de un Rey y una nueva era de redención; por otro, la idea de la Sabiduría, con su función de unidad de lo humano y lo divino. Hoy se está redescubriendo la importancia de la sabiduría en el Antiguo Testamento como elemento femenino para hablar de Dios. La figura de la Sabiduría en Proverbios 8 y en el Libro de la Sabiduría de Salomón es, teológicamente, la misma que el Nuevo Testamento describirá como el «Logos» o el «Hijo de Dios». Es desde esa evolución que va de la Hojmá hebrea y la Sophía griega al Logos (también griego) desde donde hay que tomar el hilo de la reconstrucción. Este trabajo es previo a toda posibilidad de redimensionar el desarrollo cristológico dogmático, que va a crear una conexión ontológica entre el Logos y la masculinidad del Jesús histórico²³.



Otro problema que la cristología feminista desarrolla es el de la idea del Mesías del Antiguo Testamento. La idea mesiánica y hasta la palabra «Mesías», que significa «el Ungido de Dios», son

¹⁹ Cf. nota I y LACHENSCHMID, Robert, «Cristología y Soteriología», en (Vorglimler, H. y Van der Gucht, R., eds.) *La Teología en el siglo XX*, Madrid 1974.

²⁰ SCHUSSLER FIORENZA, Elizabeth, *In Memory of Her*, New York 1983.

²¹ DALY, Mary, *God Beyond the Father*, Boston 1973.

²² Cf. RADFORD RUETHER, Rosemary, *Sexism and God Talk*, London 1993.

²³ JOHNSON, Elizabeth, «Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non Androcentric Christology», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LXI, Fasc. 4 (Dec. 1985); de la misma autora, *She Who Is*, New York 1993.

masculinos. Establece una línea a la descendencia del reinado de David (el Rey, Hijo de Dios) o en referencia representativa del modelo del pueblo de Israel ante Dios (el Hijo del Hombre); y todo ello, incluida la promesa del niño (Is 9, etc.), en masculino.

Otra gran tarea de la teología feminista ha consistido en ir de nuevo a las fuentes de los Evangelios, tratando de reencontrar lo que Joachim Jeremías llamó las «Ipsissima Verba», las palabras mismas de Jesús. No sólo sus palabras, sino su conducta. El problema es cómo llegar al Jesús original sin la construcción dogmática posterior, vista ya desde una cosmovisión griega. Los trabajos del exegeta alemán Conzelmann y otros sobre la figura de Jesús en Lucas han hecho inclinar los estudios hacia Mateo y Marcos. Según Conzelmann, Lucas ya está aludiendo a un Cristo que «escape» de su contexto social. La Ascensión de Jesús marca el fin de una era y el comienzo de otra, y es un aspecto que sólo Lucas transmite.

Las mujeres que hacen cristología tratan de releer con nuevos ojos el Evangelio mismo y redescubrir, incluso desde su experiencia concreta de mujeres concretas, otra perspectiva. Buscan redescubrir el verdadero rostro de Jesús de Nazaret. Para buena parte de la teología feminista, la cristología dogmática ha sido una patriarcalización de la cristología que rigió durante los cinco siglos de transformación del cristianismo, el cual, de ser considerado como una secta marginal dentro de los movimientos de renovación mesiánica del primer siglo del judaísmo, pasó a ser la nueva religión del Imperio.

En esta reconstrucción se descubre que, junto a la teología de las fórmulas oficiales de los grandes concilios, existieron corrientes cristológicas que hoy se llamarían «alternativas». Se señalan dos. La primera estaría en la línea de las cristologías andróginas, más cercanas a la tradición mística y a los evangelios gnósticos (los Evangelios a los Egipcios o el Evangelio de Tomás...). Esta tradición se encuentra también, en cierto modo, entre los místicos del Medievo (Juliana de Norwich y los místicos cistercienses), que hablan de Jesús como Madre. Una segunda corriente, dentro de estas cristologías alternativas, se encuentra en las cristologías que tienen en cuenta las corrientes proféticas (cuyo texto base es Hch 2,18) y que se desarrollan entre algunas sectas juzgadas heréticas, por ejemplo el montanismo. Este movimiento, en la Edad Media, lo descubriremos entre los seguidores de Joaquin de Fiore, que habla de que la Segunda Era—la Era del Hijo, representada por la Iglesia clerical—sería sucedida por una Tercera Era, la del Espíritu. Algunos de sus seguidores vieron en esta Tercera Era la posibilidad de un movimiento reivindicativo de la mujer. También entre los seguidores de Joaquin de Fiore encontramos dos líneas: una, más oscura, tiene que ver con movimientos sectarios que buscan redescubrir nuevas visiones del misterio de Dios yendo contra el cristianismo establecido (ahí se puede situar a Mary Baker Eddy o a algunas feministas reformistas, como Frances Willard, que siente un entusiasmo casi mesiánico por el movimiento emancipatorio de la mujer, que ella vincula a la profecía de Joel). La segunda línea de los seguidores de Joaquin de Fiore se encuentra en el Iluminismo, que cree en la fuerza de una Nueva Edad de la luz, viendo la historia del cristianismo como una especie de época oscura de la humanidad. Algunos movimientos como el liberalismo, el socialismo o el fascismo se sienten parte de esa Nueva Era que sustituye a la era cristiana. Un feminismo de hoy centrado en el culto de la Diosa, con algunas variantes, se aborda desde esta perspectiva²⁴.



La pregunta feminista

En la cristología tradicional no se plantea el hecho de la masculinidad de Jesús. La doctrina tradicional de la Encarnación se ocupa de la relación entre la divinidad y la humanidad del Verbo. No se insiste excesivamente en la masculinidad de Jesús como tal. La teología feminista se lo

²⁴ PORCILE SANTISO, María Teresa, «La teología feminista y el cuestionamiento temático de toda la teología», en *La Mujer, espacio de Salvación*, Madrid 1994.

plantea de la siguiente manera: ¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres? Esta pregunta de la teóloga feminista Rosemary Radford Ruether provocó un inusitado y fecundo interés de investigación. Las mujeres teólogas se pusieron a estudiar con profundidad e hicieron contribuciones que serán de gran enriquecimiento para toda la cristología. Hemos mencionado muchos nombres de teólogas que han contribuido desde la investigación. Otros esfuerzos convergentes se están haciendo desde la teología feminista del llamado Tercer Mundo, cuyas representantes, muy numerosas, están haciendo valiosas aportaciones a toda la cristología²⁵.

Sin embargo, resulta necesario ubicar el contexto en que surge esa pregunta sobre el ser «varón» de Jesús de Nazaret. En 1976 la Congregación para la Doctrina de la Fe hace una Declaración, denominada *Inter Insigniores*, dando razones para la negación del sacerdocio ministerial a las mujeres. Una de las razones era la semejanza natural con el Señor Jesucristo, cuya encarnación se efectúa en un varón. A raíz de esa Declaración se produjo la renuncia de cinco biblistas de la Comisión Bíblica Internacional de la Santa Sede y se suscitó en todos los continentes una serie de reflexiones, congresos y publicaciones²⁶.

Si miramos a la evolución de la búsqueda teológica, se ve que hoy, en 1995, veinte años más tarde, sigue en pie la postura de negar el sacerdocio a la mujer (*Carta Ordinatio Sacerdotalis*, de Juan Pablo II, 22 de mayo de 1994), pero no se da como razón la masculinidad de Jesús. Tampoco es mencionada en el Nuevo Catecismo. Sin embargo, tuvo su sentido histórico, puesto que desencadenó toda una serie de estudios sobre la normatividad teológica de la masculinidad y la sexualidad de Jesús. La variedad, cantidad y calidad de reacciones en este campo ha demostrado ciertamente que para las mujeres no es indiferente el ser o no consideradas «salvadas»...

En realidad, el tema, que es reciente en la cristología, ha permitido descubrir la herencia de una antropología dualista cuyas raíces podemos encontrarlas desde Filón de Alejandría hasta santo Tomás—por limitarnos a la esfera de los escritos teológicos—, pero que podríamos ampliar con la historia, la filosofía y todo el quehacer cultural. No es posible olvidar que las mujeres, de hecho, no acceden al mundo universitario hasta bien entrado el siglo XX, y a la teología académica sólo después del Vaticano II, o sea, hace treinta años. Y tampoco se puede olvidar que lo que



acabamos de decir se refiere al hemisferio Norte y a «mujeres blancas de clase media», que son las que tienen posibilidades sociales y económicas de estudiar. Los primeros años de descubrimientos teológicos son polémicos, y las mujeres deben hacer un esfuerzo de madurez humana y eclesial para vencer indignaciones y sorpresas al descubrir en la teología elaborada a través de dos milenios muchas justificaciones a su estado de postergación social y eclesial. El libro de la excelente biblista Carolyn Osieck, *Beyond Anger*, es bien elocuente ya en su título («Más allá de la indignación»). Hoy ya pueden verse los abundantes frutos de una gran evolución en un tiempo tan breve.

La pregunta «¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres?» podríamos generalizarla del siguiente modo: ¿Qué es lo normativo en la vida terrestre de Jesús: su enseñanza, su Misterio Pascual, sus milagros, su encarnación, su ser judío, su ser subordinado al Imperio Romano, su ser masculino...? Tal vez no tardaríamos en caer en la cuenta de que se trataría de una fragmentación.

²⁵ La aportación de las teólogas del Tercer Mundo (Asia, África y América Latina) ha buscado contextualizar un lenguaje sobre Cristo que sea comprensible para las respectivas situaciones socioculturales.

²⁶ Cf. Declaración sobre la cuestión de la admisión de la mujer al Sacerdocio Ministerial, Ciudad del Vaticano, 15 de octubre de 1976.

La expresión «el Verbo se hizo hombre» ha sido siempre considerada desde un punto de vista universal. Siempre se asumió de modo inclusivo para el varón y para la mujer. Esa es la razón de que esta postura reciente del Magisterio, que ha insistido en el aspecto sexual de la Encarnación, haya sido un elemento polémico en la cristología. Las teólogas han interpretado que «...la masculinidad de Cristo pone en peligro la salvación de las mujeres... El primitivo aforismo cristiano "lo que no se asume no se sana" resume la idea de la solidaridad salvadora de Dios con la humanidad...: "et homo factus est"; pero si, de hecho, lo que se entiende es "et vir factus est", si la masculinidad es esencial para la función crística, entonces las mujeres están separadas del lazo salvador, pues la sexualidad humana no fue asumida por el Verbo hecho carne. Así, para la pregunta investigadora de Rosemary Radford Ruether, "¿puede un salvador masculino salvar a las mujeres?", la interpretación de la masculinidad de Cristo como esencial sólo puede responder "no", pese a la creencia cristiana en la universalidad del intento salvador de Dios»²⁷.

A partir de ahí se plantea un esfuerzo de reconstrucción de la cristología y la antropología que ha dado abundantes frutos. A la luz del bautismo y de la eucaristía, que es sacramento y vínculo de unidad, queda relativizada la masculinidad de Cristo. Y, sin embargo, las mujeres se han preguntado: ¿por qué el acceso a «algunos» de los sacramentos y no a todos? Desde el punto de vista soteriológico, ¿cuál es el valor sacrificial universal de la muerte de Jesús?

La Encarnación del Hijo de Dios en forma masculina y la lógica de la kénosis

De todos modos, desde el punto de vista de la figura histórica de Jesús, subyace y persiste la pregunta: ¿Por qué la Encarnación tuvo lugar en un varón y no en una mujer? La teología feminista se pregunta por qué un Dios Padre y un Hijo. . . . Ciertamente que la investigación y la recuperación de la figura del Dios-Sophía y el Hijo-Sophía son una contribución riquísima para toda la cristología. Pero subsiste la forma histórica masculina de un «salvador» y no una «salvadora»...

Y, sin embargo, si observamos bien la teología de la elección en la Biblia, llama la atención que hasta ahora la teología feminista no haya visto la respuesta más sencilla y evidente: la que responde a la "lógica de la kénosis". A través de toda la Biblia, la preferencia de Dios siempre ha sido por lo más pequeño, lo vulnerable y lo débil, unida siempre a una exhortación a ser fieles a esa condición. De Israel su pueblo, el pueblo que le es consagrado, leemos: «No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha prendado Yahvé de vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos...» (Dt 7,7; cf. 10,15; 14,2). Entre los hijos de Isaac, elige a Jacob sobre Esaú, en esa misma lógica de elección: «...el mayor servirá al pequeño» (Gn 25,23); entre los hijos de Jesé, también se escoge a David, el más pequeño (1 Sam 16,11); Belén es la más pequeña de las ciudades de Judá (Miq 5,1); e incluso...«¿de Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1,46). Hasta lo que quedará de ese pueblo pequeño (Dt 7,7)... es un pequeño resto... (Sof 2,3). Es lógico, pues, que la Encarnación haya seguido esta «lógica de lo pequeño».



Pablo, retomando el himno cristológico más antiguo conocido (Flp 2), dice que «se abajó, tomando forma de siervo» (con todo lo que ello evoca y contiene de la figura del Siervo Sufriente, que no es agradable de ver: cf. Is 53). Y el mismo Pablo dirá que en Cristo ya no hay ni griego ni judío, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer (Gal 3,28), planteando así las grandes divisiones socioculturales de la época. Lo interesante para nuestro punto de vista es que la Encarnación se hace desde la posibilidad de anular la división, de asumirlo todo. Dicho de otro modo: podía haber sido griego y fue judío; podía haber sido libre y fue esclavo (perteneciente a un pueblo sometido al dominio político del Imperio Romano); y por eso es lógico que podía haber sido mujer, pero eligió ser varón.

²⁷ JOHNSON, Elizabeth, «La masculinidad de Cristo», en Concilium 238 (1991), P. 490.

Guarda así la lógica de lo más pequeño, de lo vulnerable, de lo débil en todos los ámbitos: el cultural y el religioso, el político y el antropológico. Asumir el vértice invertido de un cono es la posibilidad de asumirlo todo. No se trata de una encarnación en la cumbre de una pirámide..., ni de la tribu de Leví ni de la casta sacerdotal; ni fue emperador romano ni filósofo griego... En esa lógica de lo subordinado en el orden cultural, social y político, buscó lo pequeño en lo antropológico. Por eso asumió la naturaleza humana en su forma de «lo más pequeño».

Esta posición no ha sido trabajada en la teología feminista²⁸. Si se tratara de encontrar «razones» para la encarnación y la masculinidad de Jesús, ¿acaso no es una buena lógica? Aunque al principio la tomemos con una «pizca de sal y sentido del humor», es razón antropológica de encarnación masculina.

Hay otra razón» para una encarnación masculina, una razón sociocultural e histórica, del orden del mínimo de credibilidad de fe que podía ser capaz de suscitar la Buena Noticia. Si al Hijo de Dios no le creyeron, si ni siquiera los Once creyeron en la Resurrección, sino que tomaron las palabras de las mujeres por un desatino (Lc 24,1 1), ¿quién habría creído, en ese contexto sociocultural, a una mujer que hubiera comenzado a predicar, a hacer milagros, a anunciar el Reino, etc., etc.? Ni siquiera habría podido hacer nada que hubiera causado la persecución... o la crucifixión. Sencillamente, nadie la habría escuchado. Es de todo punto imposible, en ese contexto, imaginar una encarnación en femenino. Si a eso le agregamos el hecho de la conducta tan absolutamente NUEVA de Jesús para con las mujeres, llegamos justo a la afirmación contraria: era muy conveniente la encarnación masculina para la salvación de las mujeres. Si hubiera sido una mujer que hubiera tratado a las mujeres como seres humanos e hijas de Dios, ¿dónde habría estado lo culturalmente llamativo y profético? La encarnación en forma masculina, unida al trato absolutamente único de Jesús para con las mujeres, nos permite afirmar, en la lógica paradójica del misterio, que, cuando el Verbo se encarna en el pueblo más pequeño, los puede salvar a todos; que, cuando lo hace en el estado sociopolítico de sometimiento, anuncia la liberación más amplia; que, cuando asume la naturaleza humana en su forma más necesitada de ayuda (cf. Gn 2,18), la Redención es absolutamente universal.

Y la lógica de lo pequeño ¿no hacía madura, por otro lado, la plenitud de los tiempos para Belén y Nazaret, y la masculinidad como forma kenótica del Verbo de Dios? Es tan válido el planteamiento de esta pregunta como lo ha sido durante siglos la afirmación indiscutida de lo contrario.

Y, sin embargo, lo fundamental sería que el fruto más maduro de esta búsqueda fuera capaz de abrir a una teología de contemplación y al misterio de la Trascendencia. Todo lo cual nos tendría que llevar a una cristología apofática, en perspectiva de adoración, sin querer dar razones que no tienen más autoridad que la de «una» época, «una» lectura, «una» interpretación... El resultado de esta búsqueda tendría que llevar a una verdadera «admiración» del misterio de la Encarnación del Verbo, sin argumentaciones que enseguida hacen caer en la cuenta de lo ridículo que resulta querer «explicar» lo entrañable de un Dios-Amor-Infinito que se hace creatura limitada.



²⁸ Tuve oportunidad de exponer algo de este punto en el Congreso sobre «Fundamentos filosóficos y antropológicos para lo masculino y lo femenino», en Marianum, Roma, Noviembre 1994 (volumen del Congreso en preparación). A lo largo del Congreso y de las distintas intervenciones fue quedando en evidencia que hasta ahora la filosofía no ha proporcionado instrumentos para un discurso sobre la diferencia. Es reciente la aportación interdisciplinar (biológica, somática, antropológica, neurofisiológica...) que habla de que las «superioridades» a nivel de cerebro, neurotransmisores, longevidad, fortaleza, resistencia, etc., etc., parecen estar del lado del sexo fuerte, que parece ser el femenino... No sabemos aun lo que nos revelará la ciencia, y todo parece anunciar que no sería extraño descubrir una superioridad biológica de la mujer. En este sentido, es necesario señalar los estudios del antropólogo americano Ashley MONTAGU, en especial su libro *The Natural Superiority of Women*. De hecho, y en relación a la edad del casamiento, en casi todas las culturas se asume que el varón necesita más tiempo de maduración que la mujer; también se admite que los viudos son más dependientes que las viudas; etc. Es este un terreno muy nuevo de investigación.

Hoy estamos frente a desafíos antropológicos de cultura, de género, que plantean temas para los que ni siquiera hay muchos elementos en la tradición. Es el desafío de una «Nueva Síntesis». Si el segundo milenio ha sido el milenio de la división, el tercer milenio, a través de la aportación de la mujer—ser humano con especial carisma de comunicación y capaz de comunión—, ¿podrá ser el milenio de la construcción de la comunión eclesial?

La cristología del tercer milenio

La cristología del tercer milenio tendrá que integrar gran variedad de desafíos de lenguaje, de cultura, de expresión, etc. Vendrán de distintas geografías, razas e historias. Tal vez los desafíos que aporte la mujer sean de los más radicales; pero ciertamente habrán de ser de los más universales, porque mujeres hay en todas las culturas, razas, geografías y religiones. El arte y la imagen ya hacen la síntesis: existen imágenes de Cristos africanos, latinoamericanos, asiáticos..., mientras que la cristología tradicional, coincidente en el tiempo con las formulaciones dogmáticas, nos había ofrecido un Cristo greco-romano, una figura imperial de Pantocrator, señalan las teólogas feministas.

La deconstrucción del lenguaje abrirá el camino a la teología apofática en Occidente. Habrá que rescatar la perspectiva simbólica del lenguaje: una perspectiva dinámica, abierta, inclusiva... Será tarea de futuro, y ojalá que, siendo una cristología de inclusión del *anthropos*, del ser humano, y no de la exclusividad de lo masculino, sea también una cristología capaz de generar la comunión eclesial y un estilo de ser Iglesia donde las relaciones sean las del discurso de despedida de Jesús en el evangelio de Juan. Jesús aparece como el siervo, y a los discípulos les llama «amigos». El contexto es el del anuncio del envío del Espíritu. Este hecho tendría que haber generado siempre una relación cristología-pneumatología. Su integración es tarea de futuro.

Hacia una cristología dinámica, abierta, inclusiva

Quedarse con Jesús de Nazaret en su modelo histórico y en sus condicionamientos socioculturales, políticos y sexuales, limitados a su tiempo y a su espacio, puede ser una visión perversa y herética, señalan las teólogas feministas. El reducir a la sexualidad la semejanza entre el varón (sacerdote) y Cristo, como ha hecho un cierto discurso teológico masculino, es visto por algunas teólogas feministas como algo grotesco.²⁹ Posiblemente, el modo en que se dicen muchas veces las cosas en el contexto cultural anglosajón puede resultar chocante en un medio latino³⁰. Pero, de hecho, es honesto reconocer que, a pesar de que el lenguaje anglosajón suscite a veces reacción en la teología y en la investigación, habría que ser libre y capaz de trascender reacciones primarias del lenguaje, para buscar lo esencial de una aportación nueva. Hasta ahora, estos últimos veinte o treinta años de revisión feminista de la cristología tradicional han tenido un efecto más bien iconoclasta.

Hay autores más o menos radicales. Depende de las hermenéuticas: pueden causar temor o rechazo. Sin embargo, es síntoma de madurez humana e intelectual afrontar críticamente la sospecha también acerca de los posibles «temores» y «defensas» que se despierten. No es maduro quedarse en temores sin estudiar los significados. Las mujeres han hecho aportaciones fundamentales, y aún hoy la gran mayoría de los teólogos varones las desconoce. Tal vez han creído que se trataba de «cosas de mujeres», sin darse cuenta de que es el cambio cultural más radical, total y totalizante de la historia de la humanidad. No se ha estudiado seriamente la aportación de la teología feminista. ¿En qué Facultad de Teología católica hay una cátedra sobre el tema? Todo hace pensar que, si no hay un cambio, muchas mujeres de formación crítica, intelectual, tendrán que luchar con la triste tentación de abandonar la Iglesia en su realidad institucional. Es una realidad que se palpa cada día. Ciertamente estamos aún en una etapa un tanto «adolescente» (con todo lo que el término evoca de «doloroso») de reafirmación de identidades. Se

²⁹ Rosemary Radford Ruether dice que parecería que la condición *sine qua non* para representar a Cristo sería la de poseer una sexualidad masculina (op. cit., p. 126).

³⁰ Marcela Farina señala que el aporte más humanista del lenguaje teológico de España e Italia, con su componente mediterráneo, puede contribuir a una mayor comprensión.

adolesce de falta de madurez, de diálogo, de humildad, de escucha mutua, de oración, de apertura al Espíritu Santo en el silencio... por ambos lados: el representado por una postura «tradicionalista» y el representado por la teología feminista. De hecho no existe, materialmente, ni diálogo ni encuentro. ¿Por qué no ha de ser posible? Si hay búsqueda orante y estudiosa de la verdad, el resultado podría ser de preciosos frutos de unidad. Imaginemos... una reunión de teólogos formados en una teología exclusivamente dogmática y tradicional, por ejemplo, con un grupo de teólogas feministas de todo el mundo... ¿No sería ese un precioso signo profético? ¿Acaso no es posible pensar que el sueño de Jesús de amor, unidad y esperanza sea visible en su Iglesia? ¿Será utópico pensar en esta pobreza de Espíritu, en esta apertura al Espíritu? ¿Cuándo llegará el momento en que recibamos la Palabra de Jesús: «os conviene que Yo me vaya... el Espíritu os conducirá a la Verdad completa...» (cf. Jn 16)? Hacia eso vamos caminando en fatigosa marcha, con la certeza de que un día el Desconocido hará arder el corazón, mostrando el sinsentido de tanta vacilación (cf. Lc 24).

Surgirá una cristología del caminante y del Camino, una nueva síntesis, una cristología abierta, dinámica, trascendente, inclusiva. Una cristología del tercer milenio que admitirá como compañeros de camino a todas las búsquedas llegadas desde el diálogo inter-religioso y, sobre todo, del diálogo judeo-cristiano. Será una cristología que tome en serio la Encarnación dentro de una cultura determinada y en un marco histórico concreto. La teología tradicional dejó de lado el hecho de que Jesús fue judío. Y sólo a partir de los horrores del «Holocausto» en Europa y de la apertura inaugurada por Juan XXIII fue posible empezar a pensar en Jesús como judío. La amistad judeo-cristiana que existe también desde el post-concilio tiene mucho que aportar a la cristología del tercer milenio. Hay muchos brotes de esperanza para esta nueva mirada sobre el misterio de Jesús. La tarea o el aspecto de la oración será fundamental. El árbol está lleno de brotes y flores, y llegará a dar fruto maduro.

Oración y contemplación

Una cristología hecha por mujeres tendrá que incluir la experiencia actual y secular de mujer; al lado de los Santos Padres, las Santas Madres; la patrología y la «matrología». Tendrá que detenerse a considerar académicamente, como lenguaje teológico, las intuiciones místicas de mujeres de la Edad Media, de mujeres santas, de innumerables y maravillosas mujeres fundadoras de congregaciones religiosas o de asociaciones múltiples en la sociedad civil y en la eclesial; mujeres Doctoras de la Iglesia, que hay muchas... Son mujeres que han escrito desde una experiencia del Señor; mujeres, por tanto, «expertas» (es la misma raíz de la palabra «experiencia») en el Señor y poseedoras de un conocimiento muy profundo, fruto del Espíritu Santo. Habría que hacer una relectura de esta experiencia, que es verdadero conocimiento (cf. Col 3), desde el punto de vista de la filosofía, la fenomenología, la axiología, la gnoseología y la psicología. La teología que hace siglos han hecho las mujeres es verdadero testimonio, porque ellas han tocado al Verbo de la Vida.

La cristología que harán las mujeres será una cristología de banquete de la vida, abierto a todos los que quieran entrar al festín: una multitud hambrienta que ocasiona la compasión de Jesús (Jn 6). La Nueva Síntesis debe ser totalmente inclusiva.

Si por la acción del Espíritu, por Don de la Gracia, esto se diera, el conocimiento del Misterio de Jesucristo sería vehiculante de unión y configuración. Retomaríamos la «inocencia» de decir «en Cristo», «conformes a Él», sin pensar si es E1 o Ella...; habríamos llegado a la experiencia de Jesucristo Resucitado resplandeciente de Gloria; habríamos aprendido algo de lo que significa el Misterio Pascual y el Corazón abierto, lugar fundamental de la conformación (Flp 2), donde se aprende la mansedumbre y la humildad (cf. Mt 11,27-28). Los místicos y los santos nos enseñarían teología y cristología, y nuestro conocimiento de Jesús de Nazaret sería el del Misterio de la Transfiguración: la visión de la Belleza y de la Luz en el silencio y la adoración.

13.2. EVANGELIZACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA POPULAR³¹

En este artículo se da cuenta de la contribución a la evangelización de la cristología popular en América Latina, tanto de parte del Magisterio como de la teología de la liberación.

La Iglesia latinoamericana, desafiada por la situación de injusticia y pobreza de las grandes mayorías y estimulada por el Concilio Vaticano II, desde hace unos treinta años ha dado inicio a una nueva y profunda evangelización sin precedentes en la historia del continente. En esta empresa, tanto el Magisterio episcopal latinoamericano como la reciente Teología de la liberación han contribuido, influenciándose recíprocamente, a subsanar las deficiencias de la cristología popular. También ha incidido en este logro, el respaldo pastoral y teológico de los últimos Pontífices. Los ensayos pastorales, las intuiciones teológicas, las nuevas catequesis, las politizaciones, las exageraciones y los errores cometidos, todo el inmenso movimiento eclesial posibilitado por la participación popular en la Iglesia, ha desembocado, sumando y restando, en un mejor conocimiento de Jesucristo y en una Iglesia extraordinariamente viva, además de introducir en la cultura de los países respectivos el valor trascendente de la "opción por los pobres", opción cuyo carácter evangélico ha sido reconocido y acogido en ultramar e incluso por culturas muy distintas.

A continuación doy cuenta sumaria de la contribución del Magisterio y de la Teología de la liberación a la evangelización de la imagen de Cristo, y termino con mis propias conclusiones acerca de algunos criterios cristológicos-pastorales que pueden orientarla.

1. El Magisterio Episcopal Latinoamericano del Post-Concilio

Medellín sostiene que Jesucristo es el Hijo encarnado para liberar a los hombres de todas sus esclavitudes provenientes del pecado: "la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (Justicia, 3). Este Cristo se ha identificado profundamente con los pobres (Pobreza de la Iglesia, 7). En consecuencia, Medellín invita a reconocer a Jesucristo en los pobres explotados y rechazados (Paz, 14). Y señala su presencia en la historia, otorgando los criterios de su reconocimiento: "Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor" (Introducción, 5).



Puebla profundiza el anuncio de Jesucristo, a la vez que corrige sus eventuales reducciones. Acogiendo la advertencia de Juan Pablo II, afirma: "No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia" (178). Es decir, se rechaza toda ideologización de la imagen de Jesucristo, sea la ideologización socializante sea la ideologización intimidante. Por el contrario, Puebla nos habla de todos los aspectos de la vida de Cristo, pues espera que una liberación integral se siga de una evangelización completa y no parcial (173). Esto no obstante, Puebla destaca que los pobres son los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, por ser pobres no por ser buenos ("cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren", 1142) y que esta misión de Jesús se

³¹ Jorge Costadoat. S.J. Publicado en Revista de Ciencias Religiosas, Universidad Blas Cañas, Santiago, 1998. Tomado de http://mercaba.org/FICHAS/IGLESIA/la_comunidad_de_jesus.htm el 30 de julio de 2013

verifica donde los pobres son evangelizados (1142). Es Puebla que clama por una opción por los pobres. De paso y corrigiendo penosos paternalismos, Puebla promueve un criterio pastoral de máxima importancia cuando habla del "potencial evangelizador" que tienen los pobres para la misma Iglesia (1147).

En Santo Domingo, Juan Pablo II dio a la Conferencia y a los Documentos una fuerte tonalidad cristológica, queriendo insistir en que Jesucristo es "el mismo ayer, hoy y siempre" (Hb 13,8), que El es la "verdad eterna", la medida de toda cultura y de toda obra humana, que El constituye una "inescrutable riqueza" de salvación.. Se insistirá en el peligro de las reducciones cristológicas. Pero la novedad y contribución cristológica mayor de Santo Domingo es la perspectiva cultural a la que se abre, desde una teología de la encarnación que afirma la presencia oculta de Jesucristo en la culturas, aún antes de cualquiera evangelización y que, en consecuencia, toda evangelización auténtica debe considerar positivamente. Dice así: "Jesucristo se inserta en el corazón de la humanidad e invita a todas las culturas a dejarse llevar por su espíritu hacia la plenitud, elevando en ellas lo que es bueno y purificando lo que se encuentra marcado por el pecado. Toda evangelización ha de ser, por tanto, inculturación del Evangelio"(13).

2. Nueva "imagen de Cristo" en América Latina

La Teología de la liberación, en comunión pero también a veces en discordia con el Magisterio latinoamericano y Pontificio, ha promovido una evangelización centrada en Jesucristo en orden a verificar en la historia del continente su salvación trascendente como liberación de todos los males que agobian a los pobres, especialmente la opresión social. Este intento ha exigido un discernimiento acerca de los "Cristos" latinoamericanos, para el cual se da como criterio interpretativo clave la reversibilidad entre Jesucristo y la liberación. Según Pedro Trigo: "Si hay verdadera liberación está Cristo. Si hay fidelidad al camino histórico de Jesús hay una verdadera liberación". Los teólogos de la liberación asumen el hecho de la conflictividad de la realidad y postulan una reconciliación escatológica que sólo es posible esperar por medio de una identificación con el Jesús histórico y con su causa, el Reino de Dios, el cual ha llegado a ser Señor de la historia luego de haber padecido en carne propia la pobreza y la injusticia, después de haber pasado por la muerte violenta y de haber sido justificado en su inocencia por su Padre en la resurrección.

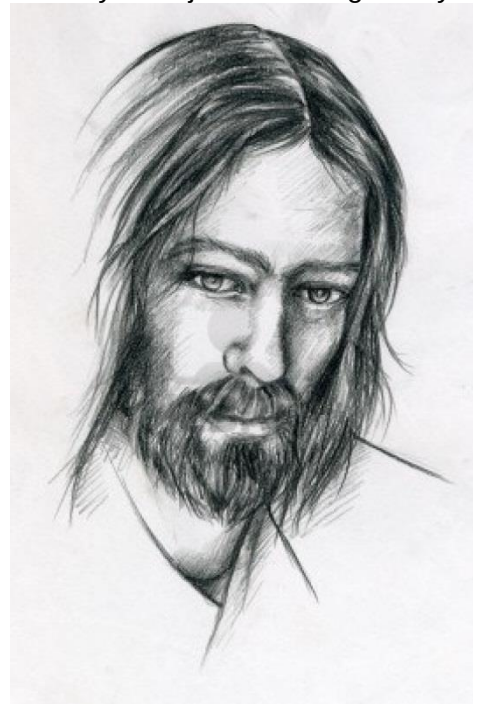


En estos últimos años Jon Sobrino proclama que el hecho cristológico mayor ocurrido en América latina es el surgimiento de una nueva imagen de Jesucristo, la del "Cristo liberador". En breve, esta imagen consiste en lo siguiente: "El tradicional Cristo sufriente ha sido visto no ya sólo como símbolo de sufrimiento con el cual poder identificarse, sino también y específicamente como símbolo de protesta contra su sufrimiento, y, sobre todo, como símbolo de liberación" . Lo fundamental de esta imagen consiste en rescatar al Cristo "liberador" del Evangelio, al Jesús de Nazaret, el Jesús histórico, enviado "a predicar la buena nueva a los pobres y a liberar a los cautivos" (Lc 4,18). Pero tal vez lo más novedoso de este acontecimiento es que esta cristología exige y es indisoluble de una "nueva forma de vivir la fe": "Fe en Cristo significa, ante todo, seguimiento de Jesús" . Ella ha inspirado a gente que ha llegado incluso al martirio por Cristo. Pues, habiendo sido la historia de Jesús conflictiva, habiéndose puesto él en favor de los oprimidos y en contra de los opresores, "el seguimiento de Cristo es, por esencia, conflictivo porque significa reproducir una práctica en favor de unos y en contra de otros..." . Lo novedoso de esta cristología estriba, en definitiva, en que el conocimiento de Cristo no sólo impulsa a una práctica de liberación, sino que también proviene de ella. Sobrino admite que la nueva imagen de Cristo no es mayoritaria.

Pero no por eso es menos importante, tanto por la relevancia histórica como por su semejanza con Jesús de Nazaret.

En América latina el nuevo anuncio de Jesucristo se ha hecho de diversas maneras, dependiendo evidentemente del contexto social y cultural preciso de que se trate. En algunas partes la nueva imagen de Cristo se ha expresado de un modo radical y dialéctico, queriendo alterar decididamente las condiciones socio-políticas de opresión. En estos casos, la ilustración acerca del Dios verdadero por medio del conocimiento de la revelación evangélica, se ha realizado con iconoclastia. Pero en otras partes la nueva imagen de Cristo ha penetrado lentamente en la fe del pueblo, sin exigencias extremas de ruptura con la fe anterior y de radicalidad en el compromiso con la nueva devoción. Juan Carlos Scannone establece la posibilidad de un vínculo fundamental entre la nueva y la vieja cristología, que no descarta las rupturas pero que subraya sobre todo la continuidad. Scannone destaca la enorme relevancia que tiene en la fe popular la imagen de Cristo Salvador e injerta en ella la nueva devoción al Cristo liberador, en orden a alcanzar una liberación de veras integral. Afirma: "Toda otra perspectiva cristológica de manual, predominantemente teórica o abstracta, toda otra que tienda a separar idealística o materialísticamente el Jesús de la historia del Cristo de la fe, o que se centre casi exclusivamente en una perspectiva política o bien prescindiera espiritualmente de ella, no respondería a la fecunda síntesis vital encarnacionista y salvacionista que vive en el pueblo latinoamericano en su piedad. La figura nueva de Cristo Liberador cobra así su sentido pleno dentro de la mencionada perspectiva del Cristo Salvador, a la vez que rescata -a nivel de la reflexión teológica- el hecho de que es una salvación integral la que el pueblo fiel espera de Cristo y le pide a Cristo, a la par que por ella lucha y trabaja: a Dios rogando y con el mazo dando".

La Teología de la liberación ha profundizado en la historia de Jesús de Nazaret, lo que ha redundado en una nueva comprensión de la cruz de Cristo y de su resurrección. En un principio, dada la gran ambigüedad que importaba la devoción popular a la Pasión de Cristo, hubo intentos por corregir este exceso con una predicación de la Resurrección alternativa a la predicación tradicional de la Cruz. Pero a poco andar los teólogos de la liberación han puesto de relieve que el resucitado es el crucificado y viceversa, aun cuando es difícil encontrar entre ellos un discurso teológico que equilibre adecuadamente ambos aspectos entre sí y con el ministerio público de Jesús. El redescubrimiento de la resurrección de Cristo tiene una importancia capital para la Teología de la liberación, en cuanto ella constituye la razón de la esperanza para el pueblo sufriente y su lucha de liberación. La resurrección representa la victoria de la justicia sobre la injusticia. Ella, sin embargo, cobra toda su credibilidad en la medida que depende estrechamente del misterio de la cruz. Misterio, porque la cruz, aun cuando los teólogos de la liberación elucidan sus causas históricas, también sostienen que ella es un escándalo que en última instancia apunta a Dios mismo y, por otra parte, que la cruz es el lugar más propio de la revelación de un Dios que no quiere el sufrimiento humano ni la resignación ante el mal, sino que penetra la historia para liberarnos de él, revelándose a sí mismo con humildad y amor, consuelo y liberación. La Teología de la liberación, en definitiva, intenta ofrecer una nueva comprensión a la fe tradicional en el Cristo crucificado, una interpretación más lúcida respecto de las causas históricas del sufrimiento de los pobres y más cercana al Jesús de los Evangelios.



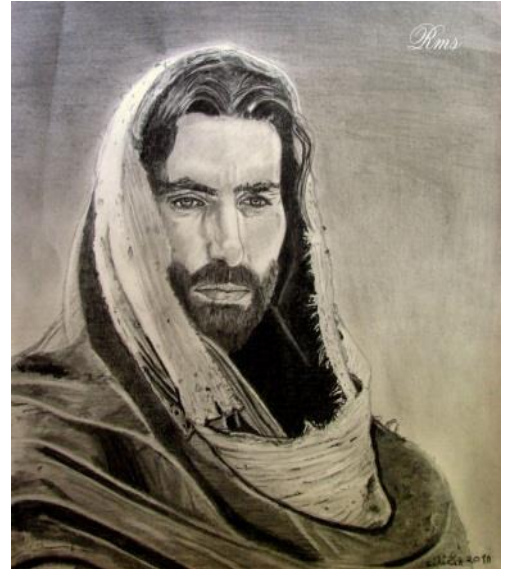
3. Criterios cristológicos para un nuevo anuncio de Jesucristo

Inspirados en el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, podemos deducir un criterio cristológico-pastoral que podríamos llamar simplemente "acogida". Un párroco de una conocida parroquia de Santiago decía que el 50% de la pastoral consiste en la acogida. Esto es, acoger a la

gente con su religiosidad sea cual sea. La manera que el pueblo fiel tiene de expresar su relación con Dios es para él lo más valioso de su vida. Tenida cuenta que la religiosidad popular se desarrolla en gran medida por la nula participación que se le ha otorgado en la Iglesia, si se quiere re-evangelizar la imagen popular de Cristo será necesario no despreciar sino acoger esta devoción a pesar de sus deformidades. El punto de partida de la Encarnación es el punto de llegada de la humanidad. Dice la Escritura, “al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo”(Gál 4,4). Del mismo modo, la pastoral popular tiene que poner los medios que hagan sentir al pueblo fiel que la Iglesia hace suya su religiosidad, que su fe en Cristo no es ningún delito. Si Dios hace camino con la humanidad a lo largo de la historia, también la pastoral debiera acompañar a la gente sin forzar el paso, sin pedirle desde un comienzo lo que la gracia sólo produce con el tiempo y con misericordia. La iconoclastia fracasó: las iglesias se han repoblado de sus santos. Santo Domingo, particularmente, invita a la Iglesia latinoamericana a discernir la presencia actuante de Cristo en las más diversas culturas en orden a inculturar el Evangelio en vez de aplastarlas con él.

Esto no obstante, la imagen de Cristo debe ser permanentemente anunciada. Como hemos mencionado hace poco, los límites de la devoción popular a Jesucristo son varios y se prestan a las más graves manipulaciones. ¡Cómo es posible que un continente que se confiesa cristiano sea tan tremendamente injusto! El anuncio del Misterio Pascual de Jesucristo debiera ser el principio que permita juzgar la cristología popular y, al mismo tiempo, exigir a ésta dar un paso adelante en el conocimiento del Cristo total.

El Misterio Pascual juzga no sólo la imagen deficiente de Cristo, sino también las tendencias subjetivas a utilizarlo en provecho propio o en perjuicio de los demás. La cristología intimidante (que sólo encuentra a Cristo en “el alma”), la cristología socializante (que sólo ve su presencia en el cambio de estructuras sociales), la cristología que nada más inspira resignación y sometimiento, las cristologías entusiásticas, todas ellas y otras cristologías parciales suelen ser también expresión del pecado de los que las profesan. Como bien piensa Segundo Galilea, tampoco basta la evangelización porque el pueblo entiende a Cristo a su manera. Dado que uno de los signos de los tiempos del advenimiento del Tercer Milenio es el fortalecimiento de la religiosidad individual con menoscabo de las instituciones religiosas, es pensable que en el futuro la proliferación de imágenes recortadas y alienantes de Cristo llegue a ser muchísimo mayor que lo que hemos conocido. La exigencia de acogida será inmensa, pero todavía mayor será la de discernimiento. El juicio sin acogida no es divino, pero la acogida sin juicio no es cristiana. La pastoral popular del futuro debiera reconducir la cristología popular a la Cruz del resucitado y a la Resurrección del crucificado. El camino de Cristo exige seguirlo por todos los misterios de su vida sin quedarse parados en ninguno particular.



Es así que, tanto los últimos Papas como los teólogos de la liberación, pasando por nuestros propios pastores urgen una proclamación integral de Cristo, pues las reducciones de su figura no sólo reducen la experiencia de la integridad de su salvación, sino que son causa remota de abusos y de falsas virtudes. Para que el anuncio de Cristo sea completo, sin embargo, tampoco es suficiente que se centre en el Misterio Pascual. Es necesario, además, proclamar la Vida Pública de Jesús de Nazaret: su proyecto histórico del Reino de Dios y su intimidad con Dios Padre. Sólo en la perspectiva de la historia de Jesús y gracias a la fe en la Resurrección, es posible comprender que su muerte no es un acto macabro de Dios y que Dios no se complace con el sufrimiento humano. Tal vez la religiosidad popular intuya esta verdad, pero la acentuación unilateral de la fe en el crucificado conduce fácilmente a centrar la vida espiritual en la expiación del pecado y el temor al castigo divino, con perjuicio evidente de la vida que Dios quiere para sus hijos.

La predicación integral de Jesucristo, por último, debiera abrirse a descubrir su presencia en todo el mundo. El advenimiento del Tercer Milenio exige a la Iglesia abrirse no sólo a la diversidad cultural

in crescendo, sino al entero universo de los seres. La conciencia ecológica contemporánea exigirá a la Iglesia desempolvar el anuncio del Cristo Cósmico, para lo cual la religiosidad popular con su extraordinaria sensibilidad y fantasía podrá ofrecer nuevos símbolos y sangre nueva.

Sólo cuando la predicación de Jesucristo es íntegra, Él es la Palabra (Lógos) y la Imagen (Éikon) del Padre. Frente a los cambios culturales en curso, nos parece de suma pertinencia la recomendación pastoral del Obispo Ysern de combinar estos dos aspectos de Cristo, tal como los cánticos chilotes interpretan hasta hoy los símbolos y ritos de las fiestas religiosas.

13.3. LA COMUNIDAD DE JESUS³²

Jesús no es un teórico de la utopía humana. Su misión es abrir a la humanidad la posibilidad de una sociedad alternativa («el reino de Dios»). Esta sociedad, sin embargo, no puede constituirse forzando la libertad, sino por libre opción de los hombres. Tampoco hay que aguardar a que se den todas las condiciones objetivas para comenzarla. Jesús espera de los suyos que formen sin dilación un grupo humano que haga patentes en el mundo las relaciones propias de la nueva sociedad. De este modo, según la intención de Jesús, su comunidad debe ser el germen de una humanidad nueva.

Numerosos son los pasajes evangélicos que directa o indirectamente tratan de la comunidad de Jesús; en ellos se describen las actitudes que hacen posibles las nuevas relaciones humanas, los obstáculos dentro de la comunidad, la relación de ésta con Jesús y con el Padre, y su misión en el mundo que la rodea. Sorprendentemente, no se encontrará en estos pasajes que Jesús determine la estructura de su comunidad ni que le diseñe un plan de futuro. Las principales características de la comunidad cristiana que se deducen de los evangelios son las siguientes:

1 - Una comunidad identificada con Jesús

El fundamento de la nueva comunidad humana es la adhesión a Jesús como Mesías, Hijo de Dios vivo (Mt 16,16). Todo el que da esta adhesión a Jesús constituye una piedra o sillar que entra en la edificación de la sociedad nueva o reino de Dios (Mt 16,18).



«Mesías» es el término hebreo que designa al salvador enviado por Dios para transformar la sociedad humana. En la concepción judía, el Mesías era llamado «el Hijo de David», porque se le concebía como un rey en la línea de David, es decir, guerrero y victorioso (Mc 10,47 par.). El reino de Dios esperado por los judíos se limitaba a Israel. A esta concepción se opone la del «Mesías Hijo de Dios», es decir, el que no tiene por modelo a David, sino a Dios mismo, y a éste como dador de vida («Dios vivo»). La transformación de la sociedad, por tanto, no utilizará la violencia ni se realizará desde el poder, sino que se efectuará mediante la comunicación de una vida (el Espíritu) que superará incluso la muerte. Y no estará limitada a un pueblo, sino destinada a la humanidad entera.

Marcos define la adhesión a Jesús como «estar con él» (Mc 3,14), es decir, como prestar una adhesión incondicional a su persona y programa. Esto implica asumir sus valores y su estilo de vida. Es lo mismo que Juan expresa también como amor a Jesús (Jn 14,15), significando un amor de identificación. Esta adhesión o amor se expresa en la praxis y queda autenticada por ella. Así lo

³² J. Mateos -F.Camacho, El Horizonte humano. La propuesta de Jesús. Ed. El Almendro, 7ª ed., Córdoba 2000, pp.143-161

expresan Mateo y Lucas al poner en boca de Jesús que no basta llamarlo «Señor, Señor», sino que hay que poner en práctica su mensaje (Mt 7,21; Lc 6,46). Juan lo expresa como «cumplir los mandamientos de Jesús» (Jn 14,15.21), es decir, responder con actos concretos de amor a las exigencias que la realidad va presentando.

Una metáfora usada por los cuatro evangelistas para expresar la adhesión y su consecuencia la actividad es la del «seguimiento» (Mc 1,18; 2,14 par.). Seguir a Jesús significa mantener la cercanía a él mediante un movimiento subordinado al suyo. Es decir, se concibe a Jesús como a un pionero y a los discípulos como a seguidores del mismo itinerario.

La adhesión a Jesús no puede imponerse. Nace de modo espontáneo en el encuentro entre la inquietud y las aspiraciones del hombre y la persona y proyecto de Jesús. Uno da la adhesión a Jesús y a su proyecto porque en él ve colmadas sus propias aspiraciones. Encontrarse con Jesús significa descubrir la felicidad que procura la práctica de su mensaje (Mt 13,44.46: «tesoro y perla»).

Darán la adhesión a Jesús las personas inquietas, las que no se conforman con la situación en que se encuentran individualmente ni con la de la sociedad humana, los que sienten ansia de una mayor plenitud de vida. Los instalados, los seguros, que no desean el cambio, le negarán su adhesión.

Los evangelios presentan a Jesús como «el Hijo del hombre» (el Hombre por antonomasia) (Mc 8,31 par.) y el Hijo de Dios (Jn 3,17). De este modo indican que en Jesús se manifiesta al mismo tiempo lo que es el hombre y lo que es Dios mismo. Con la expresión «el Hijo del hombre» se indica el origen humano de Jesús; con la expresión «el Hijo de Dios», su origen divino. Pero, según la fuerza del término «hijo» en el estilo semítico, las expresiones indican, además de origen, el modo de comportamiento. Jesús es así el paradigma del comportamiento humano y, al mismo tiempo, la expresión del comportamiento de Dios mismo. La unión de las dos denominaciones en la misma persona indica que la meta del desarrollo humano es la condición divina; es decir, que el hombre llega a ser plenamente hombre cuando se comporta como Dios.

En consecuencia, dar la adhesión a Jesús, en quien se realiza la plenitud del hombre, es dar la adhesión a lo mejor de uno mismo, al proyecto de hombre pleno que cada uno lleva dentro, y, al mismo tiempo, es garantía de su realización. Es decir, la fidelidad a Jesús se identifica con la fidelidad a sí mismo. La adhesión a Jesús como Hijo de Dios abre al hombre el horizonte pleno de su propia realización.

El seguimiento no consiste sólo en asumir una doctrina, un proyecto, unos valores, sino en hacer propia la realidad interna de Jesús, en tener su mismo Espíritu, sus mismas actitudes. La comunidad de Espíritu con Jesús crea con él una comunión vital que Juan formula como la conexión de los sarmientos con la vid (Jn 15,1-4). Sería absurdo pretender realizar el proyecto de Jesús sin esa comunión de Espíritu, pues significaría profesar unos valores sin identificarse al mismo tiempo con el que los encarna en su persona.

La participación en el principio vital de Jesús hace posible la realización del proyecto y es garantía de su éxito (Jn 15,5: «sin mí no podéis hacer nada»). La dependencia del hombre respecto a Jesús y al Padre se funda en ser el Padre el origen y la fuente de la vida y Jesús su transmisor (Jn 1,16: «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»); el hombre necesita estar unido a ellos para gozar de vida plena. La dependencia, sin embargo, no crea subordinación, porque la comunicación de vida tiene por efecto potenciar al hombre mismo, desarrollando su autonomía y su libertad. Como el aire, elemento indispensable para la vida, no limita la libertad del hombre, sino que la hace posible, así el aliento de vida divina es el que permite al hombre tener vida y ser libre.

Por otra parte, la vida se identifica con el amor, y éste no existe más que en la relación. En consecuencia, el seguimiento no significa sumisión y obediencia, sino colaboración espontánea (Jn

15,15: «no os llamo siervos, sino amigos»), que nace de la posesión del mismo Espíritu, de la asunción de los mismos valores y de la relación de amistad con Jesús.



Esto quiere decir que el seguimiento no supone ninguna disminución de la dignidad o de la libertad del hombre; al contrario, la adhesión a Jesús y la participación de su Espíritu hacen al hombre cada vez más semejante a Jesús, «el Señor», el libre por excelencia. Ya no se trata de obedecer a Dios ni a Jesús, sino de ser como ellos.

El crecimiento que produce la adhesión a Jesús desarrolla las capacidades del hombre, fomenta su creatividad y le permite ir realizando sus aspiraciones profundas (Jn 4,14).

2. Una comunidad del Espíritu

Por la adhesión a Jesús, todos y cada uno de los miembros de la comunidad cristiana participan de su Espíritu (Jn 1,16). Así, el rasgo propio de la comunidad es poseer una vida que es la vida/amor de Dios comunicada; ésta se ofrece á los hombres en Jesús, cuya vida y muerte traducen en lenguaje humano el amor infinito de Dios.

El Espíritu/vida realiza la presencia del Padre y de Jesús en el individuo y en la comunidad. Es el modo de presencia permanente que sustituye a la presencia corporal de Jesús entre los suyos (Jn 14,16-19). El mismo Jesús pone su presencia a través del Espíritu por encima de su presencia histórica; en efecto, dice a sus discípulos: «Os conviene que yo me vaya, pues si no me voy, el valedor (el Espíritu) no vendrá con vosotros. En cambio, si me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). De hecho, la presencia física de Jesús, con su abrumadora superioridad, podía obstaculizar el desarrollo personal de los suyos, ocasionando una dependencia infantil; será la identificación interior con él, producida por la comunidad de Espíritu, la que haga desarrollarse al cristiano (Jn 14,20: «Aquel día experimentaréis que yo estoy identificado con mi Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros»). Jesús, más que un modelo exterior, quiere ser un impulso vital interno en la línea del amor sin límite.

De este modo, el Espíritu es el factor de unidad en la comunidad cristiana. Es la unidad de vida y amor, que crea la igualdad y desemboca en la unidad de compromiso. Dentro de la ilimitada diversidad individual y de la variedad de caracteres y capacidades, hay un único compromiso de fondo: trabajar para comunicar vida a la humanidad.

Es también el Espíritu el que funda e inspira la oración de la comunidad. La oración tiene dos aspectos, la unión con Dios y la petición a Dios. La unión con el Padre y con Jesús está dada con el Espíritu mismo, que es la presencia de ambos en el cristiano (Jn 14,23), y la oración cristiana fundamental consiste en tomar conciencia de esta realidad; si se expresa con palabras, se traducirá en alabanza y acción de gracias. Pero también la petición por las necesidades es efecto del Espíritu, pues no es más que una manifestación del amor universal que él infunde en el hombre.

En el «Padre nuestro» (Mt 6,9-13), oración que enseñó Jesús, la unión está supuesta: es ella la que permite a los cristianos llamar «Padre» a Dios. Lo que Jesús enseña en esta oración es cómo la comunidad cristiana debe pedir, estableciendo un orden: las tres primeras peticiones se refieren a la humanidad entera; las tres últimas, a la comunidad misma.

En la primera parte, los cristianos, que tienen experiencia del reinado de Dios sobre ellos, es decir, de la comunicación de Espíritu/vida que crea la relación «Padre-hijos» entre Dios y los hombres, desean lo mismo para la humanidad entera. Cada petición supone una experiencia, expresa un deseo e implica el compromiso con una actividad que contribuya a realizarlo (Mt 5,9). «Proclámese ese nombre tuyo» pide que la humanidad comprenda que Dios es Padre dador de vida (Mt 5,16), y que sólo él puede satisfacer su aspiración profunda. «Llegue tu reinado» pide para los hombres el don del Espíritu/vida, que presupone la opción por el amor universal, la opción por Dios y contra el

dinero (Mt 5,3). «Realícese en la tierra tu designio del cielo» expresa el deseo de una sociedad humana nueva, justa y fraterna (Mt 5,6), que es el designio divino, el reino de Dios.

En la segunda parte, la comunidad cristiana pide por sí misma («nuestro», «nosotros»), para estar a la altura de su misión en el mundo. «Nuestro pan del mañana dáoslo hoy» expresa el deseo de que la unión, amor y alegría propios del banquete («pan») prometido para el futuro («del mañana»), símbolo de la etapa final del reino de Dios, sean realidad en la comunidad presente. «Perdónanos nuestras deudas, etc.» expresa el deseo de que el Padre derrame continuamente su amor/perdón sobre la comunidad y sus miembros, puesto que éstos se comprometen a manifestar su amor/perdón a todo el que los ofende. «No nos dejes ceder a la tentación, sino líbranos del Malo» pide que la comunidad sepa resistir las tentaciones que venció Jesús: la de buscar el propio provecho en lugar del designio de Dios, la de actuar irresponsablemente buscando la propia gloria y la de pretender dominar a los hombres con pretexto de propagar el reinado de Dios (Mt 4,1-11). Ceder a cualquiera de ellas, dejándose llevar del «Malo», personificación de la ambición de poder, haría vana su misión, la sal perdería su sabor (Mt 5,13).

Otro aspecto en que el Espíritu se manifiesta en la comunidad es el de los carismas. Un carisma no es simplemente un don caído del cielo, independiente de las cualidades de la persona. Siendo fruto del Espíritu/amor, que desarrolla y potencia las cualidades del hombre, el carisma supone el desarrollo de cualidades existentes en el individuo, para que éste las ponga al servicio de la humanidad o de la comunidad cristiana.

Así, el carisma de apóstol desarrolla la capacidad de convocatoria de un cristiano, haciéndolo idóneo para fundar nuevas comunidades y educarlas en la fe.

El carisma de profeta supone el aumento de la sensibilidad al Espíritu y a la historia y el afinamiento de la intuición, que hacen capaz de percibir el estado de una comunidad en un momento determinado, su sintonía con el Espíritu o la falta de ella, su necesidad de liberación, de ánimo, de apertura, de compromiso, las líneas de desarrollo que, conforme al Espíritu y a la disposición y dotes de los miembros de la comunidad, se deben proponer. Mediante la profecía, el Espíritu, a la luz de la novedad de la historia, relee incesantemente el mensaje de Jesús y va descubriendo sus virtualidades, en respuesta a las necesidades que van surgiendo (Jn 16, 13). Combina así el «entonces» del mensaje con el «ahora» de la historia como lenguaje de Dios, recomponiendo la totalidad de la interpelación divina.

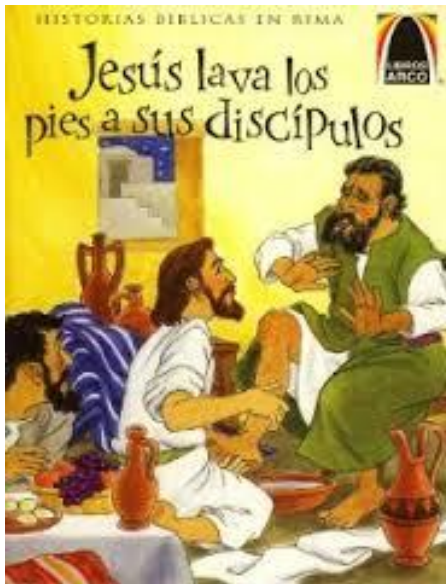
El evangelista es el animador potenciado por el Espíritu, cuya predicación en las comunidades levanta el espíritu de éstas y las estimula a mantener y acrecentar su adhesión al Señor.

El maestro o instructor mantiene vivo en la comunidad el mensaje de Jesús. La importancia de la instrucción es decisiva, pues la fuerza del Espíritu es inseparable del cimiento del mensaje. El profeta, inspirado por el Espíritu, actualiza la enseñanza de Jesús; el instructor, ayudado por el Espíritu, recuerda y profundiza el mensaje como tal. Son carismas complementarios.

Cualquier cualidad humana puede transformarse en carisma; así, 1 Cor 12,28s, después de los de «apóstol, profeta y maestro», añade: «luego hay obras extraordinarias; luego, dones de curar, asistencias, funciones directivas, diferentes lenguas».

Es de notar la importancia que atribuye el apóstol Pablo a la profecía: «Esmeraos en el amor mutuo; ambicionad también las manifestaciones del Espíritu, sobre todo el hablar inspirados/ejercer la profecía» (1 Cor 14,1), suponiendo, además, que en la comunidad cristiana todos son capaces de ella: «Si todos hablan inspirados y entra un no creyente... » (14, 24; cf. Mt 5,12: «los profetas que os han precedido»). De hecho, la profecía o mensaje inspirado constituye la enseñanza permanente de Jesús a la comunidad, aplicando el mensaje al estado y a las circunstancias en que ésta vive. De ahí que, para fundar y discernir la verdadera profecía haga falta el recuerdo incesante del mensaje de Jesús.

Si el Espíritu/amor une y asimila a Jesús, es claro que no solamente forma y da vida a la comunidad, sino que, del mismo modo, impulsa a la misión, que es la continuación de la obra empezada por Jesús. Es más, el amor universal que es el Espíritu lleva necesariamente a trabajar por el bien de la humanidad y a hacer penetrar en ella el modelo de hombre y de sociedad propuestos por Jesús. Por eso, en Jn 20,21s, el envío para la misión sigue inmediatamente el don del Espíritu. Este, siendo amor, impulsa al compromiso con la humanidad; siendo vida, puede comunicarla a los hombres; siendo fuerza, sostiene en las dificultades y en la persecución (Mc 13,11: «Cuando os conduzcan para entregaros, no os preocupéis por lo que vais a decir, sino aquello que se os comunique en aquella hora, decidlo, pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo»).



De hecho, en medio de la persecución, el Espíritu impide que la comunidad se acobarde o se sienta culpable por no aceptar los valores de la sociedad injusta que la juzga y la condena. El Espíritu le hace ver que, a pesar de la descalificación que sobre ella pesa, en Jesús está la vida y en el sistema la muerte (Jn 16,8-11).

3. Una comunidad de hombres libres

En la época de Jesús, comer recostado era privilegio de los hombres libres; en ninguna ocasión se permitía a un esclavo o a un siervo adoptar esa postura para comer. Por eso en la cena pascual judía se comía recostado, como símbolo de la libertad obtenida para Israel con el éxodo de Egipto. Es notable que, en los evangelios, cuando Jesús aparece comiendo con sus seguidores, se indique siempre que lo hacen recostados a la mesa. Así lo señala Marcos en la comida de Jesús con sus discípulos y los numerosos recaudadores y descreídos que lo seguían (Mc 2,15 par.). Lo mismo en la última cena (Mc 14,18 par.; Jn 13,12.23) y en la descripción de la nueva sociedad futura (el banquete del Reino), que integrará a los paganos (Mt 8,11).

La libertad propia de los seguidores de Jesús se debe a que en la nueva comunidad todos poseen el mismo Espíritu, que establece en cada uno la relación de hijo respecto a Dios Padre. Esta relación excluye el temor (1 Jn 4,18: «En el amor no existe temor...; quien siente temor aún no está realizado en el amor»), pues el Padre no pide la sumisión y la obediencia; lo que espera y desea (Jn 4,23) es la semejanza de sus hijos con él (Mt 5,48: «sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo»). La experiencia de Dios como Padre, no ya como Soberano, crea la libertad fundamental del cristiano, liberándolo de toda esclavitud y sumisión (Jn 8, 32.36). Esta condición se refleja en la comunidad cristiana, donde no hay unos que manden y otros que obedezcan, unos que estén por encima y otros por debajo; la relación mutua es la de amistad (3 Jn 15).

Así lo afirma Jesús cuando le reprochan no seguir la tradición de los maestros espirituales, que imponían a sus discípulos rígidas observancias ascéticas (Mc 2,18: el ayuno). Para Jesús, el clima festivo que debe existir en su comunidad (comparación con la boda) excluye la tristeza del ayuno, y el vínculo que une a los suyos con él no es el de la obediencia, sino el de la amistad (Mc 2,19 par.: «los amigos del novio/esposo»; Lc 12,4; Jn 15,15).

Jesús, por tanto, no quiere que sus discípulos mantengan respecto de él una dependencia infantil, sino que los quiere hombres adultos, autónomos, responsables de su vida y de su actividad. El mensaje mismo no se proclama simplemente como mensaje de Jesús, el cristiano lo presenta al mismo tiempo como propio, porque lo ha hecho suyo (Jn 17,20). No se propone algo aprendido, sino algo vitalmente asimilado. Las opciones del cristiano no se hacen porque lo haya dicho Jesús, sino porque, iluminado por él, el hombre comprende que son la única vía para su pleno desarrollo y para crear una sociedad justa. No significan, por tanto, una carga, sino una alegría: la que nace de haber encontrado la respuesta a las aspiraciones profundas del ser humano (Mt 13,44-46).

La experiencia de libertad propia de Jesús y los suyos ha de ser comunicada a los demás hombres. Por eso, en los episodios de los panes, Jesús, o los discípulos por encargo suyo, hacen que la gente se recueste en la hierba o en el suelo para comer (Mc 6,39 par.; 8,6 par.), significando con ello la libertad a la que están llamados. En el Evangelio de Juan, sólo cuando están recostados como hombres libres dejan de ser «multitud» (Jn 6,5), para convertirse en «hombres adultos» (Jn 6,10).



4. Una comunidad de iguales

La igualdad fundamental de los miembros de la comunidad de Jesús la ilustra Mateo en la parábola de los jornaleros de la viña (19,30-20,16). La parábola muestra claramente que todos los llamados a trabajar por una humanidad nueva («la viña», símbolo del reino de Dios) reciben el mismo jornal, con independencia del momento de la llamada y de la fatiga de la labor. Ese jornal igual para todos es figura del Espíritu/vida que recibe cada miembro de la comunidad como fruto de su labor, de su opción y dedicación.

Según la parábola, en la nueva comunidad el trabajo no ha de hacerse en vista de la recompensa, sino por voluntad de servicio, como fruto espontáneo del Espíritu/amor. No se trabaja para crear desigualdad, sino para procurar la igualdad entre los hombres, y ésta debe ser patente en la comunidad cristiana. La cantidad o calidad del trabajo o del servicio, la antigüedad, el mayor rendimiento, no han de crear situaciones de privilegio ni ser fuente de mérito, pues este servicio debe ser la respuesta desinteresada a un llamamiento gratuito.

Jesús mismo establece un vínculo de igualdad con los suyos al llamarlos «amigos» (Mc 2,17 par.; Lc 12,4; Jn 15,15) y «hermanos» (Mc 3,35 par.; Mt 28,10; Jn 20,17). Por eso no consiente nada que cree desigualdad entre sus seguidores (Mt 23,8-10).

La igualdad no se opone, sin embargo, a la organización de la comunidad, imprescindible en cuanto ésta pretenda desarrollar alguna actividad interna o externa. La organización se basa precisamente en la realidad de los carismas, es decir, en las dotes naturales o adquiridas de los miembros, potenciadas por el Espíritu y puestas al servicio del amor. El carisma de cada uno, reconocido por la comunidad, lo capacita para desempeñar determinadas funciones en el grupo y dirigir determinadas actividades. Hay que tener en cuenta que la organización es funcional, no constituye institución fija y permanente; su criterio es la necesidad o conveniencia, en función sobre todo de la misión. Y hay que tener siempre presente que, en la comunidad cristiana, las cualidades



personales o la responsabilidad que se asume no otorgan superioridad. La diferencia no crea rango.

5. Una comunidad abierta a todos

Características particulares de la sociedad judía eran la compartimentación y la marginación que existían dentro de ella y su sentimiento de superioridad frente a los demás pueblos; éste la llevaba a un orgulloso distanciamiento, justificado teológicamente por su calidad de «pueblo elegido» por

Dios. Las causas de la marginación tenían siempre un motivo o, al menos, un pretexto religioso.

El exclusivismo nacionalista judío respecto a los demás pueblos puede parecer un problema anacrónico. Sin embargo, en la historia se crean nuevos «pueblos elegidos». Tal es el caso, en nuestros días, de los nacionalismos que afirman una peculiaridad con visos de superioridad o que pretenden aislarse en lo propio, creando barreras a la comunicación humana. Ya a escala planetaria, es el caso del llamado «primer mundo» respecto a los pueblos pobres de la tierra. Al igual que la nación judía de antaño, «el primer mundo» considera natural ser destinatario de «las bendiciones divinas», bienestar, riqueza y hegemonía, mientras no pocas veces permanece indiferente ante la suerte de los pueblos «no elegidos». Penetrado de su sentimiento de superioridad, propone a los demás pueblos su modelo de sociedad, cuando su conducta con ellos demuestra su insolidaridad y la explotación que ejerce.

Contra el particularismo y exclusivismo de la sociedad judía de su tiempo, Jesús abre las puertas a todos los marginados de dentro y de fuera de ella. Se acerca a las categorías socialmente despreciadas, en particular a los descreídos, llamados «pecadores» por los observantes de la Ley. No sólo se acerca a ellos, sino que los invita a formar parte de su grupo (Mc 2,14 par.), que aparecerá compuesto por hombres procedentes del sistema religioso y por otros excluidos por éste.

Así aparece en el banquete que se celebra después del llamamiento de Leví, el recaudador/pecador, representante de esta clase marginada. A la mesa, junto con Jesús y sus discípulos (los seguidores procedentes del judaísmo) se van recostando en pie de igualdad los recaudadores y descreídos que se han visto aceptados en la persona de Leví (Mc 2,15). Este banquete es figura de la comunidad universal de Jesús, pues detrás de los descreídos israelitas se adivina el horizonte de los paganos, los «descreídos» por antonomasia para los judíos.

No afirma Jesús solamente la igualdad entre los hombres, sino también la igualdad entre los pueblos. La aceptación de los paganos y su integración en la sociedad nueva está expresada por Marcos en el episodio del parálítico (2,1-13). En él, cuatro portadores (en relación con los cuatro puntos cardinales) (2,3) representan a la humanidad que se acerca a Jesús ávida de salvación; el parálítico representa a la misma humanidad, que, por su estado de muerte/pecado (parálisis), necesita ser salvada. En contra del desprecio y la hostilidad del judaísmo por los pueblos paganos, destinados, según la teología oficial, a ser sometidos a Israel, la obra de Jesús con ellos consiste en borrar el pasado de injusticia que los paraliza impidiendo su desarrollo (2,5) y en comunicarles vida/ Espíritu (2,1 Os) que los capacite para alcanzar la plenitud humana.

Mateo y Lucas, en los relatos que describen la curación del siervo del centurión (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), anuncian la salvación que ofrece el mensaje de Jesús a la humanidad sin distinción de pueblos, razas o religiones. Juan, por su parte, expresa esta oferta universal de salvación en el episodio que trata de la curación del hijo del funcionario real (Jn 4,46b-54). Lo mismo indican Mateo y Lucas al anunciar la participación en la alegría del banquete mesiánico (símbolo de la sociedad futura) de hombres procedentes de los cuatro puntos cardinales, mientras el Israel étnico, que rechaza el programa universalista de Jesús, queda excluido de él (Mt 8,10-12; Lc 13,28-30). Esto mismo afirma Jesús en la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,9 par.) y en la de los invitados al banquete (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24).

El principio que subyace a la praxis de Jesús es que lo importante, lo decisivo, lo primario, el valor supremo para el hombre es ser persona humana. La pertenencia a una raza, a una cultura, las diferencias de lengua, de tradición, de nivel de desarrollo, son aspectos secundarios que no pueden utilizarse para crear división ni para mostrar superioridad sobre otros pueblos o naciones. El principio tiene como último fundamento el ofrecimiento universal del amor de Dios a la humanidad; todos los hombres están llamados a ser hijos de Dios sin discriminación ni diferencia alguna. Será misión de los cristianos y de las comunidades cristianas poner el valor del hombre por encima de todos los particularismos y oponerse a éstos en la medida en que rompan la unidad fundamental del género humano o creen obstáculo a ella.

La carta a los Efesios formula así el plan de Dios para llevar la historia a su plenitud: «hacer la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y de lo celeste» (Ef 1, 10); es la unidad universal, que tiene su fundamento en la unidad de los hombres («lo terrestre») con Dios («lo celeste»), de la que surgirá la nueva relación humana, la del amor. El Mesías hizo posible la unificación de la humanidad aboliendo precisamente la Ley judía, que constituía el orgullo de aquel pueblo y la barrera insalvable que lo separaba del resto de la humanidad (Ef 2,14: «él es nuestra paz; él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad, aboliendo la ley de los minuciosos preceptos; así, con los dos, creó en sí mismo una humanidad nueva»).



En medio de la humanidad corrompida por la injusticia, el antiguo Israel debería haber constituido una sociedad justa que diera a conocer al verdadero Dios. Su misión era centrípeta, es decir, debía presentar un modelo de sociedad que fuese foco de atracción para todos los pueblos (Mc 11,17). Esta misión fracasó históricamente; la sociedad de Israel llegó a ser tan injusta como las demás (Is 1,10-18; 5,1-7; Jr 2, 1-13; 7; Ez 34, etc.).

En el Evangelio de Marcos, los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo constituyen el Israel mesiánico («los Doce», Mc 3,13s). A este nuevo Israel le asigna Jesús una misión universal, pero esta vez centrífuga, invirtiendo así la vocación de este pueblo: en vez de ser centro de atracción, ha de ponerse al servicio activo de la humanidad entera (Mc 3, 14s). Este hecho se ilustra en el segundo episodio de los panes (Mc 8,1-9 par.), en el que Jesús encarga a los discípulos (seguidores procedentes del judaísmo) servir el pan a una multitud pagana.

Este universalismo de aceptación y de servicio debe ser característico de la comunidad de Jesús (Mt 28,16-20 par.). Símbolo de ella es el arbolito de mostaza que echa ramas grandes donde pueden acogerse «los pájaros del cielo», figura de los hombres de toda procedencia (Mc 4,30-32 par.).

6. Una comunidad solidaria

La opción por la pobreza (Mt 5,3), puesta por Jesús como condición indispensable para dar comienzo a la sociedad alternativa («el reino de Dios») ha de ser por lo mismo la opción constituyente de su comunidad (Mt 16,24 par.: «El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo», es decir, que renuncie a toda ambición). De ahí la recomendación de Jesús de que los suyos no acumulen capital ni pongan su confianza en el dinero (Mt 6,19-21) y la incompatibilidad que establece entre fidelidad a Dios y culto al dinero (Mt 6,24).

Sin embargo, el hombre no puede vivir sin algún apoyo y seguridad. Por eso Jesús, frente a la falsa e injusta seguridad que proporciona la acumulación de dinero, propone una seguridad alternativa, la del amor del Padre, que se manifiesta en el amor de los hermanos. En efecto, la comunidad vive de la experiencia del Espíritu, que es la fuerza de la vida/amor del Padre, y esta experiencia impulsa a cada uno a entregarse a los demás con un amor semejante. Se crea así un vínculo múltiple de amor y solidaridad entre los miembros de la comunidad, que da a ésta su unidad y a cada miembro su seguridad.

Se explica así que Jesús pida a los suyos que no estén preocupados por los bienes necesarios para la vida, ya que el amor del Padre, hecho palpable en el amor de los hermanos, se los procurará; esta nueva seguridad les permite entregarse sin reservas al trabajo por la justicia (Mt 6,25-34).

De la renuncia a la acumulación de dinero nace la generosidad, otro de los rasgos característicos de la comunidad de Jesús. Para él, el valor de la persona se mide precisamente por su esplendor, mientras la tacañería la empobrece y la hace miserable (Mt 6,22s). Por eso los suyos han de demostrar su solidaridad en el compartir generoso, no sólo entre los miembros del grupo, sino igualmente con los de fuera de él.



Compartiendo se enseña a compartir; tal es la lección que da Jesús en los episodios de los panes (Mc 6,34-45 par.; 8,1-9 par.). Ante el problema del hambre de las multitudes, los discípulos se muestran insolidarios y le piden a Jesús que despida a la gente para que cada uno se las arregle como pueda (Mc 6,36). Cuando Jesús, paradójicamente, los invita a que les den ellos mismos de comer,

ponen como objeción la carencia de dinero (Mc 6,37). En respuesta, Jesús coge todo el alimento que tienen y se lo va dando a los discípulos para que ellos lo sirvan a la gente (Mc 6,41; 8,6). La abundancia de las sobras (Mc 6,43; 8,8) muestra la eficacia del compartir. La enseñanza de estos episodios es que, si hubiera solidaridad, estaría resuelto el problema del hambre. Y es misión de la comunidad cristiana mostrar una solidaridad que impulse a los demás hombres a la generosidad.

El compartir es una manifestación del amor; el don del pan quedaría incompleto y resultaría humillante si no incluyera el don de la persona. Jesús no pretende que exista entre los hombres una mera beneficencia material, sino una relación de amor mutuo, que se exprese en la generosidad del dar.

Por eso, en el Evangelio de Juan, tras el relato de los panes (6,1-15), Jesús reprocha a la multitud que acuda a él buscando solamente la satisfacción material, sin haber entendido el amor que él les había mostrado mediante el reparto del pan (6,26). La gente se preocupa por el alimento material, que da una vida perecedera, no por el amor, alimento que hace crecer al hombre y le da una vida sin término (6,27). Ellos desean depender de alguien que les garantice el sustento de cada día; están dispuestos a recibir, pero se niegan a amar. Para Jesús, sin embargo, la solución no está en el poder de uno (6,15), sino en el amor de todos.

7. Una comunidad de servicio

Los discípulos de Jesús procedentes del judaísmo («los Doce») conservaban la mentalidad jerárquica propia del mundo judío y pretendían erigirse en superiores a los demás (Mc 9,33b-34). Jesús reacciona poniendo al descubierto esta actitud y enunciando el principio de que, en su comunidad, «ser primero», es decir, estar más cerca de él, se obtiene únicamente por la renuncia a toda ambición de preeminencia (9, 35: «ser último de todos») y por una actitud de servicio a todos los miembros de la comunidad («servidor de todos»). Pone como ejemplo a un seguidor suyo al que Marcos presenta como «criadito» (9,36a), resumiendo así en su figura los rasgos de «último» y «servidor». Jesús abraza a este seguidor mostrando su identificación con él y su cariño (9,36b).

La ambición de los Doce retoña con motivo de la subida a Jerusalén (Mc 10,32-34). Los Zebedeos piden a Jesús ocupar los primeros puestos en el reino mesiánico, que, según ellos esperaban, iba a ser inaugurado por Jesús en la capital (10,37). La ambición de los dos hermanos provoca la indignación de los otros miembros del grupo (10,41), que, en el fondo, aspiran a lo mismo. Jesús aprovecha la ocasión para echarles en cara que el ideal mesiánico profesado por ellos equivale a cualquier tiranía de las que se ejercen en la humanidad (10,42).

Insiste a continuación en la actitud propia de sus seguidores: para «ser primero» hay que ponerse al servicio de todos los miembros de la comunidad (cf. Mt 23,11; Lc 22, 24-27); para «ser grande» hay que hacerse «siervo», es decir, hay que solidarizarse con los oprimidos de la humanidad entera. Por tanto, siguiendo a Jesús, ningún cristiano ha de exigir servicio dentro de la comunidad, sino prestarlo, y además ha de estar dispuesto a trabajar sin miedo alguno por la liberación de los oprimidos (Mc 10,44s par.).

El sentido del servicio a los hombres se encuentra especificado en el Evangelio de Juan en el relato del lavatorio de los pies (Jn 13,2-17). En esa escena, Jesús, «el Señor» (13, 13s), se hace servidor de sus discípulos: se ata un paño a la cintura, echa agua en un barreño y se pone a lavarles y secarles los pies (13,4s). Al situarse como servidor, da a los suyos categoría de «señores», término que, en el Evangelio de Juan, no designa al que tiene otros a su servicio (15,15), sino al hombre libre que no está sujeto a nadie. El servicio de Jesús consiste, por tanto, en dar a los hombres dignidad y libertad; llevándolos a una condición semejante a la suya. Esta, además, es la misión que él da a sus discípulos (13,14s). El servicio de los cristianos a la humanidad no ha de consistir, pues, en una beneficencia ejercida desde arriba, humillante para el hombre, sino, renunciando a toda clase de dominio y superioridad, en, desde abajo, ir ayudando a los hombres a alcanzar su plena dignidad, su estatura humana.

Este servicio no disminuye la dignidad del que lo presta. Jesús, al realizarlo, no pierde en ningún momento su condición de «Señor» (13,13s). En la sociedad, el servicio es interesado o humillante y, por eso, rebaja al hombre; en cambio, el de Jesús y los suyos es un servicio por amor, una entrega libre de la propia vida, que desarrolla y hace crecer a la persona.

