

Bernard Sesboüé
Creer
*Invitación a la fe católica
para las mujeres y los hombres
del siglo XXI*

TERCERA PARTE

«Y EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO»

PRELUDIO

¿En qué orden decir las cosas?

Continuamos nuestro recorrido general por el símbolo de los apóstoles .Llegamos a su segundo artículo, consagrado a Jesucristo .El orden de la exposición del credo sigue normalmente el itinerario del nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, proclamado por los cristianos Cristo, es decir, Mesías, Señor e Hijo de Dios.

¿Hay que seguir este orden en la exposición, teniendo en cuenta que de lo que se trata es de ofrecer al lector un acceso a la fe cristiana. Esto no es posible por varias razones.

En primer lugar, se impone inmediatamente una cuestión previa. ¿Cuál es la historicidad de los relatos que nos cuentan la vida de Jesús? Esta cuestión, a la orden del día desde hace ya dos siglos entre los exégetas, se ha hecho hoy de dominio público. Periódicamente revistas y publicaciones dan noticia del descubrimiento de algún documento nuevo, o de los resultados de ciertas investigaciones arqueológicas, sostenidos a veces con alfileres. Estos descubrimientos nos invitan a reconsiderar todo lo que hasta ahora se sabía de la historia de Jesús. Regularmente también, los semanarios de gran tirada dedican un número a la persona de Jesús¹. Son igualmente numerosos los libros que se suceden tratando de presentar de nuevo el itinerario de Jesús. Se impone por tanto un capítulo relativo al problema de la historia de Jesús, con el fin de permitir al creyente y al que se interroga sobre la fe, orientarse y encontrar referentes clarificadores (c. 10).

Otro capítulo nos hará pasar luego del punto de vista de la historia al de la fe, poniendo de manifiesto la pedagogía usada por Jesús con sus discípulos (c. 11).

Los evangelios de Mateo y Lucas, por otro lado, comienzan con relatos de la infancia de Jesús, en los que lo maravilloso parece omnipresente y que coinciden en la afirmación de la concepción virginal de Jesús, es decir, de que María engendró a Jesús sin intervención de ningún varón².

Ahora bien, esta afirmación resulta muy problemática para la conciencia contemporánea. Si se presenta de manera prematura, provoca rechazo y un escepticismo burlón.

¹ Nos hemos referido ya (p 12) a los programas de televisión de semana santa de los años 1997 y 1998 titulados «Corpus Chnsti», que llamaron la atención sobre los problemas históricos relativos a la muerte de Jesús, y que pudieron dejar en la perplejidad a muchos telespectadores, a los que no se ofrecía ninguna clave para apreciar lo que quiere decir una conclusión histórica, y menos aún como había que situar estos resultados con relación a la fe.

² La concepción virginal de Jesús no debe confundirse con la inmaculada concepción de Mana, como se lee y se oye a veces de personas a las que podría suponerse más cultivadas El contenido de esta otra afirmación es totalmente diferente es que Mana, desde el momento de su concepción, fue preservada del pecado original.

¡Hay tantas leyendas de este tipo en los diferentes relatos religiosos! De ahí a pensar que todo lo que se cuenta en la Biblia pertenece al orden del mito, no hay más que un paso, que se da rápidamente.

Prueba de ello esta anécdota. El día de la vuelta al colegio, varios niños cuentan a sus amigos los descubrimientos y proezas de las vacaciones. Uno de ellos, queriendo evidentemente asombrar a la galería, dice a sus compañeros: « ¡Yo este verano he ido a Jerusalén!». Y enseguida un compañero le responde: « ¡Jerusalén no existe: está en la Biblia!». La clasificación realizada en la mente de este niño era neta y sin matices. Tiene valor sintomático.

Una sana pedagogía de la fe no debe comenzar pues por la afirmación de la concepción virginal. Son muchas las razones, incluso bíblicas, que invitan a abordar este tema después de haber hablado de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús. Estos relatos, en efecto, se escribieron después de la resurrección. Se beneficiaron de la intensa luz que esta proyecta sobre la intensidad de Jesús y la totalidad de su itinerario. Yo, personalmente, no puedo creer en la concepción virginal de Jesús sino bajo esta luz. Habrá que tratar de ella tras hablar del conjunto de la vida de Jesús (c. 15).

¿En qué orden decir las cosas?

Después de la presentación de la historia y del itinerario público de Jesús, podremos abordar el momento crucial de su existencia: su pasión y muerte primero, y su resurrección después. Esta muerte en cruz, bien atestiguada históricamente, da lugar sin embargo a un interrogante radical: ¿por qué? ¿Por qué la salvación de la humanidad pasa por esta muerte ignominiosa? (c. 12).

Pero, ¿se pueden aceptar hoy ciertas interpretaciones sacrificiales de esta muerte, que hacen de Jesús alguien castigado por su Padre Dios? Pero entonces, ¿cómo nos salva Jesús? (c. 13).

En cuanto a la resurrección de Jesús, constituye el centro de la fe cristiana y el centro del credo. Es también lo que plantea mayores dificultades de comprensión. En ella, puede decirse, se juega la fe entera. Es la «cuna» de la confesión cristiana de Jesús como Hijo de Dios. Los evangelios ya se ha dicho, se escribieron a la luz de este acontecimiento. ¿No habría pues que empezar por ahí? No faltarían razones para ello. Por otro lado, los discípulos habían vivido con Jesús antes de la resurrección y su itinerario de fe había empezado en su convivencia con el hombre Jesús. Fue durante esta vida en común como fueron descubriendo progresivamente el «misterio» divino de su personalidad. Esta fe incipiente fue sometida a dura prueba por el acontecimiento de la cruz. Necesitaron la resurrección y pentecostés para llegar a una fe completa. Creyeron en la resurrección porque era la resurrección de un hombre que conocían, y porque esta resurrección venía de algún modo a respaldar definitivamente el sentido de la vida de Jesús. El hombre de hoy, sobre todo el que se interroga sobre la fe o se acerca a la fe, necesita de este tiempo de reconocimiento del hombre Jesús. El estudio de la resurrección parece en este sentido más conveniente después del de la vida de Jesús.

¿Es creíble la resurrección? ¿Qué es lo que se quiere decir exactamente con la palabra «resurrección»? ¿Qué se puede decir de ella desde el punto de vista de la historia? ¿Qué parte tiene en ella el acto de fe? (c. 14). Sólo a la luz de las respuestas a estas preguntas podrá abordarse la cuestión de la concepción virginal.

Será menester aún seguir en el Nuevo Testamento el movimiento de reflexión y de profundización que se produce en la conciencia de los discípulos y los impulsa a volver sobre la persona y la identidad de Jesús, situándolo con respecto al mismo Dios y atribuyéndole cierto número de títulos propiamente divinos (c. 16). Terminaremos recorriendo la historia doctrinal hasta nuestros días: ¿cómo hablar de Jesús «Hijo de Dios»? (c. 17).

Jesús de Nazaret ante la historia

Una grave cuestión previa se impone a las conciencias contemporáneas. ¿Qué sabemos verdaderamente de él? Los relatos evangélicos están tan marcados por lo maravilloso y los milagros que parecen poco creíbles. ¿Cómo basar una fe en datos que parecen en gran parte legendarios? Nuestra mentalidad, marcada por la cultura científica, se ha hecho extremadamente exigente en relación con la historia. La fe no puede ser ya ingenua. No se puede creer sino basándose en cosas ciertas, es decir, en datos históricos comprobados. Ahora bien, a propósito de la historia de Jesús se han dicho las cosas más contradictorias: desde que ni siquiera existió hasta que todos y cada uno de los versículos de la Biblia son verdaderos al pie de la letra (el «fundamentalismo»). ¿De qué fiarnos entonces? Este capítulo examina lo que se puede decir de Jesús a la luz de las fuentes históricas de que disponemos. Se presentarán los grandes criterios metodológicos de la investigación en esta materia y se señalarán los resultados más comúnmente admitidos hoy³.

Pero, ¿tal indagación sobre la historia de Jesús es legítima para un creyente? No sólo es legítima, sino que además es necesaria; la fe la reclama. Porque si Jesús es *verdaderamente hombre*, como afirma la fe cristiana, entonces es susceptible de los análisis de todas las ciencias humanas que puedan interesarse por él. La primera de ellas es evidentemente la historia; no sólo su historia personal, sino también la del ambiente en que vivió, y en particular el ambiente judío de su época. Este es un punto en el que nuestros conocimientos han aumentado considerablemente en los últimos años. Añadamos a esto la arqueología, que es una especie de geografía histórica. Hay que considerar también la ciencia de las religiones, llamada en otro tiempo historia de las religiones, porque las comparaciones son a menudo esclarecedoras. Hay que tener en cuenta, en fin, otras ciencias más modernas, como la psicología y la sociología. Jesús, verdadero hombre, puede con entera legitimidad ser objeto de todas estas disciplinas. Es la misma fe la que nos remite a las ciencias y a la historia. En el marco de este libro nos contentaremos con la historia y la arqueología.

1. Breve historia de la investigación sobre Jesús

Las cosas distan mucho de ser simples. No sería honrado empezar dando resultados rotundos. Hay que introducir a *la historia de la historia*, es decir, a la historia de la investigación histórica sobre Jesús, que ha dado en los últimos doscientos años giros espectaculares, a partir de los cuales se ha podido formar una idea más exacta de la complejidad del problema.

La dificultad empieza con el estudio de las fuentes de nuestro conocimiento de Jesús. Estas, en un noventa y nueve por ciento, son cristianas. El encuentro y la convivencia son lugares de experiencia de la verdad. Si esta juega con frecuencia el papel de verdad-prueba, puede jugar también el de verdad-signo. A partir de este momento, la verdad «habla». De ahí pasamos a la certeza, que es un estado de nuestro espíritu que da su asentimiento sin temor a equivocarse. La certeza nos hace reconocer en los grandes acontecimientos la huella de una presencia a la que esta se adhiere. Enseguida se ve el papel de la certeza dentro del acto de fe.

³ Indiquemos en primer lugar los diversos sentidos del término «historia» Puede designar la cronología, los acontecimientos tal como somos capaces de reconstruirlos a partir de las fuentes que poseemos Pero la historia va más allá Implica un cierto sentido de los acontecimientos, en cuyo discernimiento juega un determinado papel nuestra concepción del mundo Designa también la condición humana, porque todos estamos inscritos en una temporalidad en la que se decide nuestra libertad Si juzgamos la historia, lo hacemos desde dentro de la historia Distingamos igualmente, aunque sin separarlas, la verdad de la certeza La verdad expresa lo que es conforme a la realidad, y se opone al error Pero supera siempre, y con mucho, lo que podemos conocer al respecto Hay, por lo demás, vanos tipos de verdad Se habla de ella no solo en el orden.

Son el conjunto de los testimonios recogidos en los Evangelios y en las cartas del Nuevo Testamento. Hasta los tiempos modernos los cristianos, en nombre de la fe, otorgaban una confianza total a estas fuentes. No veían ningún motivo para criticarlas, por la sencilla razón de que se consideraban en continuidad directa con los datos históricos, más cercanos a ellos en el tiempo durante los primeros siglos, y que aún no planteaban ninguna dificultad en la Edad media

Las cosas cambiaron a partir del siglo XVII, cuando la historia empezó a convertirse en ciencia y a someter a crítica los textos antiguos siguiendo una serie de procedimientos que se han hecho clásicos y que se resumen precisamente bajo la expresión de método «histórico-crítico».

Del siglo XIX al XX

En el siglo XIX la crítica de la historia de Jesús se hizo mucho más rigurosa. Dado que los Evangelios se presentaban a sí mismos como testimonios de fe (Me 1,1, Jn 20,30-31), fueron considerados *a priori* como sospechosos. Eran a la vez juez y parte, es decir, parciales. «Anuncian» en efecto el evangelio, es decir, que hacen una «predicación» y quieren conducir a sus lectores a la fe en Cristo. Se tenderá por ello a acusarlos de haber maquillado los hechos, de presentar a Jesús bajo una luz particularmente favorable, de multiplicar los milagros y los signos extraordinarios, etc.

A lo largo del siglo XIX es cuando surge la oposición entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», que seguirá marcando la investigación durante todo el siglo XX. El Cristo de la fe es el Cristo presentado en los evangelios con una serie de títulos divinos, confirmados luego como dogmas por los concilios. El Jesús de la historia es muy distinto: es el hombre de Nazaret, el predicador que va por los caminos de Galilea y Judea y que acaba sus días en la cruz. La investigación histórica pretendía pues desprender de la auténtica figura histórica de Jesús los «añadidos» doctrinales que le había agregado la fe. Las grandes obras que hay que citar a este respecto son las célebres *Vida de Jesús* de Friedrich Strauss en Alemania y de Ernest Renán en Francia.

La radicalidad de estas indagaciones llevó incluso a algunos extremistas a la conclusión de que Jesús nunca existió y no fue más que un mito. Según cierta tesis, en efecto, todo relato que presenta un valor simbólico se justifica por este valor y no envuelve ninguna realidad histórica. Ahora bien, en la vida de Jesús casi todo tiene valor simbólico. Para responder a esta objeción, Whately, compañero de Newman en el colegio Onel de Oxford y futuro arzobispo anglicano de Dubhn, escribió un cuento, lleno de humor inglés, titulado *Dudas históricas sobre Napoleón Bonaparte*. En 1819, antes incluso de la muerte de Napoleón, sostenía que este nunca había existido. No podía ser más que un mito solar, ya que había nacido en una isla del Levante y su destino lo había conducido a una isla del Poniente (Santa Elena), había tenido doce mariscales que no podían ser sino los doce signos del zodiaco, etc. Se ve aquí una alusión a la tesis de Cristo como mito solar y a los doce discípulos de Jesús como representación de las doce tribus de Israel.

Estas investigaciones sobre el Jesús de la historia, iniciadas con un entusiasmo un tanto ingenuo, dieron lugar a comienzos del siglo XX a un rotundo fracaso. Así Albert Schweitzer, que luego se haría célebre por su dedicación al cuidado de los leprosos en Lambarene, hacía en 1906 un balance de estas investigaciones del que se ha dicho que fue su «oración fúnebre»: «No hay nada más negativo», escribía, «que los resultados de la investigación liberal sobre la vida de Jesús». Ese Jesús nunca existió «Es una figura esbozada por el racionalismo, vivificada por el liberalismo y revestida por una teología moderna de la ciencia histórica. Esta imagen no ha sido destruida desde el exterior, ella misma se ha hundido, zarandeada y agrietada por los problemas históricos reales»⁴.

¿Por qué ocurrió esto? ¿Por qué se cayó en la cuenta de que había tantos rostros del «Jesús histórico» como autores de vidas de Jesús? Un fenómeno de proyección inconsciente

⁴ Citado en J RATZINGER, *FOI chrétienne hier et aujourd'hui* Mame París Tours 1969, 129

llevaba a estos autores a revestir a Jesús con los valores más arraigados en cada uno de ellos. «Se reparó en que cada autor, sin quererlo», escribe G. Bornkamm, «proyectaba la mentalidad de su época en el retrato que hacía de Jesús, y que, por tanto, estos no eran de fiar (...) De hecho las imágenes, siempre distintas, que ofrecen las innumerables *Vidas de Jesús* no son muy estimulantes, a través de ellas encontramos bien a un maestro del Siglo de las Luces, muy al tanto de Dios, la virtud y la inmortalidad, bien un genio religioso del romanticismo, bien un moralista kantiano, bien un paladín de las ideas sociales»⁵.

Esta decepción llevará a un autor como Rudolf Bultmann (teólogo y exégeta luterano alemán) a una conclusión extrema. Sabemos indudablemente por la historia que Jesús existió, que fue bautizado por Juan Bautista y que murió en la cruz. Más allá de esto, no es menester esperar saber nada de cierto en relación con Jesús: «Pienso, es verdad», escribe, «que no podemos saber prácticamente nada de la vida y de la personalidad de Jesús, porque las fuentes cristianas que poseemos, muy fragmentarias e impregnadas de leyenda, no tienen evidentemente ningún interés en este punto, y no hay ninguna otra fuente sobre la vida de Jesús»⁶.

Según Bultmann, no podemos traspasar el telón histórico que representa la predicación cristiana primitiva. Los evangelios se escribieron después de la predicación de Jesús, y la certeza de la fe en ella transforma los recuerdos. Todo lo que se quiera decir al respecto no pasa de pura ficción novelesca. En última instancia, el nombre de Jesús se convierte para él en una especie de consigna que recapitula el contenido entero de la predicación primitiva. Conclusión que sería desesperada si para Bultmann el dato histórico sobre la persona de Jesús no tuviera finalmente ninguna importancia para la fe.

La «nueva cuestión» del Jesús histórico

Con los discípulos de Bultmann, a mediados del siglo XX, se inicia un nuevo planteamiento. Estos consideran que su maestro ha ido demasiado lejos. Aunque es verdad que no se puede escribir una vida de Jesús en el sentido moderno de la palabra, es manifiestamente una exageración decir que no podemos saber nada por la historia de la personalidad y la enseñanza de Jesús. La predicación primitiva no es un telón que nos oculta todo lo concerniente a Jesús antes de la pascua. A través de ella precisamente se puede discernir lo que se remonta al propio Jesús. Este cambio en la manera de plantear el problema es lo que se ha llamado la «nueva cuestión» del Jesús histórico.

Ernest Kasemann (exégeta luterano alemán) replica en efecto a Bultmann, en una conferencia célebre de 1954, que la predicación de los discípulos concede un lugar muy importante a los hechos y gestos del Jesús prepascual. Si este no hubiera tenido ninguna importancia para ellos, nunca habrían sentido la necesidad de componer *relatos* de este tipo. Se habrían contentado con anunciar su resurrección y transmitir sus palabras. En cambio nos encontramos con una «narración intencionada» (J N Aletti)

Durante los últimos treinta años del siglo XX se ha producido un progreso considerable en los estudios sobre el judaísmo y la literatura intermedia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento un conjunto de escritos que se inscriben dentro de los dos o tres siglos que enmarcan el nacimiento de Jesús. Se ha aprendido a distinguir mejor las diferentes etapas del judaísmo y a identificar aquel en medio del cual tuvo lugar la predicación de Jesús. El estudio de este contexto interesa porque sirve para situar esta predicación en un mundo religioso y cultural muy concreto

Por eso, hoy la consideración histórica de Jesús vuelve a estar a la orden del día y mueve a numerosos investigadores. Por una parte, está mejor informada, y por otra, es más modesta y prudente. Ha afinado considerablemente sus procedimientos. Es capaz de proponer criterios relativamente precisos que permiten emitir un juicio acerca de la historicidad de tal hecho o tales palabras de Jesús. Un exégeta, J Jeremías, ha centrado incluso su investigación en

⁵ G BORNKAMM, *Qui est Jésus de Nazareth?*, Seuil, París 1973, 19-20 (trad esp, *Jesús de Nazaret*, Sigüeme, Salamanca 1990⁴) He presentado un conjunto de estas proyecciones sobre la historia de Jesús en el libro *Jésus-Chnst á l'image des hommes*, DDB, París 1997.

⁶ R BULTMANN, *Jesús Mythologie et demythologisation*, Seuil, París 1968, 35.

«las palabras que se remontan al mismo Jesús» (*ípsissima verba Jesu*), es decir, las que fueron pronunciadas por el tal cual, a diferencia de las que fueron reelaboradas por los evangelistas siguiendo los procedimientos habituales en los historiadores antiguos. Los resultados evidentemente no siempre son seguros. Se está mucho más al corriente de la parte personal de construcción del relato que se debe al redactor, que escribe a distancia de los acontecimientos y tiene una intención teológica determinada. En conjunto, sin embargo, se llega con más certeza a los mismos acontecimientos históricos.

Asimismo se está en mejores condiciones para abordar la cuestión del valor de una conclusión histórica, de su grado de certeza o verosimilitud. La historia, en todos sus campos, sigue siendo en parte una ciencia fundada en conjeturas. No es nunca neutra y su objetividad no es más que un deseo asintótico. Los historiadores modernos no pueden escapar a lo que diagnostican en los historiadores antiguos. Cada uno tiene una concepción del mundo, de los hombres y de Dios determinada, que pesa sobre los resultados de la investigación. Hay puntos sobre los que no se puede dar ninguna respuesta. Pero la cuestión estriba en saber si la confesión ontológica de los cristianos se apoya en un acontecimiento real, vivido por Jesús, al que se puede acceder con suficientes garantías.

Breve balance

No vaya a creerse que los resultados actuales de la investigación sobre el Jesús histórico son «reconfortantes». No pocos puntos del mensaje evangélico siguen estando fuera del alcance de la historia. En algunos historiadores se encuentran tesis extremadamente negativas. No obstante, se puede constatar cierto consenso general, apoyado, según parece, sobre sólidas bases. Cuando los historiadores de oficio, habituados a análisis e interpretaciones suspicaces de los textos antiguos, consideran el trabajo crítico realizado sobre la Biblia a lo largo del siglo XX, ellos mismos se sorprenden de la meticulosa precisión, que va hasta los más mínimos detalles, con que los exégetas llevan adelante sus investigaciones y plantean sus hipótesis sobre la base de indicios muy tenues. Ningún libro en el mundo ha sido objeto de una investigación tan crítica y reiterada como la Biblia. El verdadero milagro es que esta resista todavía.

Evidentemente, la lógica de la investigación histórica impide que nunca se la considere concluida. Generación tras generación, los investigadores van renovándose y tratan de ir más allá. Los resultados futuros modificarán sin duda el balance que hoy pueda hacerse.

2. La cuestión de las fuentes

Jesús, según parece, no escribió nada, salvo una vez sobre la arena (Jn. 8,6-8). En esto se parece a Sócrates, cuya enseñanza ha sido transmitida por otros. Es *necesario por tanto* indicar rápidamente las diferentes fuentes que nos permiten conocer su historia: fuentes paganas, judías, cristianas, recogidas o no en la «regla» o canon⁷ de las Escrituras, y, finalmente, los restos arqueológicos⁸.

La aportación de las fuentes paganas

El credo nos dice que Jesús «padeció bajo el poder de Poncio Pilato». Esta indicación es capital porque establece un vínculo entre la vida de Jesús y la historia universal. No se trata de un acontecimiento acaecido en un espacio y un tiempo míticos, al modo de los cuentos de nuestra infancia: «Érase una vez...». El tiempo y el lugar de Jesús están situados con seguridad en el conjunto de la historia humana. Tal es el sentido de esta mención del credo, que recapitula numerosas indicaciones que aparecen en los Evangelios.

⁷ Sobre el canon de las Escrituras, cf Léxico.

⁸ Sobre la cuestión de las fuentes y la historia de Jesús en general, cf C PERROT, *Jésus et l'histoire*, DDB, París 1979 (trad esp. *Jesús la historia*, Cris tiandad, Madrid 1982), y más recientemente Jesús (col «Que sais-je?» 3300), PUF, París 1998.

Sorprende en un primer momento que los autores e historiadores paganos de la época hablen tan poco de Jesús. Pero los que redactaban la historia del Imperio Romano, Tácito por ejemplo, no tenían evidentemente fijos los ojos en el lejano protectorado de Palestina. Las peripecias, insignificantes a sus ojos, que en él se producían sólo tenían un interés marginal en la vida del Imperio. La existencia de los cristianos no se manifestaba más que con ocasión de incidentes locales diversos o de persecuciones. Sin embargo, por pobres que sean, las alusiones a la existencia de Jesús por parte de los autores paganos tienen para nosotros una gran importancia.

Disponemos sólo de tres testimonios paganos que se remontan a comienzos del siglo II. En una carta dirigida al emperador Trajano hacia el 112, Plinio el Joven, legado de este emperador en Bitinia, le da cuenta de la existencia de cristianos en esta región, así como de los problemas que le plantea su persecución: «Afirmaban que todo su delito, o su error, no había consistido más que en esto: se reunían en una fecha fija antes del amanecer y cantaban himnos al Cristo como a un Dios; se comprometían bajo juramento, no a cometer ningún crimen, sino a no robar ni asaltar caminos ni cometer adulterio ni faltar a su palabra ni negar un depósito reclamado en justicia»⁹.

Algo más tarde, hacia el 116, el historiador Tácito cuenta que Nerón, para liberarse del rumor que lo acusaba del incendio de Roma, «inculpó» a los «cristianos» de ese crimen, condenándolos a muerte: «Este nombre les viene de Cristo, que bajo Tiberio fue entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilato. Reprimida al punto, esta execrable superstición se difundía de nuevo, no sólo en Judea, cuna del mal, sino en la misma Roma»¹⁰.

Suetonio, hacia el 120, en su *Vida del emperador Claudio*, alude a problemas en la colonia judía de Roma: «Como los judíos se sublevaban continuamente por instigación de un cierto Chrestos, [Claudio] los expulsó de Roma».

Este nombre de «Chrestos» parece ser una deformación de «Christus»

Como puede verse, la recolección de textos es escasa. Solo nos permite saber dos cosas que el que era conocido como Cristo había sido ejecutado en Judea bajo Poncio Pilato, y que en él tuvo su origen la «secta» de los cristianos, que le daban culto. Ambos puntos están recogidos en el credo cristiano. Por escasa que sea la cosecha, basta para rechazar la tesis de que Jesús nunca existió. Sitúa claramente en la historia su crucifixión. El nexo entre la historia particular de Jesús y la historia del Imperio Romano existe.

Las fuentes judías

Del lado judío tenemos el testimonio de Flavio Josefo, historiador de su pueblo durante el siglo I, que hace tres alusiones a la historia de Jesús. La primera es al mismo tiempo la más interesante y la más discutible. Se refiere al mismo Jesús, pero hace unas afirmaciones tan positivas a propósito de él —en particular su reconocimiento como Cristo y su resurrección—, que suele considerarse que se trata de un añadido cristiano. No se entiende cómo un autor sinceramente judío puede reconocer a Jesús como el Cristo. Pero es verosímil que este añadido desarrollará en un sentido cristiano una mención de Jesús ya existente en Josefo.

Una segunda alusión, cierta, se refiere a Juan *Bautista*, y una tercera menciona el martirio de Santiago, el hermano «de Jesús llamado Cristo»¹¹. La recolección de textos judíos antiguos referentes a Jesús es por tanto igualmente escasa.

Hoy disponemos no obstante de todas las aportaciones de las investigaciones recientes, que ponen de relieve la dimensión propiamente judía de la enseñanza del rabí Jesús. Los autores judíos contemporáneos, por lo demás, se interesan por él, no ya con un espíritu de polémica, sino analizando con benevolencia su relación con la Ley.

⁹ PUNIO EL JOVEN, *Cartas a Trajano*, X, 96.

¹⁰ SUETONIO, *Vida del emperador Claudio*, 25, 3.

¹¹ FLAVIO JOSEFO *Antigüedades judías*, 18,63-64, 18, 116-119, 20, 200.

El descubrimiento en 1947 de los manuscritos de Qumrán, localidad situada en la orilla noroccidental del mar Muerto, ha revelado la existencia de una comunidad «monástica» judía, contemporánea de Jesús, perteneciente a la secta de los esenios. Estos manuscritos constituían la biblioteca de la comunidad. Incluyen, entre otros, textos del Antiguo Testamento. Se encuentra también entre ellos la «Regla» que servía a la comunidad. Algunos documentos proporcionan un mayor conocimiento de los movimientos religiosos del judaísmo en la época de Jesús y constituyen un contexto útil para situarlo mejor.

Se ha planteado la cuestión de qué relación podía haber entre Jesús y los esenios. Algunos han tratado de identificarlo incluso con el «Maestro de Justicia», el gran maestro, si no el fundador, de la comunidad. Se ha señalado que Juan Bautista, profeta eremita que vivía en el desierto, se movía en las proximidades de la comunidad, y que, como esta, practicaba la ablución con agua. Por otro lado, Jesús pasó una temporada en este mismo desierto antes de empezar su misión, de la cual los evangelios narran las tentaciones. La opinión dominante hoy es que es poco probable que Jesús estuviera vinculado a la comunidad de Qumrán. «Nadie sabe ni sabrá nunca si Jesús estuvo allí» (A. Paul). Dicha estancia se ha afirmado con más fuerza de Juan Bautista, y a este respecto la cuestión es más discutible. Pero el bautismo de conversión que este practicaba era muy diferente de las abluciones cotidianas y repetidas de Qumrán. En cuanto a Jesús, galileo, no de Judea, fue sobre todo un predicador, lo que no casa bien con la orientación contemplativa y silenciosa de los moradores de Qumrán. Está demasiado integrado en la sociedad de su tiempo y su doctrina está más próxima a la corriente dominante, en gran medida farisea.

Las fuentes cristianas

Hay que distinguir dentro de las fuentes cristianas el Nuevo Testamento de los otros escritos. El Nuevo Testamento está constituido por el conjunto de los cuatro evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las cartas paulinas, algunas cartas atribuidas a otros apóstoles (Santiago, Pedro, Juan y Judas) y, finalmente, el Apocalipsis. Entre las cartas paulinas algunas son auténticamente de Pablo y otras parecen haber sido escritas por discípulos suyos en su nombre. El Nuevo Testamento es «canónico», es decir, es reconocido oficialmente por las Iglesias cristianas como autorizado, como «norma» de la fe. Su redacción se inscribe en la segunda mitad del siglo I, entre el 50 y el 95 para las cartas de Pablo y los Evangelios. Y se extiende hasta el primer cuarto del siglo II para algunas cartas más tardías. El Nuevo Testamento es evidentemente la fuente más importante para nosotros en relación con Jesús¹².

Junto a la literatura «canónica» existe un gran número de textos que no han sido incluidos en el «canon» de la Iglesia antigua por varias razones. Bien porque se consideraban poco históricos o demasiado tardíos, bien porque se juzgaba que había en ellos elementos extraños o poco fieles a la enseñanza primitiva. Entre estos documentos se incluye una serie de evangelios «apócrifos», es decir, ocultos o no auténticos: el Evangelio de Tomás, el Protoevangelio de Santiago, el Evangelio de Pedro o el Evangelio de la verdad (gnóstico). A ellos se añaden una serie de «hechos» atribuidos a los apóstoles Juan, Pedro, Pablo, Andrés o Tomás; de cartas atribuidas a Pablo; y de «apocalipsis», de Pedro, de Pablo, de Tomás... Los textos ya conocidos se vieron enriquecidos en 1945 por los hallazgos de Nag Hammadi, en el Alto Egipto; se conoce también una serie de manuscritos coptos de numerosos libros gnósticos, entre ellos el Evangelio o Testimonio de la verdad y el Evangelio de Tomas

¹² Los evangelios pasaron por una fase de gestación oral. Se conservaban primero las palabras de Jesús, luego se desarrollaron pequeñas unidades de relatos de sus hechos y gestos con la intención de invitar a la fe. En las primeras redacciones se llevaron a cabo en torno al 70 d C. Los relatos de la pasión son los más precisos y continuos. A los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas se les llama «sinópticos» por la similitud de su redacción, que permite presentarlos en tres columnas, verificando en detalle sus coincidencias y divergencias. ¿Cómo explicar este fenómeno? Han sido numerosas las teorías que han tratado de dar razón de él. La más aceptada hoy considera que el evangelio de Marcos es el más antiguo. Mateo y Lucas utilizaron, cada uno a su manera, el texto de Marcos, ignorándose mutuamente. Pero ambos disponían a su vez de otra fuente. Del Nuevo Testamento se conserva una cantidad mucho mayor de manuscritos que del conjunto de los autores griegos y latinos de la misma época. Algunos son muy antiguos. Ciertos fragmentos se remontan incluso al año 150.

¿Qué pensar de esta literatura? El hecho de que estos libros sean «apócrifos» no los priva *a priori* de todo valor histórico. Pero en conjunto constituyen interpretaciones especulativas de las Escrituras, o desarrollos legendarios y fantásticos, contemporáneos o posteriores a la tradición canónica. A veces el niño Jesús se convierte en ellos en un pequeño prestidigitador. Los redactores rellenan de algún modo las «lagunas» de los Evangelios según la curiosidad de cada cual. Pero, si se los utiliza con prudencia, pueden proporcionar indicaciones históricas u ofrecer datos interesantes para contrastar.

La aportación de la arqueología

Hasta época todavía reciente se consideraba que la arqueología solo ofrecía escasa información sobre la historia de Jesús. La localización propuesta de los acontecimientos nos conduce la mayoría de las veces a monumentos o a restos más tardíos (siglo IV) y a lugares de peregrinación surgidos en función de tradiciones a menudo no verificables. Son por tanto huellas muy indirectas

Este juicio, hoy, ya no es verdad. El gran movimiento de excavaciones arqueológicas desarrollado en el territorio de Palestina durante la segunda mitad del siglo XX ha conducido a los arqueólogos a hallazgos inesperados, que han permitido por ejemplo remontarse del siglo IV al siglo II, e incluso al siglo I. La excavación arqueológica se va remontando en el tiempo, pasando de estrato en estrato a épocas cada vez más antiguas, mientras la «luz verde» se mantiene encendida. Cuando se enciende la «luz roja», se sabe que ya no se puede ir más allá. Ahora bien, en ciertos lugares se han multiplicado las luces verdes. Las excavaciones de la tumba de Jesús en Jerusalén permiten reconstruir la evolución de este lugar desde la época de los reyes de Judá (siglo VII a C) hasta la ocupación romana. Las de Cafarnaún han sacado a la luz la casa de Pedro, transformada en lugar de culto desde finales del siglo I y cuya configuración casa bien con la descripción de la curación del parálítico descolgado desde el techo. Y en Nazaret las excavaciones han descubierto, no sólo una basílica bizantina del siglo IV sino también un lugar de culto judeocristiano del siglo II. En estos tres casos no se puede negar que estamos en presencia de huellas de la existencia de Jesús. Se sabe igualmente que el «Pretorio», donde fue juzgado Jesús, no estaba en la fortaleza Antonia, contigua a los edificios del Templo, sino en el antiguo palacio de Herodes, lugar de residencia del prefecto romano en Jerusalén. A este monumento se le conoce hoy como torre de David.

Los criterios de historicidad.

No basta con utilizar las fuentes. Es necesario además usar el método apropiado. La investigación histórico-crítica ha ido estableciendo lentamente ciertos criterios metodológicos fundamentales para la interpretación de los evangelios. ¿Cómo llegar por ejemplo a conclusiones más o menos firmes para determinar la historicidad de unas palabras o de un hecho de la vida de Jesús? He aquí unos cuantos criterios que podemos resumir así a partir de la presentación que hace de ellos M. Quesnel.¹³

Criterio de incongruencia o contradicción: si unas palabras o un gesto de Jesús contradicen la imagen que de Él se hacían los primeros cristianos, la Iglesia no puede haberlos inventado. Por ejemplo, el bautismo de Jesús por Juan, que parece colocar a Jesús en situación de inferioridad con respecto al Bautista. Este criterio es muy fiable pero se aplica en pocos casos.

Criterio de discontinuidad o de doble diferencia: lo que no puede proceder ni del judaísmo ni de las Iglesias del siglo I tiene muchas probabilidades de remontarse al mismo Jesús. Por ejemplo, los discípulos se abstienen de practicar el ayuno, que era corriente sin embargo en el judaísmo y que luego adoptarían también los cristianos.

¹³ M. QUESNEL, *Méthodes et «equis de la recherche historique sur Jésus*, en J. E BAUDOZ-M. FÉDOU (eds.), *20 ans de publications françaises sur Jésus*, DDB, París 1997, 96-105.

Criterio de atestiguación múltiple: se trata de acontecimientos o palabras atestiguados por vanas fuentes o tradiciones independientes unas de otras. Por ejemplo, la predicación de Jesús acerca del reino de Dios, las curaciones en sábado o la confesión de Pedro en Cesárea.

Criterio de coherencia o conformidad: palabras o gestos en coherencia con los que han sido ya confirmados por los criterios anteriores. Por ejemplo, el distanciamiento de Jesús respecto de ciertas prescripciones legales es coherente con su distancia respecto de las prohibiciones sabáticas. Este criterio es más delicado de manejar.

Criterio del rechazo y la condena a muerte: las escenas de la vida de Jesús que contribuyeron a irritar a las autoridades judías y romanas y lo llevaron a la condena a muerte. Por ejemplo, las aclamaciones reales con ocasión de su entrada en Jerusalén, o el escándalo del derribo de las mesas de los cambistas en el Templo.

Estos cinco criterios no funcionan evidentemente de manera automática. Su utilización requiere mucha prudencia y sentido histórico. A veces conducen solo a soluciones conjeturales. Su convergencia es particularmente significativa.

3 Algunos referentes históricos muy firmes

El primer dato firme es evidentemente que Jesús existió. A pesar de las negaciones manifestadas en los ambientes anticlericales en Francia a comienzos del siglo XX y de los debates aún vivos entre los anglosajones, se puede considerar que la existencia de Jesús es una conclusión de simple sentido común.

Según el consenso actual de numerosos historiadores y exégetas¹⁴, Jesús habría muerto bajo el prefecto Poncio Pilato el año 30, más exactamente el 7 de abril del año 30. Esta conclusión, que sigue la tradición del Evangelio de Juan, se deduce del contraste de numerosos textos y de lo que se sabe de la celebración de la pascua judía. Si se sigue la tradición de los evangelios de Marcos y Lucas, menos verosímil históricamente, habría que señalar el 27 de abril del 31, un año después Jesús es contemporáneo y compatriota de Herodes Antipas.

El comienzo del ministerio público de Jesús, situado por Lucas «el año 15 del reinado de Tiberio César», se colocaría entre los años 27 y 28, dando a la actividad de Jesús una duración de dos años y medio aproximadamente. La narración de Juan confirma esta hipótesis, señalando tres subidas de Jesús a Jerusalén por pascua (Jn 2,13s, 5,1 y 7,14, 11, 55s), mientras que los evangelios sinópticos hacen pensar más bien en un período de actividad de un año.

La fecha del nacimiento de Jesús, por el contrario, es más difícil de establecer. Puede parecer paradójico, ya que es esta fecha la que marca el comienzo de la era cristiana y está en la base de nuestro calendario. Pero la determinación posterior del comienzo de la era cristiana, a partir de los cálculos realizados por Dionisio el Exiguo en el siglo VI, contiene errores. A pesar de las indicaciones de Lucas al comienzo de su relato del nacimiento de Jesús (2,1-2), los historiadores no se ponen de acuerdo acerca del edicto de censo al que obedecen María y José. Hubo varios censos en esta época y los datos no concuerdan.

Si nos atenemos a la afirmación de Lucas al comienzo de la vida pública «Jesús tenía cuando empezó unos treinta años» (Lc 3,23), y consideramos que comenzó su ministerio el 27, llegamos a la conclusión de que nació el -4 (ya que el año 0 no existe). Otros datos hacen pensar que nació más bien el -5 o el -6. Esta es la opinión más generalizada. Este desconocimiento no es exclusivo del caso de Jesús. Se ignora la fecha de nacimiento de grandes hombres de la antigüedad, por la sencilla razón de que nadie nace siendo ya un «gran hombre».

Como lugar de nacimiento de Jesús, los relatos de Mateo y Lucas señalan Belén. Algunos historiadores, por el hecho de que Juan (¿o sus interlocutores judíos) parece ignorarlo (Jn 7,41-42), han cuestionado este dato. A Jesús se le llama el Nazareno y se le considera

¹⁴ Sigo en este punto las conclusiones de C Perrot.

procedente de esta aldea. Pero nada hay decisivo a este respecto Jesús vivió y creció en Galilea, en Nazaret, un pueblecito más bien despreciado.

Entre el comienzo del ministerio público y la pasión de Jesús, no se puede reconstruir la secuencia cronológica de sus desplazamientos y de los principales acontecimientos. Jesús lleva una vida itinerante, cuyos motivos se cuestionan los historiadores. Se hace bautizar por Juan Bautista. El vínculo entre ambos hombres es históricamente cierto. Jesús perteneció al grupo bautista de Juan, pero realizó un giro con respecto a la espiritualidad desértica de este grupo. Porque Jesús no es un «asceta» retirado en el desierto ni trata de formar un pequeño grupo de «puros». Vive en el mundo, come y bebe (Mt 11,19), dirige a todos un mensaje universalista.

Anduvo primero por Galilea, teniendo sus bases en Nazaret y Cafarnaúm, y luego por Judea, siguiendo los caminos que conducían a los diferentes mercados. Se rodea de un grupo de diferentes discípulos. Sube regularmente a Jerusalén para la pascua, según san Juan. Lo que se conoce como el «giro» de Cesárea de Filipo, lugar en que se sitúa la confesión de Pedro, en el extremo norte de Palestina, inaugura la última subida de Jesús a Jerusalén antes de su muerte. A veces se aleja también de Galilea, yendo hasta los confines septentrionales, hacia Tiro y Sidón (Mc 7,24.31), así como a la Decápolis, a Samaria, sin olvidar el país de los gadarenos, al este del lago de Tiberíades (Mc 5,1).

Empieza entonces su predicación de la buena noticia y de la venida del Reino. Asimismo habla con frecuencia en parábolas. Esta forma de predicación era algo original de Jesús, aunque los textos que han llegado a nosotros han sido reelaborados. La novedad de sus palabras sorprende enseguida. Su predicación está marcada por la inminencia del fin de los tiempos, pero es heredera también de la gran tradición de la sabiduría judía. Jesús se acerca a la gente humilde del pueblo y a los pobres, es decir, a los que no pueden cumplir la Ley estrictamente y son por tanto considerados impuros y pecadores. Pero tiene también relaciones con el ambiente fariseo. Obtiene un éxito real pero frágil en el pueblo, y choca pronto con la hostilidad de los responsables judíos y con la desconfianza de Herodes.

Volveremos más tarde sobre la historicidad de la pasión y la muerte de Jesús¹⁵. Dentro de este balance de lo que se puede afirmar de Jesús históricamente, no puede mencionarse la resurrección, que será objeto de un estudio especial¹⁶. En sí misma, escapa a la constatación histórica y sólo está anclada en la historia de manera indirecta, a través del testimonio de los discípulos. Tampoco debemos incluir aspectos de los que puede pensarse razonablemente que son proyecciones retrospectivas de la fe en la resurrección sobre la vida de Jesús.

4. Más allá de estos referentes: la personalidad de Jesús

La investigación histórica no se detiene en los datos cronológicos, geográficos y externos a la existencia de Jesús. Podemos remontarnos con certeza a las grandes afirmaciones de su mensaje.

La actitud de Jesús respecto del Templo de Jerusalén y la Ley judía es paradójica. Por una parte, como buen judío, respeta un buen número de prescripciones. Afirma que no ha venido a abolir, sino a dar cumplimiento (Mt 5,17). Por otra, se toma con ella extrañas libertades, en particular en lo que concierne al cumplimiento del sábado. Reanuda la polémica de los profetas del Antiguo Testamento contra la coartada que puede representar el cumplimiento riguroso de la Ley cuando este no va acompañado de justicia, misericordia, amor a Dios y al prójimo. Afirma que el hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Traza un paisaje legal radicalmente distinto, relativizando ciertas observancias y poniendo el centro de gravedad en los mandamientos esenciales del amor a Dios y al prójimo.

Pero hay más: cuando Jesús habla de la Ley, no habla de ella como un escriba o un rabino, proponiendo comentarios. Habla de ella, si se puede decir así, en pie de igualdad. Reivindica incluso el derecho a corregirla, llevándola más lejos. Son conocidas las famosas contraposiciones del sermón de la montaña de Mateo: «Se dijo a los antiguos...», «pero yo os digo...». Esta pretensión es exorbitante porque la palabra de Moisés era considerada expresión prioritaria y privilegiada de la palabra misma de Dios. Se entiende pues la reacción de los

¹⁵ Cf, pp 312-317.

¹⁶ Cf infra, pp. 350-362.

oyentes, que se podría traducir coloquialmente como: ¿por quién se toma? Se tomaba efectivamente por la voz o la boca de Dios (W. Kasper).

Este caso no es el único en que se expresa una «pretensión» exorbitante de Jesús. En dos ocasiones Jesús pretende perdonar los pecados: una vez al paralítico de Cafarnaúm y otra vez a la pecadora en casa de Simón el fariseo (Mt 9,1-8 y Le 5,17-26). Ahora bien, sólo Dios puede perdonar pecados. Se entiende por tanto que quienes lo oyen consideren estas palabras blasfemas (Me 2,7). Esta reacción nos garantiza la autenticidad histórica del episodio. Asimismo, Jesús invita a dejarlo todo para seguirlo y a ponerlo a él por encima de todo afecto. Proclama que la actitud que se adopte frente a él se corresponde con el compromiso a favor o en contra del mismo Dios. Demandas todas estas inaceptables en sí mismas viniendo de un hombre—como se ha podido ver con toda claridad en las exigencias totalitarias del comunismo y del nazismo— y que sólo Dios puede legítimamente hacer.

Por último, como coronación de todo esto, Jesús reivindica una relación única con Dios, al que llama Padre suyo (Mt 11, 27) en un sentido muy original respecto de la tradición judía. Marcos pone incluso en su boca el término familiar *Abba*, cuya traducción exacta es «papá». Jesús ciertamente nunca se proclamó «Hijo de Dios» reivindicando un título. Pero su actitud, su manera de vivir con Dios y de hablar de él lo presentan simplemente como «el Hijo», como puede hablarse del «hijo» designando al heredero de una gran casa. En definitiva: el comportamiento y las palabras de Jesús revelan la reivindicación de una autoridad inaudita. Esta se pone de manifiesto ya desde los primeros capítulos del evangelio de Marcos (1,27).

Los exégetas y los historiadores se sirven aquí del criterio del rechazo y la condena a muerte. La «pretensión» de Jesús es tan contraria a la enseñanza corriente del judaísmo, y tan provocadora, que no puede haber sido inventada por redactores bien intencionados. Por el contrario, explica muy bien el rápido incremento de la tensión entre Jesús y las autoridades judías, que conducirá más tarde a su ejecución. Asimismo, la actitud de Jesús yendo a comer y a celebrar banquetes con los pecadores resulta extraordinariamente chocante dentro de un judaísmo atento a la pureza legal. En los mismos textos, por lo demás, puede verse que esta «pretensión» es mal aceptada por algunos.

Por otro lado, los mismos redactores evangélicos no dejan de subrayar los acontecimientos «desfavorables» a Jesús, aquellos en los que se encuentra con dificultades, es acusado, humillado, en particular los tormentos de la pasión y el horrible suplicio al que es sometido. Porque la muerte en la cruz no era solo una ejecución, era la forma de ejecución más infamante, prevista para los esclavos y los extranjeros, y que en principio estaba excluida para los ciudadanos romanos.

Jesús era reconocido como un «profeta» por la gente, al modo de los profetas del Antiguo Testamento. Sus adversarios lo llamaban «falso profeta», consecuencia normal de su predicación de la «buena noticia» del reino de Dios y de su «pretensión» insolente. Esta predicación era en efecto profundamente reformadora respecto de la enseñanza judía y suponía una llamada radical a la conversión. Por su parte, Jesús se da cuenta bastante pronto de que su destino será el de los profetas y de que el cumplimiento de su misión lo llevará a la muerte.

Con otras palabras, los evangelistas no nos ofrecen ni fotografías ni una grabación en directo sobre Jesús. Lo que nos presentan son cuatro «retratos». Cada uno de estos retratos tiene su originalidad, como el pintor que subraya un rasgo del rostro o de la expresión del modelo en detrimento de los demás. Pero los retratos tienen verdaderamente mucho «parecido» y nos remiten al mismo personaje.

5 Las obras de Jesús como «taumaturgo»

No se puede hablar de la historia de Jesús sin abordar la difícil cuestión de los milagros. Los milagros se incluían en otro tiempo entre las «pruebas» de la verdad del cristianismo. Sin embargo, desde el comienzo de los tiempos modernos, se han convertido más en una piedra de tropiezo que en una ayuda en la justificación de la fe. ¿No decía el «vicario saboyano» de Jean Jacques Rousseau? «Quitad los milagros del evangelio y toda la tierra estará a los pies de Jesucristo»? El hombre moderno en efecto experimenta cierto malestar espontáneo ante los milagros. Cree más bien a *pesar de* los milagros, que a causa de los milagros. Una de las

razones del cuestionamiento de la historicidad de los evangelios por la investigación del siglo XIX se debía precisamente al lugar que ocupan los milagros. Por eso esta los colocó espontáneamente en el orden de los mitos. El hombre del siglo XX, más aún que el del XIX, impregnado como está por la racionalidad técnica, acepta a duras penas la idea de milagro. A esto se añade el que los milagros se sitúan en un tiempo «pasado», y que hoy casi nadie esté en condiciones de constatarlos.

Pero en la actualidad se está produciendo un cambio. Una exégesis más rigurosa ha puesto de manifiesto que no se puede borrar de un plumazo todo lo que concierne a los milagros de Jesús en los Evangelios sin atentar contra su coherencia. Por otra parte, la mentalidad positivista está en retroceso. Parece posible admitir, en un plano filosófico e incluso científico, signos de intervención sobrenatural en nuestro mundo. El peligro está a veces incluso en recaer en ciertas formas de credulidad.

Por limitarnos a un campo, capital por lo demás, de los milagros, la concepción actual de la enfermedad y de la curación, sin minimizar por supuesto la dimensión propiamente científica de la acción de la medicina, acepta abrirse a perspectivas más amplias, que tienen en cuenta la totalidad del ser humano¹⁷.

La concepción antigua del milagro

Los contemporáneos de Jesús tenían una concepción de los milagros completamente diferente de la de los tiempos modernos. Para ellos, todo el orden de la naturaleza, constituido por procesos incomprensibles, como el de la germinación de las plantas, participa del milagro. Se ve en la argumentación de Pablo sobre la resurrección. A quienes niegan su posibilidad les pone

el ejemplo admirable de la semilla, principio de una planta diferente según las especies, y de la generación de los animales y los hombres (I Cor 15,37-41) ¿Acaso puede compararse una semilla minúscula con un árbol inmenso lleno de frutos? Dios es el autor de esta transformación, autor en un sentido muy inmediato, porque es el primer agente de todo lo que ocurre en el cosmos. El lenguaje de la Biblia prescinde espontáneamente de las causas segundas y lo atribuye todo a la causa primera. Dentro de tal perspectiva, Dios es como el artista que extrae del instrumento el sonido deseado. Todo es signo. Los milagros propiamente dichos, insólitos con respecto al curso general del mundo, se comprenden dentro de este horizonte. Tienen valor de mensaje nuevo o de signo particular. La atención no se dirige pues hacia el establecimiento del hecho extraordinario, está polarizada por la cuestión de su sentido.

En la literatura judía contemporánea de Jesús aparecen taumaturgos. La curación del hijo de Gamahel por el gahleo Hanina Ben Dosa se parece extrañamente a la del hijo del centurión (Jn 4,46-54)¹⁸. Flavio Josefo habla de otros prodigios, la mayoría de las veces de manera desfavorable.

Hay también paralelos paganos de los milagros de Jesús. El santuario de Epidauro, consagrado a Asclepio (Esculapio), dios de la medicina, ha dejado constancia de unos ochenta relatos de milagros, casi todos curaciones, algunos de ellos muy precisos. Incluyen «la presentación del enfermo y de su mal, la intervención del dios y la curación, anotada con pocas palabras». El filósofo Apolomo de Tiana, discípulo de Pitágoras, se ganó una gran reputación como taumaturgo, como testimonia la *Vida* del mismo escrita por Filostrato. En esta se incluye un relato de resurrección, cinco relatos de curación, cuatro relatos de expulsión de un demonio, una curación de la peste en Efeso y, finalmente, seis prodigios sobre la naturaleza¹⁹.

Estos datos judíos y paganos muestran que la creencia en los milagros era corriente en el mundo en que vivió Jesús. Todos estos milagros no tenían la misma valoración. Podían

¹⁷ Cf. E LAPLANTINE, *Anthropologie de la maladie*, Payot, París 1986.

¹⁸ Cf. A. GEORGE, *Les miracles dans le monde hellénistique*, en *Les miracles de Jesús* 98. El autor presenta en estas páginas un buen informe sobre los milagros paganos.

¹⁹ Cf. ib., 105-107.

atribuirse a la acción benéfica de un dios —en un contexto religioso que incluía la oración—, o a la acción maléfica de un demonio. Se llamaba milagro a todo hecho fuera de lo común, en un mundo cultural que no tenía el sentido del determinismo de las leyes naturales. Es en este contexto cultural y religioso donde hay que situar, por medio de semejanzas y diferencias, la naturaleza y calidad, el sentido y originalidad de los milagros de Jesús.

Para una verdadera definición del milagro

¿Qué es un milagro? Una concepción errónea de este término del lenguaje religioso, siempre presente en las mentalidades, contribuye a hacer del milagro algo increíble. Es propio del milagro el salirse del curso normal de las cosas. En virtud de esto, provoca asombro y llama la atención. Una curación instantánea, por ejemplo, escapa a las leyes normales de la medicina. El milagro es algo «prodigioso»; pertenece al orden de «lo nunca visto». A partir de ahí se plantea la cuestión de su relación con Dios, así como la del «cómo» de su realización.

En los tiempos modernos, el descubrimiento del determinismo científico de las leyes de la naturaleza ha hecho particularmente difícil para la razón la idea misma de milagro. Este aparece al mismo tiempo como imposible y contradictorio. Constituye un sinsentido. Queriendo pues afinar el concepto de milagro ante esta nueva problemática, la teología clásica se ha adentrado en el terreno de la ciencia para definir en la mayoría de los casos el milagro como una derogación de las leyes de la naturaleza, realizada de manera inmediata por Dios.

Pero tal definición supone que la ciencia es algo acabado y completo, lo cual no es cierto. Aun cuando en un milagro se tratara de una ley científica todavía desconocida, no por ello dejaría de ser verdadero milagro, siempre que se realizara en un contexto religioso que le diera sentido. Hoy por lo demás existe una concepción más «abierta» de la naturaleza y sus leyes.

Se ha podido hablar incluso de un «concepto vacío» (W. Kasper) a propósito de esta definición, a la que habría que renunciar decididamente. Porque supone que Dios suplanta personalmente a las causas segundas, cuando en realidad él siempre interviene como Dios. El milagro, escribe por su parte H. Bouillard, «está por encima de las leyes, no en el sentido de que las contradiga o les sea totalmente extraño, sino en el sentido de que las utiliza. Del mismo modo que el hombre transforma la naturaleza, no oponiéndose a ella sino orientándola, del mismo modo que la libertad emerge de los determinismos psicológicos apoyándose sobre ellos para inclinarlos hacia el fin que se propone, así también el milagro se sirve de los determinismos naturales»²⁰.

El científico y el creyente ante el milagro

La definición clásica de milagro supone que este es un «hecho bruto» y que su diagnóstico se impone necesariamente a todo observador. El milagro podría ser reconocido por el científico. Ahora bien, el científico, en tanto que científico, por ejemplo el médico en Lourdes como médico, no puede concluir la existencia de un milagro. Sólo puede decir: «Estoy ante un fenómeno inexplicable. En nombre de mi disciplina, debo buscar su explicación». Una cosa en efecto es la constatación de una realidad que escapa al orden de los conocimientos adquiridos, y otra el juicio que discierne en ella un milagro diciendo: «Este hecho prodigioso es un signo que Dios me envía». Entre ambas cosas hay un «salto cualitativo» y cambio de orden. Concluir de la simple ausencia de explicación científica que se trata de una intervención divina sería un grave error de razonamiento. «Hay que ir más allá», dice también H. Bouillard. «La ciencia no sólo no puede afirmar la existencia de un milagro, sino que ni siquiera puede concebir la noción del mismo. Por sí sola, en efecto, no podría sino entenderlo y definirlo como un accidente, una anomalía, algo irreductible al sistema construido por ella. Tal definición sería algo irracional, ininteligible».

Cuando el científico o el médico hablan de milagro, no lo hacen como científico o como médico, sino como hombres religiosos, como hombres de fe. «La iniciativa divina no puede demostrarse científicamente: es percibida en un acto de conocimiento religioso».

²⁰ H. BOUILLARD, *L'idée chrétienne au miracle*, Cahiers Laennec 8, n. 4 (1948) 34-45, artículo del que están tomados los textos citados.

Para «entender» mejor el milagro

Si se considera el mundo como estructurado de abajo arriba, en capas de realidad cada vez más complejas, se cae en la cuenta de que la capa superior no se puede deducir de la inferior (K. Rahner). Por ejemplo, no se puede deducir el ser vivo del mineral, ni la libertad del hombre partiendo de la física y la biología. La libertad asume, superándolo, el nivel inferior en el superior.

Asimismo, pero con una diferencia absoluta, Dios es la dinámica última y suprema de este mundo, al que ha hecho condición de posibilidad de su comunicación a los hombres. El milagro es una expresión de esta comunicación divina, si se admite que este mundo ha sido creado. He aquí pues una definición de milagro inspirada en K. Rahner: «Hay milagro en el sentido teológico allí donde, para la mirada del hombre creyente y abierto al misterio de Dios, la configuración concreta de los acontecimientos constituye un signo de la benevolencia de Dios para con los hombres».

Hablar de milagro en relación con un acontecimiento extraordinario es hacer un acto libre de fe que ve en la materialidad del hecho algo más que el simple hecho, un signo que Dios nos envía. El filósofo Maurice Blondel decía: «Los milagros no son verdaderamente milagrosos más que para la mirada de los que ya están maduros para reconocer la acción divina en los acontecimientos más habituales».

El milagro pertenece al orden de los signos

En el evangelio de Juan a los milagros se les llama signos (*semeia*). Un signo es un acto intencional, un mensaje, una llamada de una libertad a otra libertad. Para reconocer el milagro como signo, tengo que estar pues atento al contexto de oración y de fe que le da sentido. Esto es evidente en los milagros de Jesús, siempre vinculados a este contexto de fe. Estos milagros no son simples «prodigios», al modo de los que cuentan los evangelios apócrifos. Están puestos al servicio de la predicación del Reino y de la manifestación del perdón de Dios a los hombres. Son «gestos elocuentes». *Es su sentido el que conduce a la fe al reconocimiento del hecho.*

Un signo, emanado de una libertad, sólo puede ser captado a su vez por una libertad. Un signo no se impone brutalmente al espíritu. Reclama discernimiento, comprensión. Se puede hacer aquí una comparación con Newton, que descubre la gravitación universal viendo caer una manzana. Un indicio mínimo le hace comprender a su espíritu de investigador una ley general. Cuando el signo viene de Dios, este no sólo requiere una interpretación activa, sino además un compromiso de la libertad. El milagro provoca la fe, pero sólo puede ser reconocido dentro de una cierta apertura a la fe, porque es precisamente una llamada a la fe. «Tu fe te ha salvado» (Mt 9,22), dice Jesús.

Los milagros en los evangelios

A la luz de lo que acabamos de decir, es necesario volver a los milagros atestiguados en los evangelios. Dos cuestiones principales se plantean a este respecto: cuál es su historicidad y cuál su significación.

El discernimiento de los milagros evangélicos como milagros no puede ser cosa del historiador o del exégeta, como tampoco los de Lourdes están sometidos a la autoridad del médico. Es siempre el creyente el que discierne el milagro. Dicho esto, hay que afirmar también que sigue siendo posible el hacer apreciaciones históricas de los actos de Jesús llamados milagros.

Partiendo de los numerosos estudios realizados en los últimos decenios sobre los milagros de los evangelios, se puede llegar a conclusiones relativamente firmes, aun cuando no quepa decir con total certeza si tal o cual milagro en particular es o no histórico. Porque conviene interrogarse de manera global sobre la naturaleza y la realidad de los actos taumaturgicos de Jesús.

Hay una primera conclusión hoy bastante unánime: la redacción de los evangelios, tal como nos ha llegado, sería inexplicable si Jesús no hubiera ejercido efectivamente una actividad taumaturgica reconocida por sus contemporáneos, tanto amigos como enemigos. La predicación primitiva lo presenta como «un hombre acreditado por Dios ante vosotros por medio de milagros, prodigios y signos» (He 2,22). «Pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el demonio» (He 10,38). Es imposible por tanto dar cuenta del lugar considerable que ocupan los milagros ya desde el evangelio más antiguo, el de Marcos, sin reconocer en su origen una realidad histórica importante.

Algunos de los rasgos de los relatos de milagros presentan signos de historicidad en los que conviene reparar, al igual que para los otros gestos de Jesús. Algunos remiten a una tradición arcaica, como la vinculación de los milagros con la llegada del «reino» de Dios. Se observan detalles que no se inventan, como el del cojín en la barca (Me 4,37), o que no corresponden ya a la imagen de Jesús en la comunidad del resucitado. El que Jesús tenga que hacer dos intentos para devolverle la vista a un ciego (Me 8,22-25) puede constituir una confesión de la impotencia de Jesús (C. Perrot). Están también los milagros realizados en sábado, que escandalizan a los judíos (Me 3,1-16). Jesús purifica a un leproso, que era un privilegio de los sacerdotes (Mt 8,2-4).

Los milagros de Jesús, además, son, estando todavía en vida, signos de contradicción que no escapan a la ambigüedad inevitable de este tipo de hechos (Me 1,27; 6,2). Jesús es acusado de expulsar a los demonios por el poder del príncipe de los demonios (Me 3,22; Mt 9,34). Apostrofa a las ciudades de Co-rozaín y Betsaida por no haber creído en los milagros que se realizaron en ellas. Se observan incluso ciertas contradicciones en los evangelios. Jesús realiza milagros, pero también los niega, no queriendo dar más signo que «el de Jonás» (Mt 12,38-40). Se nos dice igualmente que los milagros se topan a menudo con la incredulidad. No actúan de manera automática.

Pero esta conclusión ha de armonizarse con otra. Los mismos evangelios son testigos de una tendencia a multiplicar y aumentar los milagros de Jesús. De una redacción sinóptica a otra, se ve como aumentan las cifras de personas curadas o saciadas. Este fenómeno es debido a la confesión del resucitado como Cristo. Parecía normal el subrayar y globalizar, a la luz del Cristo glorioso, los hechos de Jesús anteriores a la pascua. De este modo, una parte de «leyenda» viene a aureolar su comportamiento. Esto no debe sorprendernos. En cuanto tal tiene sentido, porque se injerta en una actividad taumaturgica autentica.

La vida de Jesús no es comparable a la de un mago que estuviera fuera de las condiciones normales de la existencia humana. Sus milagros nunca son prodigios gratuitos. Son incluso menos espectaculares que muchos de sus paralelos paganos. Son verdaderamente discretos. Nunca hace Jesús un milagro en interés propio, bien por ostentación bien para escapar a las amenazas. Sus milagros están siempre ordenados al bien de los que salen a su paso. Jesús no solo no pudo a veces hacer milagros por la falta de fe de sus interlocutores, sino que se niega a realizar algunos signos que le solicitan (Me 8,11-12, Mt 12,38-39, 16,1-3, Le 4,23), porque no quiere caer en la trampa de los prodigios.

Los milagros de exorcismos y curaciones

Hoy se suelen distinguir dos tipos de milagros hechos por Jesús: por un lado, los exorcismos y curaciones, y por otro, los milagros realizados sobre el *cosmos* o la naturaleza. Sin embargo, esta distinción es moderna, y los relatos no hacen distinción *a priori* entre estos dos tipos. Puede ser el resultado de lo que hoy se considera más o menos verosímil. Según una opinión bastante difundida, su relación con la historia no parece exactamente del mismo orden en ambos casos. En el primero, el consenso es bastante general a la hora de reconocer la historicidad de la actividad de Jesús como exorcista y curandero.

Hay que distinguir los exorcismos de las curaciones, aunque en muchos casos ambos aspectos estén mezclados. Hay exorcismo cuando Jesús se dirige a un demonio o a un poder

maléfico del que es víctima el enfermo. Así, los exorcismos conllevan generalmente una curación, pero toda curación no se presenta como un exorcismo. Esta superposición de exorcismos y curaciones, atestiguada por interferencias de vocabulario en los relatos, es signo de la vinculación existente entre el mal moral y la enfermedad. El poseído está «alienado» en su comportamiento, está excluido de la red normal de la comunicación humana y, por tanto, es un enfermo. Pero los síntomas de su enfermedad son para nosotros más de orden psiquiátrico que propiamente físico. Por otro lado, las enfermedades que provocan crisis de aspecto aterrador, como la epilepsia, son interpretadas como posesiones.

Este estado cultural de cosas es portador de una verdad profunda. Aunque las enfermedades son distintas e irreductibles, en función de su síndrome respectivo, y susceptibles de un tratamiento específico, no deja de ser verdad que no hay enfermedad exclusivamente física y que el modo en que cada uno vive su mal compromete su libertad. Un desorden psíquico grave puede tener también consecuencias físicas manifiestas, y una libertad alienada se encuentra impedida para su justo ejercicio. La enfermedad es así objeto de la cuestión del sentido y, en definitiva, de la «salvación» del enfermo enfrentado al mal. Es en este plano en el que interviene Jesús cuando hace un milagro.

Las tres «resurrecciones» de muertos

Las tres resurrecciones de muertos atestiguadas en los Evangelios (la hija de Jairo, Mt 9,23-26; el hijo de la viuda de Naín, Le 7,11-17; Lázaro, Jn 11,1-44) constituyen casos extremos y culminantes de curación. Estos tres casos plantean un problema particular, en la medida en que desafían más radicalmente nuestras experiencias.

Algunos sienten la tentación de interpretarlos de manera simbólica. Siguiendo el modelo de las resurrecciones que aparecen ya en el Antiguo Testamento, realizadas por Elías y Elíseo, y a la luz de la resurrección de Jesús, los evangelistas habrían ilustrado una enseñanza sobre la omnipotencia de la acción salvífica de Cristo, señor de la vida y de la muerte, con un relato de milagro de resurrección; en el caso de la hija de Jairo, podría tratarse incluso de una curación. El relato de la vuelta a la vida de Lázaro puede ser el pretexto para la larga catequesis del mismo capítulo sobre Cristo como fuente de resurrección y de vida. Estas interpretaciones tratan de respetar la significación teológica de los relatos.

Otros, en cambio, subrayan los numerosos indicios de historicidad. Los tres casos son una excepción en los Evangelios en comparación con la frecuencia de las curaciones. La resurrección de la hija de Jairo, en sus tres versiones, está llena de detalles espontáneos («tenía doce años», «dadles de comer»). Marcos recoge las palabras de Jesús en arameo (5,41), lo que es un arcaísmo. En los otros dos casos nos encontramos con la versión de un solo evangelio. Pero Lucas, el más «historiador» de los evangelistas (Le 1,3), da a propósito del hijo de la viuda de Naín precisiones de lugar más bien raras en él. Es sabido hoy que la fuerza del simbolismo en Juan no permite con toda certeza sacar conclusiones en contra de la historicidad de sus relatos. Es aquel en quien los detalles topográficos e históricos son más precisos. Lázaro es un personaje bien situado. Todo lo que se dice sobre su enterramiento y su sepulcro es conforme a los usos judíos. El evangelista insiste en el eco de esta resurrección realizada a las puertas de Jerusalén. Habría influido en la decisión de acabar con la vida de Jesús (Jn 11,45-50).

Afortunadamente, la crítica es hoy más modesta y renuncia a las conclusiones precipitadas de un pasado todavía reciente. Hoy se es más consciente de la parte de subjetividad y de prejuicio cultural que hay en estos juicios sobre la historicidad. Por lo demás, ninguna conclusión en esta materia podría hacer abstracción de la fe. Estos estudios, indispensables en su campo, dejan al creyente en el umbral de su propia libertad de apreciación en la fe.

Los milagros sobre el cosmos

Los evangelistas recogen también cierto número de milagros de Jesús realizados sobre el *cosmos* y la naturaleza: la tempestad calmada, el caminar sobre las aguas, las pescas milagrosas, el agua transformada en vino, la multiplicación de los panes, etc. A este respecto las

opiniones están mucho más divididas y el juicio que hay que hacer requiere una cierta circunspección. W Kasper no duda en decir que «los llamados portentos de la naturaleza no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos»²¹. En Juan algunos milagros ocupan un lugar reducido frente a la larga catequesis a la que dan pie. Su alcance simbólico se invoca entonces en detrimento de su historicidad. Se dice también que ciertos milagros podrían no ser sino «parábolas convertidas en historia por la tradición» —como el episodio de la higuera seca o el relato fantástico de los cerdos de Gerasa (Me 5, 1-20)²². Se subraya, en fin, la importancia de los paralelos judíos y paganos, que pudieron interferir en la redacción.

Pero, por el contrario, se hace notar que el argumento que opone significación simbólica a historicidad ha sido a menudo refutado por los datos arqueológicos, en particular en el caso de Juan. En los sinópticos se pueden invocar ciertos criterios de historicidad análogos a los de los otros relatos.

Para concluir, debemos reconocer que la investigación histórica no es capaz de responder con un sí o un no rotundos a la cuestión de la historicidad de tal o cual milagro. Por lo demás, hay que admitir que en muchos casos es imposible una conclusión absolutamente cierta, porque no se puede saber con toda certeza «lo que pasó realmente». Por otro lado, no es menester demorarse en la cuestión de la historicidad de los milagros más que en la de los actos y palabras de Jesús. La fe, que se apoya sobre el fundamento sólido de una historicidad global, puede mantener una cierta distancia frente a la afirmación de la historicidad de tal o cual milagro en particular. La enseñanza de la Iglesia lo que pide es reconocer el fundamento histórico de los milagros de Jesús. No impone el reconocimiento de todos los milagros. El que estos sigan manteniendo un cierto carácter misterioso pertenece a la realidad misma del milagro, signo de la trascendencia de Dios

Todo lo que acabamos de evocar no agota evidentemente la totalidad de lo que fue la personalidad de Jesús de Nazaret. Entre el Jesús *histórico* al que las disciplinas de la historia tratan de acceder hoy y el Jesús *de la historia*, tal como fue y vivió en el siglo I de nuestra era, sigue habiendo una gran distancia. En el segundo hay infinitamente más que en el primero. En esto Jesús no es una excepción a la ley general del conocimiento histórico.

Asimismo, tampoco *ese Jesús histórico* agota la totalidad de lo que la fe cristiana anuncia de Cristo. Hay en el acto de creer un plus que procede del compromiso de la libertad del creyente. La conclusión histórica ni da lugar a la fe ni la fuerza. Esta se apoya más en indicios que en pruebas. Reclama, por su parte, la adhesión a datos a los que no se puede llegar pura y simplemente por la historia.

La verdadera cuestión está en saber si los resultados obtenidos no solo no contradicen el mensaje de la fe, sino que además pueden constituir su necesario fundamento. ¿Existe una coherencia suficiente entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*? ¿Puede el primero «conducir» al segundo? El cristiano necesita una respuesta positiva para lograr una fe «intelectualmente honrada».

CAPÍTULO 11

De la historia de Jesús a la fe en Cristo

Jesús entró en la historia como un hombre. ¿Cómo llegaron sus discípulos, no sólo a otorgarle su fe, sino incluso a proclamarlo Cristo y Señor? Este es el itinerario que este capítulo quiere recorrer. Implica evidentemente la pedagogía de Jesús, que no hizo que se reconociera su identidad al término de una serie de lecciones escolares y teóricas, sino partiendo de una convivencia a lo largo del tiempo.

²¹ W KASPER, *Jesús el Cristo, Sigúeme*, Salamanca 1982¹, 111.

²² C. PERROT, *o c.*, 207.

¿Por qué esta pedagogía no habría de valer también para nosotros en la actualidad? En todos nosotros se plantea esta cuestión: ¿cómo llegaron los cristianos a afirmar a propósito del hombre Jesús, cuyos datos históricos hemos verificado, una identidad tan trascendente y misteriosa? ¿Cómo podemos nosotros hoy hacer nuestro este camino, tanto si estamos buscando como si lo que deseamos es confirmar nuestra fe?

Cambiamos pues de registro y tratemos de acceder a la pedagogía de Jesús en su manera de presentarse y de llevar al reconocimiento de su identidad profunda. Entremos en el relato como si nosotros fuéramos los interlocutores y dejémosle actuar sobre nosotros, del mismo modo que el acontecimiento pudo afectar a los contemporáneos de Jesús. Veremos entonces si es capaz de «tocarnos», de afectarnos realmente, de «seducirnos» en el sentido positivo del término, según las palabras que el profeta Jeremías dirigía a Dios en el Antiguo Testamento: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir» (Jer 20,).

La exposición hecha en este capítulo quedará en parte inacabada. Concluirá con la confesión de fe de Pedro en Cesa-rea de Filipo, al norte de Palestina. Con toda intención, se detendrá en el umbral de la pasión de Jesús, que fue la gran prueba para la fe incipiente de los discípulos, y no tendrá aún en cuenta el dato decisivo de la resurrección. La identidad de Jesús no se hará pues totalmente manifiesta. Pero es la progresión en el itinerario lo que nos interesa, y el modo en que el comportamiento *humano* de Jesús revela que hay en él algo más que un ser humano. La continuación vendrá en su momento.

La actitud que hay que tomar es pues distinta de la del capítulo anterior. Se trataba entonces de determinar lo más honradamente posible los datos históricos que permiten concluir que Jesús de Nazaret fue verdaderamente un hombre de este mundo. Ahora nos topamos con el camino que conduce hacia una afirmación última, que será de un orden totalmente distinto: él es también *verdaderamente Dios*.

Ahora bien, la cualificación divina de Jesús escapa por principio, como hemos visto, a toda prueba histórica. No podemos encontrar a Dios al término de una argumentación que lo «fuerce» a manifestarse. El modo de relación del hombre con Dios es personal. Es el del encuentro y la experiencia. Nadie puede probar pues por medio de razonamientos la divinidad de Jesús. Sólo se la puede reconocer libremente sobre la base de los indicios propuestos. Uno puede decir sin duda al término de sus investigaciones y con razón: «Esto es serio, merece atención, resiste a un buen número de objeciones». Pero con la sola razón no se puede ir más allá. Cuando se llega a decir: «Esto es verdad, lo creo», se está dando ya el salto de la fe, que se apoya sobre todo lo demás pero que lo supera radicalmente. Aquí es la persona libre la que se compromete con un Dios que es también personal y libre, y reconoce su presencia en la vida de Jesús.

Este capítulo quisiera ser tan sencillo como el mismo Evangelio, al que se remitirá constantemente. Condensará lo mejor posible, sin agotarla, la vida pública de Jesús. Un evangelio abierto delante del lector podrá por tanto ayudarlo a entrar en estas páginas.

En el ministerio público de Jesús se pueden distinguir dos pedagogías distintas y complementarias en función de los dos públicos a los que se dirige. Están todos los que le salen al paso en el curso de sus peregrinaciones, y que los evangelios suelen llamar la «muchedumbre». Y está también el grupo de los doce discípulos, que forma desde el principio y que lo acompañará hasta su pasión.

I. JESÚS SE PRESENTA AL PUEBLO DE ISRAEL

El mensaje inaugural

Desde el momento en que aparece Jesús, empieza a hablar. Su primera proclamación se concentra en una frase: «Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en el evangelio» (Me 1,15).

¿Qué significan estas palabras que parecen en este primer momento enigmáticas y que sólo después se irán aclarando? La llamada a la conversión había sido uno de los puntos principales de la predicación de Juan Bautista. Aquí es muy general. Se refiere sin duda a la conversión de las costumbres y la conducta. Pero, más aún, invita a un cambio de actitud, a la

salida de uno mismo y la apertura a una esperanza nueva. Ante estas llamadas, el hombre no puede sino reconocerse «pecador» e incapaz de responder por sus propias fuerzas. Es invitado pues a convertirse a la esperanza de que estas palabras nuevas le den la fuerza para vivir así.

«Creed en el evangelio»: en el momento en que aparece este término de «evangelio» no tiene todavía casi ningún Contenido. El único que se indica es el de la llegada del reino de Dios, expresión igualmente enigmática para nosotros. El término «reino», o «reinado», no nos dice gran cosa, porque evoca un régimen político del que hoy no quedan sino pálidos restos. Se trata evidentemente de una imagen política y es menester purificarla de sus connotaciones negativas. El «reino de Dios» es un estado perfectamente reconciliado y pacífico de la sociedad humana en la libertad. Es la reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Es la felicidad perfecta por la realización plena del deseo de absoluto que habita incondicional mente a los hombres Pero no hay paz más que en la justicia, según la definición que más tarde dará de ella san Agustín «La paz es la tranquilidad en la justicia» En definitiva, el «reino de Dios», o «de los cielos» como dice Mateo, es la «salvación»²³ realizada para toda la humanidad, la utopía total, irrealizable en esta tierra

Lo propio del reino anunciado por Jesús es presentarse como un don de Dios a los hombres Si se trata de definir, se dirá que es la manifestación de la gloria y del señorío de Dios en favor de los hombres (W Kasper) ¿Que es la gloria de Dios? Es Dios mismo que manifiesta al exterior su poder, su santidad, su dinamismo. Ahora bien, la gloria de Dios que se revela se pone al servicio de la felicidad del hombre. Tal es la gran «declaración de paz» de Dios a los hombres, proclamada por Jesús La causa de Dios coincide desde entonces con la causa del hombre (E Schülebeeckx).Es una promesa hecha a la humanidad La justicia de Dios se hará realidad.

Más concretamente, este reino de Dios se presenta como inaugurado con la venida de Jesús Si el reino de Dios está cerca, es porque Jesús está ahí. El Reino se recapitula por el momento en su propia persona. El anuncio del Reino se identifica con el ser personal de Jesús .Esta expresión de la «pretensión» de Jesús es inaudita, porque este se presenta como el portador del don de Dios a los hombres.

El Reino en el sermón de la montaña

El evangelio según san Mateo agrupa en tres capítulos (5, 6 y 7) la enseñanza inaugural de Jesús, en forma de un largo discurso, el sermón de la montaña El reino de Dios se describe en el de manera paradójica Su descripción se abre con la proclamación de ocho bienaventuranzas, es decir, de ocho promesas de felicidad, que parecen complacerse en ir a contrapelo de las felicidades humanas. No solo se proclaman bienaventuranzas la mansedumbre, el hambre de justicia, la misericordia, la pureza de corazón y el trabajo por la paz, sino también la pobreza, el llanto y la injusta persecución. No es que estos sufrimientos sean un bien en sí, sino que representan un momento de transición necesario para la instauración del Reino. Este no vendrá sin un combate con las fuerzas del mal. Este prefacio en el comienzo de su discurso muestra que Jesús no se engaña acerca de las duras condiciones de su realización.

Las exigencias del Reino se remiten al decálogo proclamado por Moisés, pero quieren ir más lejos aún. No sólo no hay que matar, sino que ni siquiera hay que encolerizarse con el hermano. Hay que tratar de reconciliarse con el adversario y no cometer adulterio, ni con el cuerpo ni con el corazón. No hay que jurar «en vano» apelando a Dios. Conviene salir de la ley del talión para abrirse a la misericordia y la generosidad, amando incluso a los enemigos. Se dará limosna con la mayor discreción posible: «Que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha». Se rezará en lo secreto y con las palabras de la nueva oración enseñada por Jesús: el padrenuestro. Se ayunará sin que se note. Se pondrá la confianza en Dios. Cumplir todo este programa es edificar sobre roca. En esta primera parte del sermón se puede oír una exhortación a la justicia y el derecho, tanto como a la caridad.

La creación de un «mundo simbólico»

²³ Sobre la salvación cf Léxico.

¿Qué ocurre entre Jesús y la «muchedumbre» en estos dichosos comienzos de su ministerio? Se transmite la corriente, surge el entusiasmo, porque Jesús habla con una inmensa «pretensión de autoridad». Jesús habla en nombre mismo de Dios. Y sus palabras calan muy hondo en el corazón de sus oyentes. Los revelan en cierto modo a sí mismos, dirigiéndose a sus deseos de vida, de felicidad, de justicia y de libertad. Despiertan en ellos la esperanza de que «las cosas cambien». Por eso sus palabras crean entre él y la muchedumbre, en un tiempo y un espacio muy provisionales, una especie de «mundo simbólico» (E. Pousset), es decir, un mundo en el que se manifiesta un cierto número de signos precursores del Reino. La manera en que Jesús se dirige a la muchedumbre establece entre ella y él una primera corriente de reconciliación y paz.

La situación parece desbloquearse. Se entablan relaciones nuevas. Estos primeros contactos dan lugar a un momento de «estado de gracia» que no va a durar, porque la muchedumbre es voluble, pero tiene un valor de revelación. Es «como si» el Reino se hubiera hecho visible, durante unos meses y en un pequeño rincón de Galilea, en forma de maqueta o, usando una imagen musical, como dando el tono. Ciertamente no durará. Por supuesto, el Reino no está ya realizado. La continuación de la historia de Jesús muestra lo que le cuesta poner los fundamentos del Reino anunciado. Pero, a su modo, la predicación de Jesús es una parábola en acto de lo que ha venido a traer a los hombres.

La predicación en Nazaret (Le 4,16-30) es para Jesús otra manera de expresar la novedad que supone su venida. En la sinagoga le piden que lea un pasaje de la Escritura. Elige una profecía de Isaías que dice: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, a anunciar la libertad a los presos, a dar la vista a los ciegos, a liberar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor» (Le 4,18-19).

Jesús cierra el libro y, fijos todos los ojos en él, pronuncia estas sorprendentes palabras: «Hoy se cumple ante vosotros esta Escritura». La promesa recogida en el texto del antiguo profeta se cumple en su persona. El programa anunciado es el contenido del Reino que él predica: la atención a los más pobres, la liberación de las injusticias, la curación de los enfermos, la proclamación de un año jubilar, es decir, de un año en el que se condonan las deudas, en el que se devuelven las propiedades hipotecadas y en el que los esclavos quedan en libertad. Con el estilo y la simbología judíos, Jesús inaugura un reino totalmente nuevo, apelando para ello a una misión recibida del Espíritu de Dios.

Sus oyentes, tornadizos, empiezan maravillándose de su mensaje, para luego, enseguida, sentir celos porque Jesús les propone como ejemplo a los paganos, preferidos por Dios en el Antiguo Testamento frente a Israel. Llegan a amenazarlo con arrojarlo por un barranco.

La enseñanza en parábolas

Esta parábola en acto es anunciada igualmente por una enseñanza en parábolas ¿Por qué estas parábolas que se presentan con tanta frecuencia como parábolas del Reino? «El reino de los cielos se parece a » Esta pregunta se la hacen los discípulos mismos a Jesús en el texto de los evangelios La respuesta de Jesús es sorprendente «Por esto les hablo en para-bolas, porque miran y no ven, escuchan y no oyen ni entienden» (Mt 13,13)

La respuesta es más severa incluso en los otros evangelistas. Dicho de otro modo, la parábola es adecuada para oyentes ligeros, que no se comprometen seriamente con las palabras de Jesús²

La parábola es precisamente una invitación dirigida a una libertad que puede coger el cabo que se le lanza o, por el contrario, no entender, pero sin quedar mal Las parábolas de Jesús remiten siempre a lo que está ocurriendo entre él y sus oyentes Pero se mantiene una distancia respetuosa entre el que enseña y el destinatario Es el sentido de expresiones como «el que tenga oídos, que oiga» (Mt 11,15), o «quien pueda entender, que entienda». Cada uno de los oyentes es invitado a reconocerse entre los personajes evocados por el relato ¿Soy acaso el hijo prodigo, que abandona la casa del padre para aventurarse lejos de ella, o soy más bien el que se queda en la casa, pero no ama y quiere defender sus prerrogativas? (Le 15,11-32) En ambos casos, tengo que convertirme ¿Soy el hijo que dice si a la petición de su padre de que vaya a trabajar a la

viña, pero no va ¿O soy más bien el hijo «respondón» que dice primero no, pero luego acaba yendo? (Mt 28,32) ¿Soy el²⁴ fariseo satisfecho de sí mismo, que lleva cuenta de sus buenas acciones, o el publicano, que simplemente se reconoce pecador (Le 18,9-14)? ¿Soy una tierra buena que hace fructificar la semilla de la palabra, o un camino pedregoso en el que nada puede brotar (Me 13,18-23)? Se podrían multiplicar los ejemplos, sin olvidar que muchas de estas parábolas hacen referencia a la historia de Israel y a lo que cambia con la llegada de Jesús. Los personajes de las parábolas presentan a menudo la imagen de los judíos y de los paganos, y de lo que unos y otros tienen que hacer para reconocer a Jesús.

Los dichos y los hechos, o el testimonio de una existencia

¿En nombre de qué pueden ser creíbles las palabras de Jesús? Sus oyentes sintieron la especial autoridad que emanaba de Él. No hablaba como los escribas, sino con una libertad soberana respecto de la Ley Pero las bellas palabras han sido patrimonio de muchos hombres a lo largo de la historia, que proclamaban las mejores utopías o prometían futuros halagüeños. Muy a menudo estas palabras acababan en un fiasco. Su mística inicial, como decía Peguy, acababa convirtiéndose en política. Y lo que es más grave aún, a veces se han desviado hacia fines bajos o mercantiles. En la mayoría de los casos además, la vida del predicador o del jefe del nuevo movimiento ha desmentido con las obras sus palabras. Ha habido un abismo entre sus dichos y sus hechos. Para ser creíbles, las palabras tienen que encarnarse en los hechos.

Tocamos aquí una particularidad original de Jesús: la concordancia existente entre su proclamación y el testimonio de su vida es total. Jesús no enseñó nada que no hiciera Él mismo, aun en perjuicio propio. El programa del sermón de la montaña es sin duda una utopía, pero Jesús lo ha hecho realidad en todos sus puntos personalmente. En la proclamación paradójica de las bienaventuranzas Jesús proclama dichosos a los que han renunciado a las felicidades inmediatas del mundo por la venida del Reino, a los que sufren y son perseguidos por causa de la justicia. Ahora bien, junto a cada una de las bienaventuranzas se puede poner un texto de los Evangelios relativo al mismo Jesús. Él es el pobre por excelencia, que no tiene dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20). Es «manso y humilde de corazón» (Mt 11,29). No tiene reparo en llorar, no sólo por Lázaro, su amigo que acaba de morir (Jn 11,35), sino también por Jerusalén, que se muestra reacia a su deseo de reunir a la ciudad como una gallina reúne a sus polluelos (Mt 23,37). Él es la misericordia por excelencia y no condena. Lucha por la justicia y la verdad. Será perseguido hasta la muerte.

En el evangelio de Juan, se atreve a decir a sus adversarios: «¿Quién de vosotros podrá acusarme con razón de haber cometido alguna falta?» (Jn 8,46). Terrible pregunta que puede volverse como un búmeran contra quien la hace. Nadie se atrevería a decir algo así, a no ser un loco. Pero cuando los dementes pronuncian semejantes fórmulas, es en general para condenar al género humano, del que ellos pretenden ser única excepción. En Jesús no se trata de esto. Esas palabras las afirma un hombre que es espontáneamente benévolo con los pecadores y que se guarda de condenar a nadie. Jesús anuncia un Reino que transformará la figura de este mundo; pero eso no le basta: presenta ya signos de él curando muchas veces a los enfermos con los que se encuentra (Mt 8,16-17).

La cercanía a los pecadores

Este rasgo es particularmente revelador de la actitud de Jesús. Está tanto más fundamentado históricamente cuanto que a menudo provoca escándalo y obliga a Jesús a justificarse de manera aún más provocadora. «Si este fuera un profeta —piensa el fariseo

²⁴ Encierra en efecto una pedagogía perfecta. En primer lugar, cuenta una historia. Desde nuestra infancia a todos nos complace que nos cuenten historias. Tanto en las clases como en la predicación, una historia o un hecho que puede narrarse capta enseguida la atención de pequeños y grandes. Es la pedagogía de las «fábulas» de La Fontaine: un cuento breve en el que se hace hablar a los animales, con el fin de guardar la debida distancia con los hombres, y que contiene una pequeña moraleja que invita a reflexionar bien sobre el estado de las costumbres, bien sobre una determinada norma de conducta. La parábola tiene además la ventaja de excitar la curiosidad. Presenta las cosas de manera codificada. Hay que buscar para descubrir su sentido.

Simón—, conocería quién y qué clase de mujer es la que lo toca. Una pecadora» (Le 7,39). «Este acoge a los pecadores, y come con ellos» (Le 15,2). A lo que responde Jesús: «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se conviertan» (Le 5,31-32). «Os aseguro que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que vosotros» (Mt 21,31). Estas últimas palabras siguen siendo igualmente provocadoras cuando un sacerdote las pronuncia hoy.

El pecador público era un ser impuro del que había que alejarse. La sociedad judía lo juzgaba severamente y lo marginaba. Jesús, por el contrario, se acerca a los pecadores y deja que se le acerquen. Se toma en favor suyo un buen número de libertades con respecto a la Ley. Su actitud respecto de ellos es un testimonio más de sus «pretensiones» exorbitantes, porque él ha venido a ofrecer un signo decisivo del Reino perdonando los pecados. Come a menudo con ellos (Mt 9,11; Me 2,16) y hace que lo inviten a alojarse con ellos (Le 19,5-7), manifestando con sus hechos la actitud de misericordia que proclama. Da origen así a uno de los motivos comunes de su reprobación. Se le reprocha incluso «celebrar banquetes» con los pecadores (Le 15,2)²⁵.

La cercanía a los pecadores no significa en absoluto en Jesús compromiso con el pecado. Si los pecadores más «manifiestos» parecen privilegiados, es porque muestran deseos de cambiar de vida. Jesús recuerda que aquel a quien se ha perdonado poco, ama poco (Le 7,47). Porque los «justos» que se escandalizan son personas, oficialmente, menos pecadoras, pero cuyo corazón está lejos de ser puro. Lo que pasa es que no quieren reconocerse pecadores. Si Jesús dice no haber venido para los sanos sino para los enfermos, es para invitar a todo el mundo a reconocerse, de una manera u otra, enfermo. Por eso el perdón se ofrece a todos. De manera más explícita, lo ofrece, como hemos visto, dos veces: al paralítico de Cafarnaún (Mt 9,2) y a la pecadora en casa de Simón el fariseo (Le 7,48)²⁶.

La salvación de los cuerpos

Es en este contexto del anuncio del reino de Dios en el que los milagros de curación adquieren sentido. Los milagros de Jesús son signos y anuncios reales de la salvación. Están ligados al anuncio de Jesús de la llegada del reino de Dios. Los evangelistas ponen en sus propios labios la significación que hay que dar a los milagros. A los enviados de Juan Bautista, que le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir, o tenemos que esperar a otro?», Jesús les responde citando libremente a Isaías, en un texto semejante al que leía en la sinagoga de Nazaret, pero con más insistencia en las curaciones: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres: ¡dichoso el que no se escandalice de mí!» (Mt 11,3-5).

«El que ha de venir» es el personaje misterioso, el mesías esperado, hacia el que convergían las esperanzas del Antiguo Testamento. Así pues, las curaciones son el primer signo de la cercanía del reino de Dios.

El signo evangélico de las curaciones es muy importante para expresar concretamente la naturaleza de este Reino. Significa en primer lugar que el más allá prometido no es una excusa para desentenderse de las miserias actuales de los hombres. El que el reino de Dios no se realice plenamente hasta el final de los tiempos, no supone que haya que dejar las cosas de este mundo como están. La «utopía» del Reino debe movilizar las energías cuanto antes. Hay que hacer todo lo posible por aliviar, aquí y ahora, a los que sufren, y conducirlos a una vida mejor. Jesús hace

25 Para responder a esta acusación, se presenta en el evangelio de Lucas (15,11-32) la parábola del hijo pródigo. Este vuelve arrepentido a la casa de su padre. Por eso hay que matar al ternero cebado y celebrar un banquete. El padre de la parábola representa evidentemente a Dios Padre. Jesús responde así a sus acusadores: lo que yo hago con los pecadores es lo que Dios mismo hace. Yo represento entre vosotros la actitud de Dios hacia los pecadores.

26 Consideremos, en fin, la actitud ejemplar de Jesús ante la mujer adúltera (Jn 8,1-11). Los que le presentan a la mujer le están endiando una trampa. Sea cual sea la actitud que tando a una ejecución en la vía pública, y los romanos intervendrán. ¿Que hará para salir de la situación? Su respuesta supera, con mucho, el dilema que se le plantea. Sólo el que este sin pecado tiene derecho a arrojar la primera piedra. El relato muestra entonces a Jesús inclinado y escribiendo en el suelo, sin duda.

pues en este terreno lo que puede; aunque, como la larga historia de la beneficencia corporal pondrá de manifiesto, todo lo que se hace queda radicalmente más acá de lo que está por hacer.

Por otro lado, el simple perdón de los pecados podría hacer pensar que el proyecto del Reino sólo se interesa por la salvación de nuestro espíritu. La curación de los cuerpos indica que será la totalidad de nuestro ser y de nuestra condición carnal la que se salvará. La curación del cuerpo es el signo externo del perdón de los pecados, como dice Jesús a propósito del leproso (Mt 8,2-6). El mundo moderno nos ha hecho hacer la experiencia, no sin ambigüedad por lo demás, de que nosotros no «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» nuestro propio cuerpo, y todo lo que a esta afecta nos afecta a nosotros.

Estos gestos revelan que el Reino proclamado por Dios a los hombres está ya en marcha hacia una nueva creación. Los signos del mismo son aún fragmentarios, provisionales, en sí mismos perecederos, pero son signos de esperanza vueltos hacia el futuro. A través de los milagros se ha revelado algo del fin de los tiempos. «La creación será liberada de la esclavitud de la destrucción para ser admitida a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21).

La enfermedad, todos lo sabemos, está ligada también a la muerte. ¿No decimos con frecuencia: «Falleció después de una larga enfermedad»? La curación es una respuesta, muy provisional sin duda, a la angustia de la muerte. Encierra a su modo una promesa de resurrección. Volveremos sobre el sentido exacto de la resurrección de los cuerpos²⁷. Pero retenemos por el momento esta dimensión concreta, afectiva y afectuosa, que se le da a nuestra salvación.

Todo esto conlleva una lógica. Jesús se presenta a nosotros como un cuerpo, y como un cuerpo amante. Su cuerpo visible va a jugar un papel muy importante en todo su ministerio. Todo lo que dice y hace Jesús pasa por su cuerpo. Su palabra pasa por su voz de hombre, una voz que cura y libera. Jesús no tiene miedo tampoco de tocar el cuerpo enfermo.

Coge la mano de la suegra de Simón (Me 1,31). Toca el cuerpo del leproso (Me 1,41). Toca los oídos y la lengua del sordomudo (Me 7,33). Se deja tocar por la mujer aquejada de flujos de sangre (Le 8,44-46).

Las comidas ocupan también un gran espacio en los Evangelios. Con gran discernimiento, una madre de familia le decía al párroco, que encontraba a todos sentados a la mesa: «¡En nuestra casa es como con los apóstoles: estamos siempre sentados a la mesa!». Jesús no puede permanecer indiferente ante los que pasan hambre. Siente compasión de la muchedumbre que lo ha seguido a una región desierta donde no hay qué comer. Esta vez no son los otros los que lo invitan a comer: es Él quien invita a su propia mesa. Hace que se distribuya pan y pescado. Asume todo el simbolismo de la comida, en la que no sólo comen la familia y los amigos, sino que se comparten los alimentos y la conversación. La comida es un momento de cálida convivencia humana, de comunión. Las multiplicaciones de los panes están por lo demás ligadas a momentos fuertes en la predicación de Jesús. Sus palabras y sus gestos estarán en el origen de los sacramentos, que pasan igualmente de su cuerpo a nuestros cuerpos. Las comidas de Jesús anuncian en fin la comida de la última cena y el compartir de la palabra y el pan en la celebración de la eucaristía.

En definitiva, la anunciada venida del Reino es inseparable de la presencia de Jesús. La actitud que subyace en sus gestos de curación revela su misma persona. Porque los milagros son obras de Dios. Jesús los realiza con su propia autoridad, pero siempre en vinculación con su Padre. «Si él no fuera Dios, no podría hacer nada» (Jn 9,33), dice el ciego de nacimiento curado por Jesús. Los milagros autentifican la misión de Jesús y contribuyen a revelar su ser. Pero sólo funcionan así dentro del conjunto del testimonio evangélico. Sólo ligados a la resurrección alcanzarán su sentido definitivo.

Jesús ante la contradicción: la acogida y el rechazo

La euforia de los primeros tiempos de la predicación de Jesús era provisional. Muy pronto el comportamiento y las palabras de Jesús crean una tensión creciente entre él y los representantes del pueblo, los que los evangelios llaman «los escribas y fariseos», y Juan «los

²⁷ A propósito de la resurrección de Jesús, cf infra, pp. 429-437.

judíos». De este incremento de la tensión el evangelio de Marcos es el primer testigo, puesto que se refiere a ella desde los primeros capítulos. Jesús experimenta el fracaso de su predicación en Nazaret, el pueblo de su infancia, y comprueba que nadie es profeta en su tierra. El evangelio de Juan está construido como un largo debate entre Jesús y los judíos. El relato de los hechos y gestos de Jesús es relativamente reducido con respecto al lugar que ocupan los discursos, que se van sucediendo en un clima de hostilidad, sorda o declarada. Pero las nubes de tormenta se van haciendo cada vez más amenazadoras. A partir por lo menos de lo que se conoce como el «giro de Cesárea», el momento de la confesión de fe de Pedro, Jesús se da cuenta de que su suerte será la suerte de los profetas, es decir, una muerte violenta. Esta convicción es expresada en los evangelios por los tres anuncios sucesivos de la próxima pasión (Mt 16,21-23; Me 8,31-33; Le 9,22).

No obstante, la predicación de Jesús no ha sido vana. Con ella ocurre como con la semilla de la parábola del sembrador. Unos pocos granos han caído en tierra buena; unos pocos han fructificado. Pero son signo de la gran cosecha de los últimos tiempos. Al término de su ministerio público y en los umbrales de su pasión, ¿qué piensa de él la parte de la «muchedumbre» que aún tiene puesta en él su confianza? El mismo Jesús hace esta pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del Hombre?». Ellos contestan: «Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas» (Mt 16,13-14). El denominador común de estas respuestas es la idea de profeta. La gente proclama también a Jesús «hijo de David» en un sentido mesiánico. Pero el perfil de la identidad de Jesús sigue siendo borroso. En el grupo de los discípulos de Jesús se irá más allá, pero sin llegar a una conclusión definitiva.

Jesús se revela revelándole al hombre su propia verdad

En su manera de hablar y de vivir, Jesús no sólo se comporta como un *verdadero hombre*, sino también como un *hombre verdadero*, es decir, como alguien que realiza a la perfección la vocación del hombre. Si se ahonda aún más en el alcance de su comportamiento, se puede decir que Jesús es la *verdad del hombre*. Porque nos revela a todos y cada uno lo que somos y lo que debemos ser.

La vida terrena de Jesús tiene sin duda por finalidad revelar el misterio de Dios. Pero lo hace empezando por revelar el misterio del hombre. Lo primero que los evangelios nos invitan a verificar es si podemos adherirnos a un testimonio que nos revela toda la profundidad del hombre. Jesús no podía revelarnos el misterio divino de manera inmediata y directa. Tal anuncio no sólo habría sido incomprensible, sino que además no habría tenido nada que ver con nosotros. No pasemos por alto pues una etapa esencial, querida por Jesús en virtud de su misma encarnación. Él se presentó a nosotros como un hombre. Y como hombre debemos empezar por acogerlo, como hombre cuya palabra y cuyo comportamiento nos afectan en lo mejor de nosotros mismos y nos permiten comprendernos mejor.

Es lo que el Vaticano II subraya diciendo en primer lugar y de manera general: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (...). Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS 22).

Luego el concilio subraya la manera en que Jesús quiso compartir las situaciones normales de la vida en la convivencia con los hombres. Asumió la condición humana: «El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Cana, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra» (GS 32)

¿En qué consiste esta verdad del hombre que Jesús nos revela. Puede resumirse en el término «para»? (H Schurmann) Jesús vive para los demás, para sus hermanos los hombres. Vive para Dios, su Padre, de tal modo que no se pueden separar estas dos orientaciones. Toda su

vida esta vuelta hacia estos dos horizontes, que en realidad no son más que uno está totalmente disponible a las necesidades de sus hermanos No hay en el ningún conflicto entre el servicio a los demás y el servicio a su Padre La exigencia de la oración, que ocupa un lugar muy importante en su vida, nunca se convierte en una excusa para negar un servicio urgente Esta doble orientación no es sino cumplimiento de los dos mandamientos principales de la Ley, que Jesús asume sin titubear Al letrado que le pregunta «Maestro, ¿cuál es el mandamiento principal de la Ley»? Jesús le contesta «"Amaras al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente" Este es el principal y primer mandamiento El segundo es semejante a este "Amarás a tu prójimo como a ti mismo" En estos dos mandamientos se resume toda la Ley y los profetas» (Mt 22,37-39)

Pero con el mismo movimiento Jesús nos revela en su persona algo que es más *que hombre*. Él es más que Jonás y más que Salomón (Mt 12,41-42). El término «más» puede parecer insuficiente, es sin embargo el que usa el evangelio. Ese «más» invita a ir más allá para descubrir lo que encierra. Vivir a este nivel de cumplimiento es al mismo tiempo profundamente humano —nos revela nuestra propia vocación— y más que humano —se acerca a lo divino— El mismo comportamiento revela pues a la vez al hombre lo que es ser hombre y lo que es ser el enviado filial de Dios²⁸.

La presencia de Jesús, su palabra única, su afecto por los pecadores, sus gestos de curación con los enfermos, su benevolencia con todos, su sentido de Dios y su sentido de los hombres, ofrecen una respuesta concreta a nuestros interrogantes más profundos acerca de nuestra vida y nuestro destino, nuestro presente y nuestro futuro

Estas conclusiones sobre el valor revelador de la existencia de Jesús siguen siendo provisionales, dado que se detienen en el umbral de la pasión de Jesús. Pero la cuestión misma de su identidad se agudiza entonces. ¿Cómo se comportará en la adversidad? ¿Que será de sus proclamaciones del Reino cuando Él mismo tenga que afrontar personalmente sus consecuencias? ¿Tendrá miedo y rehuirá el peligro? ¿Buscará algún compromiso para «salvar el tipo». En definitiva, ¿se desviará de su misión? ¿O, por el contrario, seguirá su camino al mismo paso y en la misma dirección?

De momento, recojamos el testimonio de un estudiante de teología sobre Jesús, hombre «limpio» «No un hombre que se ha hecho transparente, sino un hombre transparente, no un hombre que ha renunciado a sí mismo, sino un hombre vacío de sí mismo, no un hombre a quien el amor ha ocupado por completo, sino en quien el amor lo es todo, de manera natural, sin que se pueda percibir en el la menor tensión, el menor conflicto entre sus deseos y sus actos alguien —el único— que tiene la fuente y el impulso de su ser en sí mismo».

II LA GÉNESIS DE LA FE DE LOS DISCÍPULOS

Pero Jesús no se contentó con anunciar el Reino en Galilea, y luego en Judea, yendo de pueblo en pueblo. Desde el comienzo de su actividad pública llama a una docena de hombres para que lo sigan. Estos dejan su familia y su oficio y lo acompañan en sus desplazamientos. A partir de entonces viven juntos. Los cuatro evangelistas dejan constancia de la constitución temprana del grupo de «los doce» por Jesús. Aunque el número doce tiene un valor simbólico, ya que evoca las doce tribus del pueblo de Israel, el conjunto de los historiadores reconoce que la constitución del grupo se remonta al mismo Jesús y responde a una intención suya. Los doce serán «formados» por Jesús a través de todo lo que conlleva una convivencia prolongada.

²⁸ Esto es posible porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios Esta afirmación podía parecer enigmática su sentido se manifiesta en la persona de Jesús cuya única existencia remite a la vez al ser del hombre y al de Dios La humanidad de Jesús nos remite a una misteriosa humanidad de Dios.

Todo empezó con un encuentro

Algunas personas entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con Él. Por este encuentro y por lo que estaba en juego en la vida y la muerte de Jesús, sus vidas recibieron un nuevo significado (E. Schillebeeckx)²⁹. Sobre las formas de este encuentro, los evangelios sinópticos son muy escuetos Jesús camina por la orilla del lago; llama sucesivamente a dos parejas de pescadores, que lo siguen al punto (Mt 4,18-22), y lo mismo ocurre con Mateo, el recaudador de impuestos (Mt 9,9). Luego se nos da la lista de los doce (Mt 10,2-4), precisando el evangelio de Marcos por su parte que Jesús llamó «a los que él quiso» y que los eligió «para que estuvieran con él» (Mc 3,13-14). Muy pronto los envía a una primera misión —hoy diríamos que a «hacer prácticas»— para que aprendan el oficio de misioneros de la palabra. Pero no sabemos nada de ellos ni de las disposiciones que los llevaron a seguir este camino.

El evangelio de Juan da mayor densidad a estos relatos. Algunos discípulos de Juan Bautista han oído hablar de la aparición en escena de Jesús. Toman la iniciativa y le preguntan dónde vive: «Él les dijo: "Venid y lo veréis". Fueron, vieron dónde vivía y permanecieron con él aquel día. Eran como las cuatro de la tarde» (Jn 1,39).

El tono del versículo tiene un aire de recuerdo personal, pero guarda secreto acerca del contenido del encuentro. Este fue suficientemente decisivo como para que el boca a boca funcionara y los dos discípulos dijieran a sus hermanos y a sus amigos que habían «encontrado al Mesías» (Jn 1,41). El relato de Juan invita a pensar que algo muy fuerte ocurrió durante este primer encuentro.

La convivencia

A partir de este momento los doce discípulos siguen a Jesús en sus desplazamientos. El grupo debía de tener alguna organización, puesto que sabemos que Judas era el que tenía la bolsa. Los discípulos escuchan las grandes predicaciones de Jesús y son testigos cercanos de sus gestos desconcertantes. En esto son objeto de la misma pedagogía fundamental que la muchedumbre. Se han encontrado con un hombre, al que han seguido. También ellos son invitados a reconocer en él *más que a un hombre*.

Pero la convivencia permite un conocimiento más estrecho e íntimo. Hace posible una progresión por etapas. Cuando la gente se ha ido, los discípulos hacen preguntas a Jesús y le piden que les explique las parábolas (Mc 4,33). La casa de Simón (Pedro) y Andrés parece haber sido para Jesús un lugar de residencia, centro de irradiación de sus viajes misioneros (Mc 1,29). Están también las largas horas de marcha a pie junto. El marco de esta convivencia les permite recibir una enseñanza más completa, pero también y sobre todo quedar más marcados por la persona de Jesús. Los discípulos son asimismo los únicos testigos de cuatro milagros (Mc 4,35-5,43). De este modo, «Jesús se consagra a la formación de sus discípulos, los introduce en la comprensión de su persona, de su obra y de su propia misión» (J. Delorme)³⁰.

Jesús pues no los reunió un día para decirles: «Voy a revelaros un gran secreto: soy el Hijo de Dios». Esa no es su pedagogía. Jesús nunca pone las palabras por delante de la realidad. Y aun suponiendo que hubiera actuado así, ¿hubieran podido entender los discípulos tal revelación? Prefirió que fueran «adivinando» progresivamente, a partir de la convivencia, su identidad. No es que se tratara de una especie de adivinanza. Pero la respuesta a la pregunta por la identidad de Jesús sólo puede darse a través de una relación personal con él³¹.

²⁹ E SCHILLEBEECKX, Jesús *de Nazareth Le reat d'un vivcmí*, Lumiere et Vie 134 (1977) 14.

³⁰ J.DELORME, *Lecture de l'Évangile selon saint Marc*, Cahiers Évangile, 1972, 32 (trad. esp., *El evangelio según san Marcos*, Verbo Divino, Estella 1986).

³¹ En este punto hay que reconocer que el evangelio de Juan constituye una relectura *a posteriori* de la enseñanza de Jesús. Ya que este habla a menudo en primera persona para decir: «Yo soy...». De este modo se pone en los propios

Se ha podido decir que «no hay gran hombre para su ayuda de cámara». De este modo los discípulos constatan los aspectos más íntimos de Jesús. Necesita dormir (Mt 8,24). Tiene momentos de cansancio (Jn 4,6-7). Siente hambre y sed (Mt 4,2; Jn 4,7; 19,28). Come y bebe (Mt 11,19). Más aún, experimenta sentimientos muy humanos. Conoce la exaltación de la alegría (Le 10,21) y el peso de la tristeza (Mt 26,37-38). Es capaz de llorar de pena o de amistad (Le 19,41; Jn 11,34). Se siente movido por la compasión (Le 7,13), la cólera (Mt 21,12-17) o el intenso afecto (Me 10,21). Ama a los niños y los pone como ejemplo (Me 10,13-16). Entre sus discípulos, nos dice Juan, había uno al «que Jesús amaba» (Jn 13,23). Se retira con sus discípulos a orillas del mar para escapar de la muchedumbre (Me 3,7). Los invita a descansar un poco (Me 6,31).

Sin embargo, estos rasgos no disminuyen la figura de Jesús; son los rasgos de la condición humana. Más bien lo acercan a nosotros. La vida privada de Jesús, si se puede decir así, no arroja ninguna sombra sobre su vida pública. El misterio de su persona se mantiene. Los discípulos son testigos de sus largas horas de oración, para las que busca la soledad (Me 1,35-37).

En cuanto al retrato de los discípulos, los evangelistas no los halagan, en particular Marcos. A menudo no entienden lo que pasa (Me 8,17-21). Siguen abrigando ambiciones muy humanas. Dos de ellos aspiran a sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en su reino (Me 10,35-45). Se preguntan cuál de ellos es el más grande (Me 9,34). En el momento de la pasión se dispersan por miedo. Judas traiciona a su maestro (Me 14,10-11) y Pedro reniega de él (Me 14,66-72). Parecen permanecer fuera de lo que son la persona, la obra y la misión de Jesús.

Sin embargo, no dejan de seguirlo, ni siquiera cuando otros abandonan a Jesús porque sus palabras son demasiado «duras» (Jn 6,60). Su experiencia interior es fuerte, pero aún está sin depurar, hay en ella movimientos encontrados. Avanzan por el camino de una fe mezclada todavía con mucha falta de fe. La cuestión de la identidad de Jesús se presenta constantemente a su espíritu. ¿Quién es este hombre?

Antes de la confesión de Cesárea

Para responder a esta cuestión que se plantea sin cesar, los discípulos cuentan con su propio horizonte cultural y religioso, el del Antiguo Testamento. El desvelamiento de la identidad de Jesús necesita un lenguaje y se sirve de las representaciones procedentes de su fe judía.

En la medida en que podemos remontarnos a las primeras interpretaciones de la identidad de Jesús (E. Schillebeeckx), parece que la noción de profeta es la más antigua. Jesús es un nuevo profeta, que se inscribe y se entiende a la luz del papel de los profetas de Israel. Sin embargo, no es un profeta como los demás, uno más en la serie y tras el cual vendrían otros. Hay en él algo *más* que el carácter profético. Él es el último de los profetas, no sólo el último de una serie, sino el profeta definitivo, después del cual no puede haber otro. Es el profeta absoluto, el que anuncia y cumple el proyecto de Dios de manera insuperable. Con él ha llegado el «fin de los tiempos». La venida de Jesús se produce en un momento en que la conciencia de la inminencia del fin de los tiempos estaba muy presente. Él mismo parece haberla compartido. Se trataba sin duda de un error desde el punto de vista meramente cronológico. Pero los cristianos comprendieron pronto que la venida de Jesús, si no conllevaba el fin de los tiempos, sí que inauguraba «los tiempos del fin».

La confesión de Cesárea de Filipo

Encontramos ya la escena a propósito de la pregunta de Jesús: «¿Quién dice la gente que soy yo?». Pero para los discípulos la pregunta tiene una intensidad mayor, porque ellos han

vivido una experiencia peculiar que ha de permitirles responder de manera más firme: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?» (Mt 16,15). Puede glosarse así: «Y vosotros, que habéis convivido estrechamente conmigo, que me habéis oído hablar a la gente y hablar con vosotros en privado, que sois testigos de la "pretensión" que encierran mis palabras, ¿qué pensáis de mí en definitiva? Delante de Dios, ¿quién soy?».

Pedro entonces, sin duda en medio y en nombre de los doce, responde: «Tú eres el Cristo» (Me 8,29; Le 9,20); y el evangelio de Mateo añade: «el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). La primera fórmula nos remite a la escena tal como debió de ocurrir. La segunda expresa verosímelmente la confesión de la comunidad cristiana primitiva, que, a la luz de la resurrección, confiesa la verdadera divinidad de Jesús.

Pedro expresa aquí una fe real, deliberadamente comprometida, aunque aún imperfecta. Esto es tanto más cierto cuanto que el mismo Jesús reconoce esta respuesta de fe como una revelación¹¹. En su interpretación de la identidad de Jesús, Pedro está habitado por una gracia que viene de Dios Padre.

¿Qué significa aquí el término «Cristo»? Traduce el término hebreo *messiah*, que significa «mesías», figura misteriosa progresivamente perfilada por las profecías del Antiguo Testamento. Literalmente, «mesías» significa el «ungido» del Señor. En el Antiguo Testamento, el rey y el sacerdote eran ungidos con aceite. No ocurría lo mismo con el profeta. Pero este era considerado como el ungido de Dios en virtud del don del Espíritu que había recibido, que se consideraba una unción espiritual. El término «Mesías» había pasado a designar también una figura que había de venir, que debía manifestarse de manera gloriosa al final de los tiempos y realizar en la tierra el reino de Dios. Esta figura es la que el pueblo judío sigue esperando hoy. Se entiende que se aplicara a Jesús y que sirviera para descifrar su identidad. Más tarde el término *Christos* se convertirá, no sólo en el resumen de todos los títulos de Jesús, sino también en su segundo nombre. Entonces se enriquecerá con el sentido de todos los otros títulos y conllevará la significación plena de «Hijo de Dios».

En el momento en que Pedro confiesa a Jesús como el Cristo, no se ha llegado todavía a esta significación plena. Su confesión de fe sigue estando velada. La continuación y el fin de la vida de Jesús, su muerte y su resurrección, permitirán a los discípulos llegar hasta el final de su fe y atreverse entonces a proclamarla.

La cuestión mesiánica se planteaba sin duda a propósito del profeta Jesús. Algunas reacciones de la gente se remiten a esta figura. Pero parece que Jesús no fue en absoluto partidario de la difusión de este término. Esto forma parte del «secreto mesiánico», que concierne sobre todo al evangelio de Marcos. Cada cierto tiempo Jesús prohíbe a sus discípulos que difundan lo que han aprendido de él. Debía temer sin duda las interpretaciones temporales de este título. La espera mesiánica incluía en efecto la esperanza del restablecimiento de Israel como reino independiente y respetado. Jesús no quiere tener nada que ver con este planteamiento. Se retira a la montaña cuando se da cuenta de que la gente quiere proclamarlo rey (Jn 6,15). Por eso se verá obligado a precisar: «Mi reino no es de este mundo».

En Cesárea acepta sin embargo el título de Mesías, pero instando enseguida a los discípulos a no decir nada (Me 8,30). Vuelve enseguida su atención hacia su cercana pasión. Este desvanecimiento de ilusiones escandalizará a Pedro. Después, Jesús será más claro todavía en el marco de su comparecencia ante el sanedrín, aceptando el título de Mesías (Me 14,61-62), y ante Pilato, aceptando el de rey (Me 15,1-15) Pero esta ya entonces en posición de acusado, casi de condenado, y las ambigüedades de un mesianismo temporal han desaparecido por completo. La inscripción de la cruz «El Rey de los judíos» (Me 15,26) recoge el título real y mesiánico, pero esta vez como motivo principal de su condena y ejecución.

Los discípulos fueron pues mucho más lejos que la gente en el camino de la fe. Y sin embargo, su fe sigue siendo incompleta, y sobre todo muy frágil. Jesús les ha hablado vanas veces de la pasión que se avecina. Los discípulos dan muestras de que no logran asumir esta perspectiva. ¿Qué ocurrirá cuando tengan finalmente que enfrentarse con la prueba suprema?

III CONCLUSIÓN

LA ARTICULACIÓN DE LA HISTORIA Y DE LA FE

Al término de este doble recorrido que nos ha llevado a verificar primero el fundamento histórico de la existencia de Jesús y a repasar después la propuesta evangélica que invita a entrar en un encuentro personal con él, podemos sintetizar el modo en que la historia y la fe combinan mutuamente sus esfuerzos porque no son como dos railes de ferrocarril, que nunca se juntan. En todo acto de fe ambas son solidarias. Nadie puede creer renunciando a su razón y eludiendo justificar ante ella su acto de fe de lo contrario la fe no sería un acto auténticamente humano.

El creyente necesita la historia como fundamento de su fe, porque no puede fundar esta sobre un error o una mentira. Tendrá incluso que estar volviendo siempre a la historia, si quiere que su fe siga siendo un acto razonable. La fe tiene un contenido anterior a ella, dado que se presenta en forma de relato histórico de un acontecimiento concreto, inscrito en el tiempo de la historia universal.

Y sin embargo, no corresponde a la historia aportar la prueba de la fe. La historia no produce la fe, como tampoco el razonamiento puramente racional produce el reconocimiento de la divinidad de Jesús. Entre la historia y la fe hay un umbral de libertad que solo el creyente traspasa. A partir de este momento, no es ya un investigador que se interroga sobre los hechos, sino un hombre que por un acto personal de síntesis reúne los datos de hecho como signos de una presencia nueva, de una manifestación de lo divino en la historia. Se convierte en alguien que ha encontrado a otro, ha puesto en él su confianza y lo ha reconocido como alguien que puede salvarlo, es decir, dar a su vida un sentido definitivo. Ha hecho la experiencia de que el Dios absolutamente trascendente se revela, se manifiesta y se da.

¿Significa eso que la historia no sirve para nada, puesto que nunca constituye prueba? No. La historia aporta signos indispensables. Por otra parte, cuando el creyente vuelve a la historia, descubre un mayor número de signos, que antes de acceder a la fe ciertamente no lo habrían convencido. La fe lo remite a la historia, y la historia, por su parte, lo remite a la fe.

La historia y la fe son arrastradas de este modo a un «comercio» e intercambio constantes. Es capital por tanto que no se pierda entre ellas la continuidad, aun cuando al mismo tiempo haya que reconocer también una discontinuidad radical. Esto acontece también con el discernimiento de los milagros, que, más allá de su carácter de hechos, pertenecen al orden de los signos. «Los milagros disciernen la doctrina y la doctrina discierne los milagros», dice Pascal³². Lo que se puede comentar diciendo «No hay en esto círculo vicioso porque no es desde el mismo punto de vista desde donde se disciernen mutuamente. La doctrina da sentido al milagro, y el milagro esboza y simboliza lo que anuncia la doctrina» (H Bouillard)³³. Por una parte, el discernimiento del milagro supone la fe, que es en la mayoría de los casos una condición previa. Por otra, el milagro confirma y aumenta la fe. Porque el milagro nunca se impone de manera coercitiva. Se dirige a la libertad.

Entre la historia y la fe el círculo es por tanto necesario, porque la historia invita a la fe y la fe remite sin cesar a la historia. Es el círculo en el que nos encontramos y del que no podemos escapar, como no podemos escapar de nuestra sombra.

Jesús, en definitiva, es *uno*, y el creyente también es una persona *única*. Este último no puede desdoblarse indefinidamente en historiador y en creyente. Por eso, quien lee hoy los evangelios es remitido a su actitud personal. El investigador debe ser consciente «de que nunca puede ser sólo un *científico*, de que, en la realización de su existencia (...), no puede nunca decidirse *sólo* de acuerdo con las leyes de las ciencias exactas» (K. Rahner).

³² B PASCAL *Pensees* 832 (Lafuma).

³³ H BOUILLARD *Udee chreüenne du miracle* Cahiers Laennec 8 n 4(1948)29.

La pasión y la cruz de Jesús

El sentido de nuestra vida y el sentido de nuestra muerte son lo mismo. Es la manera de morir lo que marca y sella el sentido de una existencia. Mientras Jesús no hace frente a esta experiencia suprema, el sentido definitivo de su vida, tanto de sus palabras como de sus obras, está aún por ver. Lo hemos visto manifestar una «pretensión» extraordinaria presentándose como quien vive en una intimidad única con Dios, a quien llama Padre suyo. ¿En qué para todo esto?

Como siempre en la historia de la humanidad, tales pretensiones provocan la sospecha y, rápidamente, la incredulidad. Es propio de los locos o de los «iluminados» el afirmar que son Napoleón, o incluso Dios. Estas sospechas y estas interpretaciones tampoco faltaron en el caso de Jesús. En una ocasión son sus parientes quienes vienen a buscarlo y a interrumpir su predicación. Porque, dicen, «que estaba loco» (Mc 3,21). Esta acusación de locura se encuentra en el evangelio de Juan: «Está endemoniado y loco. ¿Por qué lo escucháis?» (Jn 10,20). Ni siquiera los miembros de su familia creen en él. En definitiva, se podría decir, ¿qué piensa Dios mismo de Jesús? ¿Está dispuesto a ponerse de su parte y a legitimar sus pretensiones, o, por el contrario, lo dejará «caer»?

Esto es lo que está en juego en la muerte de Jesús. Hayamos sido o no sensibles a la «seducción» original que ejercía y ejerce aún la persona de Jesús, tenemos que seguir su itinerario hasta el final. ¿Qué testimonio dará Jesús en su muerte? Para verlo habrá que volver una vez más a los textos de los evangelios, leerlos y releerlos si es necesario.

La muerte de Jesús es menester estudiarla en primer lugar partiendo de la historia. Tenemos que preguntarnos también qué sentido le dio Jesús. Entonces podremos seguir los jalones de un itinerario sorprendente, en el curso del cual la cruz, ignominiosa e infamante, se transforma en cruz gloriosa, fuente de salvación.

I LA PASIÓN DE JESÚS ANTE LA HISTORIA

1 La cruz, instrumento de suplicio

La práctica antigua de la crucifixión es sin duda de origen persa. Se usó primero entre los «barbaros», quienes la utilizaron como castigo político y militar para personas de alto rango. Los griegos, y más tarde los romanos, la adoptaron. En el Imperio romano iba precedida por lo general de una flagelación, y el condenado portaba sobre sus hombros el madero transversal de la cruz hasta el lugar del suplicio. Fue también común en el mundo judío.

La forma de la cruz podía ser muy diversa. Podía ser un simple poste, o tener forma de T mayúscula (*tau* griega), estando apoyado el madero transversal sobre el vertical, en forma de un biello con dos pinchos, o bien tener forma de cruz latina, con el travesaño más abajo del extremo del madero vertical. Un letrero indicaba el motivo del suplicio. El condenado podía estar completamente desnudo, con la cabeza hacia arriba o hacia abajo, a veces empalado, con los brazos extendidos.

El suplicio de la cruz solo se utilizaba para las clases bajas de la sociedad y los esclavos. Normalmente los ciudadanos romanos estaban exentos de él, a menos que la gravedad de su delito les hiciera ser considerados desposeídos de sus derechos civiles. Se aplicaba también a los extranjeros sediciosos, a los criminales y a los bandidos. Fue lo que ocurrió en Judea con motivo de diferentes revueltas políticas en época de Jesús. Las fuerzas romanas lo aplicaron en muchas ocasiones en contra de los judíos.

A la crueldad propia del suplicio de la crucifixión —suplicio de muerte lenta que daba libre curso a numerosos gestos de sadismo— se unía su carácter infamante (Celso), escandaloso e incluso «obsceno». El crucificado quedaba privado normalmente de sepultura y era abandonado a las bestias salvajes y a las aves de presa. La cruz era un «signo de vergüenza», un «poste infame», un «madero criminal» (Séneca), «el suplicio más cruel y más repugnante» (Cicerón) «La muerte en cruz, suprema infamia», dice Orígenes. Se le atribuía por eso un gran poder de disuasión. Era casi una forma de sacrificio humano tenía como objetivo deshumanizar al máximo la muerte y quitarle al ajusticiado toda dignidad en su manera de morir. Este por lo general se debatía en medio de gritos atroces.

En la tradición judía, «el que muere colgado es maldito de Dios» (Dt 21,23) Pablo retomara este tema diciendo que Cristo se ha hecho «maldición por nosotros», porque está escrito «Maldito el que está colgado en un madero» (Gal 3,13). Salvo raras excepciones, el tema de la crucifixión está ausente de la mitología griega, aunque Platón, pensando en Sócrates, percibiera la grandeza del justo sufriente³⁴.

Estas breves indicaciones bastan para comprender la especie de provocación que podía suponer el anuncio de un salvador crucificado. Cuando san Pablo habla de «locura» y de «escándalo» a los ojos de los paganos y de los judíos, no está incurriendo en ninguna exageración retórica. Son otros muchos los testimonios que vienen a confirmar el suyo. «Los paganos —escribe Justino— dicen que nuestra locura consiste en colocar a un hombre crucificado en el segundo lugar, después del Dios inmutable y eterno, el Dios creador del mundo»³⁵.

Los judíos tienen exactamente la misma reacción «Ponéis vuestra esperanza en un hombre que ha sido crucificado»³⁶. En la colina romana del Palatino se ha encontrado, entre otras pintadas, una caricatura que representa a un hombre en oración, levantando los brazos en gesto de adoración delante de la imagen de un crucificado con cabeza de burro. Una inscripción dice «Alexamenos adora a su Dios». Esta sátira revela la reacción popular de los paganos. La crucifixión de Jesús constituirá durante mucho tiempo una objeción radical a la predicación del cristianismo.

2 La pasión de Jesús crucificado

Sobre la pasión de Jesús, la información de que disponemos es muy precisa. Su crucifixión y su muerte están bien atestiguadas por los documentos históricos externos (Tácito, Flavio Josefo). Por lo que se refiere a las fuentes cristianas, disponemos de cuatro relatos sobre la cronología de los acontecimientos, en los que hay múltiples variantes, pero que siguen el mismo esquema global y recogen los mismos elementos esenciales. Los relatos evangélicos conceden a la pasión un espacio literario considerable. Se ha podido decir que los evangelios son relatos de la pasión precedidos de una larga introducción (M. Kahler). El orden seguido por el evangelio de Juan parece el más cercano a la realidad. La discreción y serenidad de estos relatos son también signos de autenticidad. Sin duda, en muchos detalles la indagación sigue abierta. Pero en opinión de todos, incluso de los más pesimistas, se trata del acontecimiento más claramente atestiguado de la existencia de Jesús desde el punto de vista histórico.

Son muchos en efecto los datos confirmados por lo que era costumbre en las crucifixiones: el letrado con la causa de la condena colocado en la cruz, el reparto de la ropa, la

³⁴ PLATÓN *La República*, 361e-362a

³⁵ JUSTINO *Apología* 13,4

³⁶ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, X, 2-3

bebida embriagadora, el hecho de quebrar las piernas al condenado, los lamentos de las mujeres, el suplicio de varios condenados a la vez (X. Léon-Dufour). Algunos de los detalles mencionados lo son sin duda porque recordaban algo de un salmo o una profecía Pero no se puede decir que estos relatos fueran «inventados» a partir de los textos del Antiguo Testamento.

La rapidez con que se suceden los acontecimientos, desde el arresto de Jesús hasta su muerte, no sorprende hoy; pero en la mentalidad de la época es muy verosímil. Las partes implicadas tenían prisa en acabar, dada la proximidad de la fiesta de la Pascua.

Quedan puntos dudosos en la historia de la pasión. El primero se refiere a lo que ocurrió la noche anterior a la ejecución. ¿Compareció Jesús ante el sanedrín de noche (Mateo, Marcos), o «cuando se hizo de día» (Lucas)? Esta comparecencia, ¿tuvo el valor de un proceso en regla? Porque parece poco verosímil que un proceso jurídico tuviera lugar de noche o al amanecer. Juan es el único que habla de una comparecencia de Jesús ante Anás, el suegro de Caifás, antes de que aquel lo enviara a su yerno. Lucas nos dice que Pilato envió a Jesús ante Herodes, con el fin de desembarazarse del asunto. Pero, ¿qué sentido tenía un proceso judío antes del proceso romano, si el sanedrín no tenía ya derecho de condenar a muerte («derecho de espada»)? ¿Era acaso para ofrecer información complementaria? Por eso se considera hoy que no *hubo proceso judío en el sentido jurídico del término, sino una comparecencia «informal» de Jesús.*

Otro punto: ¿cuál fue el texto exacto del letrero que se puso en la cruz? Los diferentes relatos ofrecen variantes en torno a una misma afirmación esencial. Jesús fue condenado porque pretendía ser «rey de los judíos».

La parte de los judíos y la de los romanos

El gran problema que preocupa a nuestros contemporáneos es el de la responsabilidad respectiva de los judíos y de los romanos en la condena de Jesús. El cristianismo tradicional consideró ante todo la responsabilidad judía, llegando incluso a interpretaciones de ella gravemente abusivas. Al pueblo judío se le llamaba el «pueblo deicida». Se afirmaba que esta muerte no sólo implicaba la responsabilidad de todos los judíos del tiempo de Jesús, sino la de los judíos de todos los tiempos, siendo así proscritos de la humanidad. Esta acusación dio pie incluso a persecuciones. Estos abusos son ciertamente motivo de escándalo. ¿Cómo es posible que la cruz, símbolo de reconciliación entre el cielo y la tierra y entre los hombres, haya llegado a convertirse en un nuevo motivo de condena?

Por fortuna, el Vaticano II, valientemente, ha vuelto a poner las cosas en su sitio.

Hoy la tendencia es inversa. Los historiadores subrayan la responsabilidad romana y atenúan la de los judíos. Dan varios argumentos en este sentido. Las autoridades judías no tenían ya en esta época derecho de condenar a muerte. Es el proceso *romano* de Jesús el que decide *a este respecto*. El modo de ejecución por crucifixión era romano, mientras que los judíos practicaban la lapidación⁵. Es el ejército romano el que se encarga de la ejecución. Algunos acusan también a los testimonios evangélicos y, siguiéndolos a estos, a los escritores cristianos, de haber hecho todo lo posible por exculpar a Pilato, presentándolo como un hombre débil y atemorizado que cede a la presión popular, cuando Flavio Josefo y sobre todo Filón lo presentan como cruel y sanguinario.

Todo esto es cierto, y no se puede olvidar que los evangelios se escribieron en un clima de separación de las primeras comunidades cristianas respecto de las sinagogas judías. Pero esto no explica por qué Jesús fue entregado a la justicia romana. La cohorte que detiene a Jesús está formada por soldados romanos, pero es conducida por Judas y por criados de los sumos sacerdotes. Ciertas tradiciones judías antiguas reconocen que los jefes del pueblo tuvieron una participación real en las acusaciones lanzadas contra Jesús (M. Quesnel). Parece que hubo un acuerdo previo entre las dos autoridades para acabar con Jesús. No toda la comunidad judía estaba ciertamente en contra de él, en particular el partido de los fariseos, que no tuvo parte en todo este asunto. Es injusto pues acusar globalmente a todos los judíos de la época. Fue, por el contrario, el partido de los saduceos⁶, muy presente entre los sumos sacerdotes y en el sanedrín

—autoridades, por lo demás, que se habían hecho en esta época más políticas que religiosas—, el que llevó a la muerte a Jesús. Esto no anula la responsabilidad de Pilato y los romanos, que hubieran debido ejercer una verdadera justicia. En el estado actual de la investigación, es difícil ir más allá de una responsabilidad compartida y de una cierta connivencia en la desconfianza mutua. Simbólicamente hablando, es significativo el que fueran los paganos y los judíos, como representación de las dos dimensiones religiosas de la humanidad de la época, los que participaran en la muerte de Jesús. De acuerdo con esta misma simbología, se puede ver en el sueño y la huida de los discípulos el papel de los cristianos, que no hicieron nada por ayudar a su maestro.

El lugar del Calvario

Los descubrimientos arqueológicos recientes (1960-1980) (B. Bagatti) vienen a confirmar los datos de la crucifixión. En la historia del sitio actual de la basílica del Santo Sepulcro podemos remontarnos hasta el siglo VII a.C. Era primitivamente una colina en la que se había hecho, en la época de los antiguos reyes de Judá, una cantera. Se había dejado de lado un bloque de piedra de retorcida configuración (once metros de alto y varios metros de lado) y sin duda inutilizable para la construcción. Una vez abandonada la cantera, se habían excavado tumbas en las paredes verticales de la misma. La muralla construida por Herodes se había levantado no lejos de este saliente rocoso, en parte terraplenado. Este cerro, que había quedado fuera de la ciudad (cosa que no ocurre hoy), se había convertido en el lugar de las ejecuciones públicas. El nombre de «Gólgota», o «lugar de la calavera», puede deberse al aspecto desigual, deforme y lleno de huecos de este montículo de piedra blanca. Unos cincuenta metros separan el cerro de la tumba excavada en la roca en la que será depositado el cuerpo de Jesús.

1. ¿Qué sentido le dio Jesús a su muerte?

¿Cómo vivió Jesús el aproximarse de su muerte? ¿Qué sentido le dio? Si es ya difícil remontarse a la historia de Jesús, ¿no será imposible asomarse a su propia conciencia? ¿En qué medida podemos aventurarnos por este camino a partir de los textos evangélicos?

El ascenso de Jesús hacia su pasión

Jesús vio venir su muerte violenta. Su predicación suscitó muy pronto animosidades y críticas. En Galilea se dedica un tiempo a predicar de manera más sosegada, porque la gente lo seguía en gran número. Luego lo vemos alejarse hacia el norte, atravesar los límites de Palestina e ir hasta Tiro y Sidón (Mt 15,21), como si tuviera necesidad de tomar distancias. En los evangelios, la escena de Cesárea de Filipo (Mt 16,13) se sitúa también en el extremo norte del país. Marca un giro que inaugura el ascenso final de Jesús a Jerusalén. Después de la confesión de fe de Pedro, los evangelistas ponen tres veces en labios de Jesús el anuncio de su pasión (Mt 16,21; 17,22; 20,17-19). Aun cuando en estos textos, redactados después del acontecimiento pascual, estos anuncios acaban con una mención de la resurrección, su repetición nos remite a un cierto tipo de palabras manifestadas verdaderamente con insistencia por Jesús. Este habla tanto del cáliz que ha de beber (Mt 20,22) como del bautismo que ha de recibir (Me 10,38). E invita a no temer a los que matan el cuerpo (Le 12,4).

Jesús sabe que su destino será el de los profetas del Antiguo Testamento, perseguidos porque su palabra molestaba. No era necesario estar dotado de una gran ciencia profética para tener esta certidumbre. Todos los elementos del drama se van poniendo en su lugar. Se van concentrando las nubes y presagian tormenta. Es para Jesús el gran momento de la verdad, el

momento en que el nexo entre su palabra y su conducta va a ser sometido a la prueba de la contradicción, que lo alcanza en su existencia y en su carne. ¿Qué hará?

Dos caminos se abren ante él: mantenerse firme en la orientación de su vida o ceder más o menos discretamente. Podría renunciar a su predicación, hacerse olvidar u ocultarse, reconocer su fracaso y acabar su existencia en algún rincón perdido. En definitiva, abandonaría su misión para salvar su vida. Nada de esto ocurre. La llegada de los días sombríos no le hace cambiar de conducta. Ninguna amenaza le hace desviarse de su misión. Permanece fiel a la misma palabra. Lo que dice Pascal: «Jesús va a su pasión», recoge bien la realidad de los hechos. No hará nada para provocar su arresto, pero nada tampoco para evitarlo. Esta actitud da ya un sentido a su muerte: la existencia *para* el Padre y *para* sus hermanos, la *existencia para* (H. Schürmann), que fue la norma de su vida, será también la norma de su muerte. Jesús vivió *para*, y morirá también *para*.

La institución de la eucaristía

El sentido que Jesús dio a su muerte lo conocemos también por la última cena y la institución de la eucaristía. La historicidad del episodio es reconocida. Nunca la Iglesia antigua hubiera podido inventarse la institución de una comida con un alcance tan decisivo. En cambio, es más difícil saber las palabras exactas que en ella se pronunciaron, porque las de los evangelios y las de Pablo en sus respectivos relatos de la institución de la eucaristía están ya influidas por las liturgias primitivas. Sea lo que fuere de la exactitud de estas palabras, corresponden al gesto del ofrecimiento del pan y del vino. «Con este gesto inusual (...), Jesús da a esta copa el valor de un don personal a los suyos. En qué consistía este don vienen precisamente a explicarlo las palabras eucarísticas. El pan partido y compartido es su cuerpo entregado; la copa que pasa de unas manos a otras es la nueva alianza en la sangre que va a derramarse (Le 22,19-20) »³⁷. Jesús establece pues un vínculo entre su muerte próxima y sangrienta y este pan y este vino. El pan que hay que partir para que toda la familia lo coma simboliza el cuerpo que se romperá en el suplicio. Pero el cuerpo, en la cultura en la que se expresa Jesús, no es sólo la parte material del hombre, sino la expresión concreta de toda la persona. En cuanto al vino vertido en la copa, simboliza la sangre derramada.

No nos dejemos engañar por la insistencia en el vocabulario de la sangre, que en la mentalidad judía de la época evoca las liturgias sacrificiales del Templo de Jerusalén. Se usa el mismo lenguaje, pero con una transformación completa del sentido. No se trata ya en absoluto de la sucesión de sacrificios rituales en los que se degollaban animales. La referencia a la sangre adquiere aquí un valor simbólico enteramente distinto. Expresa la donación que hace Jesús de su vida sometiéndose a una muerte sangrienta. Se trata de un cambio radical de alianza. El mismo término de sangre sirve como denominador común para subrayar el cambio. Por otra parte, cuerpo y sangre expresan una totalidad, la de la persona de Jesús.

La última cena expresa pues el sentido que Jesús quiere darle a su muerte. Esta será un ofrecimiento de sí mismo. Será una donación por amor, de un amor más fuerte que la muerte, será un don de comunión. Jesús morirá dando gracias a su Padre y compartiendo con los suyos todo lo que es³⁸.

II. DEL ESCÁNDALO A LA FE: LAS INTERPRETACIONES DE LA MUERTE DE JESÚS

³⁷ J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, DDB, París 1991, 205.

³⁸ Cf infra, pp 567-570, sobre la institución de la eucaristía como sacramento de la Iglesia.

Resulta difícil darnos cuenta hoy, cuando la cruz puede verse por todas partes como símbolo del cristianismo, la dificultad que podría suponer para los contemporáneos de los apóstoles admitir que un crucificado fuera su salvador. La cruz era para ellos sinónimo del patíbulo, y les hacía volver espontáneamente la cabeza. De esta dificultad los discípulos eran plenamente conscientes; por ejemplo san Pablo, que la expresa en todas sus cartas «Nosotros anunciamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos» (I Cor 1,23).

¿Cómo superar una dificultad tan grave? Fueron varias las «estrategias», si se puede hablar sí, que se emplearon. En el Nuevo Testamento la cruz es objeto de un doble discurso. Se cuenta en la cuádruple narración de los evangelios Y progresivamente se va conceptualizando también, en sucesivas perspectivas, como símbolo de un mensaje que se profundiza En ambos casos, el objetivo de los discípulos es transformar la cruz, de motivo de objeción y símbolo de abyección en símbolo de exaltación y de gloria⁹. Este itinerario es el itinerario de la fe.

1. Los relatos de la pasión

El esquema de los relatos evangélicos de la pasión se articula en torno a tres momentos capitales: el prendimiento, el proceso y la crucifixión. En un primer tiempo (unción de Betania, última cena, agonía en el huerto), Jesús anuncia lo que va a pasar e indica su sentido. Manifiesta su libertad ante el acontecimiento. Si ha de ser crucificado, es porque ese destino forma parte del cumplimiento de su misión, dado que la maldad humana no cede fácilmente ante el testimonio de la justicia. El segundo tiempo va desde su arresto hasta la condena a muerte. Jesús es ahora conducido por sus adversarios, a los que ha sido «entregado». En esta secuencia los evangelistas ponen de relieve la inocencia de Jesús y el carácter injusto de su condena.

Viene finalmente —tercer tiempo— el relato mismo de la crucifixión, la muerte y el enterramiento. Los evangelistas subrayan entonces la dignidad de Jesús en su manera de morir. Los cuatro relatos tienen un mismo tono, una especie de «recitado» (E. Haulotte), lleno de discreción y sobriedad, rasgo este que supo percibir Pascal. Más allá del «suceso anecdótico» de una condena injusta, se produce un acontecimiento trascendente, cuya figura central sigue siendo el hombre entregado, condenado y crucificado³⁹. El relato evangélico se hace el mismo proclamación¹¹. El relato de una condena al escarnio se convierte en demostración de la justicia de un hombre lleno de amor y que se transforma en un mártir.

No obstante, reina una gran sobriedad en el uso del vocabulario de la cruz, la crucifixión y el crucificado. El uso de estos vocablos es raro fuera de la pasión, y en la pasión misma solo aparecen en el tercer tiempo del relato. La crucifixión se describe con una gran concisión y sin demorarse en detalles. Porque no es la materialidad del hecho lo que importa, sino el alcance de su sentido.

En Mateo y Marcos, Jesús es presentado como el justo por excelencia, perseguido y mártir por su misión. Estos dos evangelistas insisten en el grito de abandono de Jesús en la cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46, Me 15,34), que expresa un desamparo moral absoluto. Este grito ha dado lugar a interpretaciones extremas. Aunque es expresión de una angustia mortal, no es un grito de desesperación ni de rebeldía. Es una oración y un interrogante sobre los caminos de Dios, que brota de la más completa oscuridad. De momento, solo obtiene por respuesta el silencio de Dios. En realidad, la respuesta a la pregunta de Jesús la da el centurión, que, «al verlo expirar, exclamó "Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios"» (Me 15,39). El centurión hace casi una confesión de fe. En este abandono de Jesús por parte de Dios ha sabido ver el abandono de Jesús en manos de Dios y la donación del Padre a su Hijo.

³⁹ Según Paul Ricoeur, «la intención teológica, y más precisamente la proclamación cristológica, está incorporada a la estrategia narrativa».

El evangelio de Lucas insiste en el poder de conversión del acontecimiento sobre los testigos Pedro llora después de su negación Simón de Cirene «carga» con la cruz, como si fuera ya un discípulo Uno de los dos malhechores se convierte. El centurión confiesa que Jesús era justo Muchos hombres y mujeres se vuelven dándose golpes de pecho, arrepintiéndose ya. Las últimas palabras de Jesús son una petición de perdón para sus verdugos y la promesa de salvación inmediata para «el buen ladrón». En lugar del grito de abandono de Jesús, Lucas pone en labios de Jesús palabras de abandono en manos de Dios (Le 23,46) La realidad de la salvación añora en un relato que se sale del marco de una ejecución capital.

El evangelio de Juan, escrito algo más tarde, presenta la muerte de Jesús en la cruz como una manifestación de su gloria. La pasión se introduce por el gesto del lavatorio de los pies y un largo discurso que adquiere el valor de testamento. Jesús se muestra en él totalmente lúcido y lleno de amor. Tras su detención, es objeto de malos tratos que adquieren simbólicamente el valor de una entronización litúrgica. Es presentado al pueblo por Pilato, revestido con un manto imperial de púrpura. Se le da el título de rey (Jn 19,14), que lo acompañará hasta la cruz (Jn 19,9). Una vez crucificado, Jesús sigue preocupándose por los suyos y confía a su madre al discípulo amado. Jesús, «levantado de la tierra» (Jn 12,32), lo atrae todo hacia sí. El costado de Jesús finalmente es traspasado, dejando brotar sangre y agua, signos de vida y de fecundidad. La crucifixión de Jesús es una revelación de la gloria de Dios, que reclama simplemente ser contemplada. El cuerpo de Jesús está realmente en la cruz como en un trono. Revela quién es Dios y hasta dónde puede llegar Dios en busca del hombre. La cruz ha cambiado definitivamente de sentido: no se trata ya de una ejecución ignominiosa, sino de la realización de un amor inaudito.

Una triple «estrategia»

La «estrategia» de los evangelios consistió pues en primer lugar en subrayar la perfecta inocencia de Jesús y el carácter injusto e irregular de su condena. Asimismo, la gran dignidad de su comportamiento durante la pasión y hasta el momento de la muerte en la cruz muestra hasta qué punto Jesús no es un condenado ordinario.

Otro procedimiento consistió en utilizar al máximo las escrituras del Antiguo Testamento para mostrar que los sufrimientos del Mesías —escándalo en verdad demasiado fuerte— habían sido ya anunciados y formaban parte de un misterioso designio de Dios. Mateo, por ejemplo, carga el texto de referencias al Antiguo Testamento. Juan repite como un estribillo: «Para que se cumpliera la Escritura...». Sin embargo, la cruz misma no tiene «justificación» en ningún texto de las Escrituras. Los relatos muestran la huella del itinerario recorrido por la fe de los discípulos, desde el choque de la desesperanza primera hasta la revelación de Dios y su salvación por medio de la cruz.

Todos los evangelistas, en fin, harán seguir al relato de la pasión el de la resurrección, confirmación suprema de la misión de Jesús. Al final al resucitado se le sigue llamando el «crucificado» (Mt 28,5; Me 16,6).

Al leer los relatos de la pasión, ¿no se impone a nosotros el sentimiento de una victoria secreta? En el momento mismo en que cae bajo los golpes de sus adversarios, Jesús impone por su valor y por la verdad de la que da testimonio. *Esa manera de morir no puede morir*. En la impotencia absoluta de Cristo en la cruz, con los dos brazos extendidos y clavados, es la omnipotencia de Dios la que se revela, de ese Dios que actuaba «con mano fuerte y brazo extendido» para salvar a su pueblo en el Antiguo Testamento.

2. El mensaje de la cruz

Ese movimiento que hace acceder cada vez más profundamente al sentido de la cruz, yendo del horror del escándalo a la comprensión de su misterio salvífico, vuelve a encontrarse

en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas en forma de proclamación doctrinal. Lo que se encuentra en los relatos evangélicos de manera implícita se expresa aquí en ideas y pequeños razonamientos. Nos sorprenden, porque no tienen nada de cartesianos. Hablan tanto al corazón como a la razón. La verdad de la que dan testimonio pertenece al orden de las paradojas del amor. Su interés reside en que nos permiten comprender cómo superaron los primeros cristianos la importantísima objeción de la ignominia de la cruz. Una vez más, lo que se nos pide es que veamos hasta qué punto podemos asumir personalmente la perspectiva que adoptan sobre Jesús.

De la «locura» a la «sabiduría» gloriosa

La primera reacción fue una especie de silencio o de discreción. Las expresiones más antiguas dan por supuesta la muerte de Jesús en relación con la cruz, pero evitan mencionar esta.

Pablo en Corintio no tarda en darse cuenta de la resistencia de sus interlocutores al mensaje de la cruz. Lejos entonces de mantener la discreción, centra en ella su predicación. Insiste: la locura de la cruz es la sabiduría de Dios. «Pero para los llamados, judíos o griegos, él [el Mesías crucificado] es el Cristo, poder y sabiduría de Dios. Pues la locura de Dios es más sabia que los hombres; y la debilidad de Dios, más fuerte que los hombres» (I Cor 1,24-25).

Pablo invierte los elementos de la objeción. Son los hombres los que tienen que aprender los rudimentos de esta paradójica sabiduría. Asimismo, la debilidad de Dios que se manifiesta en la cruz es infinitamente más poderosa que la fuerza de los hombres (2Cor 13,4). Yendo más allá, Pablo se deja llevar por el «énfasis» literario y espiritual, concentrando toda su atención en Cristo crucificado. Lejos de ser silenciada por vergonzosa, la cruz es proclamada como un título de gloria: «Nunca nada entre vosotros me precié de saber otra cosa que a Jesucristo, y a Jesucristo crucificado» (I Cor 2,2).

«Yo, por mi parte, sólo quiero presumir de la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6,14)⁴⁰.

La cruz «transformada» por la resurrección

Otra manera de dar sentido a la cruz fue mostrar la vinculación entre esta y la resurrección. Aquel a quien Dios parecía haber olvidado y abandonado en la cruz, ha sido resucitado por el poder de ese mismo Dios, que de ese modo justificaba su persona, su obra y todas sus «pretensiones». Los discursos que proclaman solemnemente lo que le aconteció a Jesús en los Hechos de los Apóstoles oponen la cruz, cuya responsabilidad se atribuye a los hombres pecadores, a la resurrección, que es obra propia del Padre: «Dios ha constituido señor y mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (2,36). Es una manera de decir: «Sí, es verdad, fue crucificado. Pero sois vosotros los responsables. Lejos de manifestar que era maldito a sus ojos, Dios ha intervenido en su favor resucitándolo»⁴¹.

⁴⁰ Las cartas de Pablo recogen cierto número de himnos litúrgicos que celebran en la alabanza la cruz de Jesús. El himno de la Carta a los filipenses (2,6-11) presenta el itinerario de Cristo en forma de una gran parábola —en el sentido matemático del término— cuya parte descendente se une hasta el extremo de la obediencia «hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,8). Sigue luego la curva ascendente, que introduce el anuncio de la glorificación de Jesús en los cielos. El himno de la Carta a los colosenses (1,12-20) afirma asimismo que Dios quiso «reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo, pacificándolas por la sangre de la cruz» (Col 1,20). Este tema de la cruz reconciliadora está aún más desarrollado en la Carta a los efesios (2,15-16). Cristo «ha formado de los dos, judíos y paganos, en su propia persona, una nueva humanidad, haciendo así la paz. El hizo de los dos un solo cuerpo y los ha reconciliado con Dios por medio de la cruz, destruyendo en sí mismo la enemistad». Así los judíos y los paganos, enemigos de toda la vida, encuentran en la cruz la fuente de su posible reconciliación. La cruz, con sus dos brazos, simboliza la reconciliación vertical de los hombres con Dios y la reconciliación horizontal de los hombres entre sí.

⁴¹ M. GOURCUES, *o.c.*, 86.

La cruz, victoria liberadora sobre las fuerzas del mal

Otra interpretación de la cruz, fundada también en la paradoja de los contrarios, consiste en mostrar que la derrota total de Jesús, obra de sus adversarios, es en realidad una victoria completa. El adversario —el maleficio pecador que anida en la humanidad— ha sido radicalmente vencido. La cruz, victoriosa, se convierte entonces en un acontecimiento decisivo para la salvación de los hombres. Porque esta victoria es liberadora y expresa el perdón de Dios.

En la cruz Jesús ha obtenido el perdón de nuestros pecados, «ha destruido el acta que había contra nosotros con sus acusaciones legales, quitándola de en medio y clavándola en la cruz; y destituyó a los principados y a las potestades, y los expuso a la pública irrisión, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2,14-15)⁴².

El «martirio» de Jesús

La grandeza propia de la muerte de Jesús es la del martirio. La primera Carta a Timoteo se expresa así «Delante de Dios, que da vida a todas las cosas, y de Cristo Jesús, que dio testimonio de la verdad ante Poncio Pilato, te pido que guardes el mandamiento sin mancha y sin reproche hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tim 6,13-14)

El «testimonio» de Jesús es en griego *martyre santos* es el testimonio del *martyr*, que significa originariamente «testigo», llegado el caso un testigo que pone su vida al servicio de su testimonio. Jesús es el primer mártir de la historia cristiana. Pero es el testigo «absoluto», el testigo del Padre y de su amor incondicional a los hombres, el testigo que cumplirá su misión al servicio del Reino y amara a los suyos hasta el final.

El espectáculo de la cruz, así como la narración del mismo a quienes no han sido testigos de él, tiene un poder de conversión. El día de Pentecostés, después del gran discurso de Pedro recordando la muerte y la resurrección de Jesús, los oyentes «se conmovieron profundamente y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles "¿Que debemos hacer, hermanos?"» (He 2,37)

¿Sentiremos también nosotros nuestro corazón traspasado? Ante quien acepta morir con tal justicia y santidad, sin espíritu de venganza contra sus verdugos, uno se siente obligado a guardar silencio y adorar. Una cosa así no se justifica desde fuera ni por medio de razonamientos se impone. ¿Quién puede permanecer indiferente? Esta victoria del amor sobre la violencia y el odio es un testimonio a favor de la justicia y la verdad. En términos modernos, tener «el corazón traspasado» podría traducirse por tambalearse, ceder algo dentro de nosotros, dejar que se abra en nosotros una fisura y renunciar a toda defensa, resistencia o blindaje. Es lo que expresaba la vieja palabra «contrición», que hacía referencia al estado de quien estaba quebrantado, machacado.

Jesús murió por nosotros, por nuestros pecados

Pero hay también otra interpretación de la cruz en el Nuevo Testamento, la más difundida y a menudo mal entendida en los tiempos modernos y en los catecismos. Pertenece a

⁴² Este texto, muy oscuro para nosotros, reclama unas palabras de explicación. La tradición militar de los antiguos establecía que el general victorioso, a su vuelta a la capital, fuera homenajeado con un largo desfile militar que incluía el cortejo de los prisioneros tomados al enemigo, generalmente encadenados.

la confesión primitiva de la fe y se encuentra con frecuencia en formas similares: Cristo «murió por nosotros» (Rom 5,8; 2Cor 5,15; Ef 5,2, etc.); «murió por nuestros pecados» (Gal 1,3-4; 1Cor 15,3; Heb 10,12; 1Pe 3,18); lo que a veces se convierte en «por nuestra salvación» (He 5,9; Jn 6,51)⁴³.

Jesús murió pues «por nuestros pecados», o a causa de ellos. No debemos olvidar que en la pasión intervienen siempre tres personajes: el Padre, Jesús y los hombres pecadores. ¿Por qué nuestra salvación pasa por la muerte de Jesús? No porque el Padre, deseoso a toda costa «de sangre», hubiera programado así las cosas. Lo propio del Padre en el misterio pascual no es querer la muerte de Jesús, sino devolverle la vida resucitándolo. La voluntad de acabar con la vida de Jesús procede de los hombres, que aún no se han convertido. Su justicia y su santidad amorosa fueron insoportables para los hombres pecadores. Estas desencadenaron la violencia de estos. Jesús no es en absoluto víctima de una supuesta violencia vengativa de su Padre. El Padre, por el contrario, lo ama y nos ama hasta el punto de dejarlo «a merced nuestra». Jesús es víctima de la violencia pecadora de los hombres, que quieren matar al inocente⁴⁴.

La cruz del cristiano

Pero en el Nuevo Testamento la cruz no es sólo la de Cristo. Dos textos de los evangelios invitan al discípulo a «llevar su cruz» con el maestro: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio la salvará» (Mc 8,34-35).

«El que no carga con su cruz y me sigue no es digno de mí» (Mt 10,38; cf 16,24).

¿Cómo hay que interpretar estas palabras, «difíciles de entender»? Porque esta llamada va dirigida a todos. Llevar la cruz aparece aquí como la manera necesaria de «seguir a Jesús». El hacerlo exige la renuncia a uno mismo, eventualmente incluso a los deberes familiares prioritarios (Mt 10,37), y conduce a la pérdida de la propia vida. En estos textos, el tema de la cruz no hace referencia ya al suplicio, sino al sentido que Jesús da a su vida y a su muerte. La cruz se ha hecho inseparable de Jesús: no se puede estar con Jesús si no se está crucificado con él.

Pablo es el discípulo que mejor fórmula esta mística de la cruz de Jesús: «Estoy crucificado con Cristo; y ya no vivo yo, es Cristo el que vive en mí» (Gal 2,19-20).

Habla también de los que son «perseguidos por la cruz de Cristo» (Gal 6,12) y proclama que «lleva en su cuerpo las señales (*stigmata*) de Jesús» (Gal 6,17).

Se podría decir, en términos más modernos, que seguir a Cristo es una invitación exigente a renunciar a las imágenes ilusorias de nosotros mismos, que son fruto de nuestra imaginación. Todos más o menos buscamos ocultarnos nuestra propia verdad. Nuestra cultura desarrolla una red de imágenes con las que queremos identificarnos. La exaltación del yo se traduce en el menosprecio, a veces hasta el aplastamiento, de los otros. Vivir como Jesús es renunciar a toda falsa ilusión sobre uno mismo y darse a los demás.

⁴³ Las tres expresiones se aclaran entre sí. Cada una de ellas es una manera de dar sentido a la opacidad incomprensible de la cruz. El «por» quiere decir ante todo y sobre todo «en favor nuestro», pero significa también «por razón de nuestros pecados», y a veces connota también la idea de «en nuestro lugar». Jesús muere «por nuestros pecados» porque muere en primer lugar «a causa de nuestros pecados». Transformo el «a causa de» en un «por». Porque murió por nosotros, en favor nuestro, por nuestro bien, para salvarnos, por amor a nosotros. Toda su trayectoria, tanto su vida como su muerte, tiene este único objetivo. El evangelio de Juan dice que «Jesús, que había amado a los suyos que estaban en el mundo, los ama hasta el extremo» (Jn 13,1).

⁴⁴ Hay, en fin, otro sentido según el cual se puede decir que muere «en nuestro lugar». Por desgracia, esto se ha interpretado con demasiada frecuencia en el sentido de que «pago por nosotros», como si él hubiera cargado con el castigo que normalmente nos estaba reservado. Hay que tener en cuenta que «en nuestro lugar» supone «en nuestro nombre» (cf Heb 9,24). Es en solidaridad con todos nosotros como Jesús lleva a cabo el perfecto retorno de la humanidad a Dios. Ese retorno se expresa en la preferencia absoluta dada a Dios y a los hermanos. En ese sentido Jesús «nos sustituye», no para evitar que hagamos el camino, sino para abrirnoslo y hacérselo transitable.

3. El símbolo cristiano de la cruz y el crucifijo

En virtud de su forma geométrica, la cruz ha sido en la historia de las religiones, antes y después del cristianismo, un signo ampliamente difundido, a la vez como ornamento y símbolo. No es pues exclusivamente cristiana.

Como Platón ya reconociera, la cruz tiene una dimensión cósmica. También Justino, en el siglo II, percibe una misteriosa relación entre la cruz redentora y la cruz cósmica. Ambas tienen el mismo alcance universal. La misma teología volvemos a encontrarla en Ireneo de Lyon. El autor del mundo, dice, «sostiene en el plano invisible todas las cosas creadas y se ha visto hundido (en forma de cruz) en la creación entera»⁴⁵.

Si la cruz es tan central en el mensaje cristiano, no debe sorprendernos que se haya convertido en el «símbolo del Señor» por excelencia (Clemente de Alejandría) y haya sido objeto de culto. La generalización del crucifijo fue sin embargo una larga historia. En un primer momento, los cristianos no se atrevían a representar a Cristo en la cruz. La ignominia era demasiado grande. Luego empezaron a representar la cruz sola. Antes del período constantiniano (siglo IV), que trajo consigo la supresión de esta forma de ejecución, sólo encontramos muy raras representaciones de la cruz, la mayoría de las veces en forma simbólica, recubierta de flores o piedras preciosas. En las catacumbas, la cruz aparece en forma de ancla de barco o de T mayúscula griega. La victoria de Constantino, ligada a la visión de la «insignia de la cruz», trae consigo la difusión en escudos y monedas del monograma de Cristo, formado con las dos primeras letras de este nombre en griego, la X (khi) y la P (ro), la primera de las cuales simbolizaba la cruz. El monograma se convierte así en un signo de victoria.

En el siglo IV el hallazgo de la verdadera cruz, tradicionalmente atribuido a santa Elena, contribuyó al desarrollo del culto a la cruz en la Iglesia. Se osó entonces mostrar a Cristo en la cruz, pero a un Cristo a la vez crucificado y resucitado, con los ojos abiertos, portando una corona real, los brazos bien en horizontal, vestido con la túnica roja de un gran dignatario: reinaba sobre el madero. Se trataba de la superimpresión de dos imágenes: la de la cruz y la de la resurrección⁴⁶.

La liturgia del Viernes Santo incluirá una «adoración» de la cruz, es decir, un acto de veneración solemne del madero «en el que estuvo colgada la salvación del mundo». En la Edad media, a partir del siglo XI, la devoción a la pasión recibe un gran impulso. La meditación de las siete palabras de Jesús en la cruz, de las caídas y de las estaciones de Jesús dará lugar a la práctica del vía crucis, articulado en catorce estaciones, cuya forma definitiva aparecerá en España en el siglo XVII. El signo de la cruz ha seguido siendo hasta nuestros días el signo que hace diariamente sobre sí el cristiano al invocar a la Trinidad⁴⁷.

⁴⁵ IRENEO, *Contra las herejías*, Y 18, 3.

⁴⁶ El mosaico absidal de la iglesia de Santa Pudenciana en Roma (ca.380) está dominado por una representación monumental y triunfal de la cruz. Está adornada con piedras preciosas y rodeada por los cuatro animales del Apocalipsis, lo que le da un valor a la vez histórico, cósmico y escatológico. Cristo no está colgado en ella, sino sentado en un trono al pie. Uno de los cuarterones de la puerta de madera tallada de Santa Sabina en Roma, hacia el 430, re presenta a los tres crucificados del Gólgota, cuyos brazos parecen imitar el gesto de los orantes. El mosaico absidal de la iglesia de San Apolinar en Ravena (549) presenta una composición teológica muy elaborada, centrada en una gran cruz con piedras preciosas. En la intersección de los dos brazos se encuentra el rostro de Cristo. Debajo de la cruz aparece la palabra griega IXTHUS («pez»), que reproduce las letras iniciales de los títulos de Cristo: I, Jesús; X, Cristo; Th, Dios; U, Hijo, por tanto «Hijo de Dios»; S, Salvador; es decir: Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador.

⁴⁷ La crisis «iconoclasta», es decir, el rechazo de todas las imágenes («iconos») de Dios, de Cristo y de los santos que tiene lugar en Oriente en el siglo VIII, no afecta a la cruz, por lo que esta se convertirá en el único representable. El mosaico absidal de San Clemente, en Roma, del

Hasta más tarde, a partir de los siglos IX-X, no se tuvo la osadía de representar a Cristo muerto, con los ojos cerrados y con expresión de sufrimiento. Hacia los siglos XIV-XV se buscara deliberadamente el realismo en la expresión del dolor. Los tiempos modernos irán aún más lejos en este sentido. Esta evolución va ligada a la sensibilidad religiosa en las diferentes épocas. Si en un principio se quena ante todo superar la ignominia, con el dramático transcurso de los siglos en la Edad media y los tiempos modernos se recurrió más a la representación del sufrimiento, único capaz de consolar el sufrimiento de los hombres.

De su abyección original, la cruz pasó pues a ser gloriosa y triunfal. De repugnante, paso a ser bella. La cruz, representación de la fe, se ha convertido sin duda en el motivo artístico más importante de nuestra cultura.

CAPÍTULO 13

El sacrificio de la cruz

La muerte en cruz de Jesús —vista desde la perspectiva de la resurrección, por supuesto— se ha convertido en la clave de bóveda de la enseñanza de la Iglesia desde el Nuevo Testamento hasta nuestros días. La cruz de Cristo se ha convertido en el emblema universalmente conocido del cristianismo. Ella recapitula de alguna manera todo el anuncio cristiano. ¿No es acaso el cristiano el que hace todos los días «el signo de la cruz»? Es por la cruz como se realiza la salvación definitiva de la humanidad, en el restablecimiento de su plena comunión con Dios, más allá del abismo que el pecado había abierto. Nada más clásico que esta afirmación, por no decir más trivial. Pero la cuestión sigue planteándose siglo tras siglo hasta nuestros días: ¿cómo puede salvarnos la cruz de Cristo?

Hemos visto cómo los autores del Nuevo Testamento, desde puntos de vista distintos pero convergentes, interpretaron el escándalo de la muerte de Cristo. Esta reflexión se ha prolongado a lo largo de los siglos y sigue viva en nuestros días. Por eso es menester apelar aquí a la historia, siempre importante en teología, porque la fe cristiana se transmite de generación en generación de manera viva.

La interpretación del valor salvífico de la cruz ha pasado por diferentes avatares a lo largo de los siglos. Estuvo orientada, si se puede decir así, *de arriba abajo* en la Iglesia antigua, para luego reorientarse *de abajo arriba* en el segundo milenio. ¿Qué significa esto?

La Iglesia antigua veía ante todo en el acontecimiento de la cruz una iniciativa gratuita de Dios, que venía en busca del hombre pecador para liberarlo. Dios, por medio de su Hijo Jesús, viene a donde viven los hombres para hacer frente al pecado y la muerte y librar un combate con ellos. A través de una derrota aparentemente total, obtiene la victoria paradójica y decisiva que nos salva. Es decir, que la cruz tiene en primer lugar un valor de revelación del amor de Dios: «Verán al que traspasaron» (Jn 19,37). La cruz, vista desde la fe, se convierte en una manifestación (epifanía) de Dios. Es la luz que brota en las tinieblas. Ella realiza también nuestra «redención». Porque nos libra y libera del pecado y hace de nosotros hombres justos (es decir, nos «justifica»¹) a los ojos de Dios. A menudo se subraya el paralelismo simbólico entre el árbol del primer jardín y el árbol de la cruz. Allí donde al principio fue vencido el hombre, obtiene ahora su victoria. Pero también, en la cruz que nos reconcilia con Dios, este nos adopta como hijos suyos y nos «diviniza» comunicándonos su propia vida.

En los tiempos modernos el movimiento se invierte y se orienta *de abajo arriba*. La principal preocupación no es ya saber lo que Dios hace por el hombre, sino lo que el hombre ha

siglo XII, recapitula toda esta tradición iconográfica en una composición grandiosa, en la que la cruz que porta al crucificado es un inmenso árbol de la vida en cuyas ramas están representadas escenas de la vida de los hombres y de la Iglesia.

de hacer por su parte para volver a la amistad con Dios. Como ningún hombre estaba en condiciones de aportar lo que Dios exigía, Jesús vino para ofrecer la prestación necesaria, con el fin de restablecer la justicia que había sido gravemente violada por los hombres. El giro se produce en la Edad media, pero es sobre todo en los tiempos modernos cuando se insiste, de manera cada vez más peligrosa, en una especie de «pacto sacrificial». Dios no podía perdonar a la humanidad hasta que no se le hiciera justicia por la muerte sangrienta de su Hijo. Por una especie de aritmética escandalosa, Dios habría establecido un requisito previo al perdón de la humanidad. El más inocente, su Hijo amado, debía pagar por los pecadores, «en su lugar». Esta interpretación remite a la idea ya evocada de un Dios vengativo, que para dejar a salvo su justicia cae en la mayor injusticia.

Se entiende que la desafortunada divulgación de tal doctrina en ciertos catecismos y en la predicación hasta hace poco diera lugar a una reacción hostil y se convirtiera en piedra de tropiezo para la fe de muchos cristianos. El malestar a este respecto aún no ha sido superado, a pesar de numerosos estudios recientes. Fue el blanco principal de la crítica lanzada por el filósofo Rene Girard en una serie de libros que llegaron a un público muy amplio y que ponían el dedo en la llaga de muchas conciencias⁴⁸. Tendremos que explicar lo mejor posible este punto, que nos conducirá en fin a la cuestión del sentido de la muerte de Jesús.

I. EL SACRIFICIO DE LA CRUZ A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS

1. La sangre del sacrificio en el Nuevo Testamento

En la exposición de las interpretaciones de la cruz en el capítulo anterior hemos hecho referencia al tema del sacrificio, pero sin detenernos en él. Será sin embargo uno de los más importantes por el éxito que tendrá con el paso del tiempo. Hay pues que volver a él.

La pasión de Jesús ha conducido a la «sangre» de la cruz. En la tradición judía, la sangre, símbolo de la vida, que pertenece sólo a Dios, es expresión del sacrificio de la vida. No sorprenden por tanto que los autores del Nuevo Testamento retomaran el vocabulario del sacrificio, tan presente en el Antiguo habida cuenta de todas las liturgias sacrificiales con animales que se celebraban en el Templo de Jerusalén. En algunos textos la sangre se convierte incluso en sustituto de la cruz. ¿Cómo hay que entender esto?

Puede parecer algo chocante. En los evangelios Jesús habla muy poco de sacrificio. Se muestra incluso muy severo al respecto. «El amor a Dios y al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,33). Para él lo esencial está en la manera de vivir para Dios y para el prójimo. Hemos visto ya como su existencia fue una «existencia para», es decir, como toda la vida de Jesús fue entrega por amor al Padre y a sus hermanos. Su pasión y su muerte son el momento supremo de esta donación. Al hablar y vivir así, Jesús nos está diciendo lo que a partir de ahora será el sacrificio cristiano⁴⁹.

⁴⁸ Cf R GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1998³), *Des choses cachees depms lajondation du monde*, Grasset, París 1978

⁴⁹ Por eso, cuando encontramos el término «sacrificio» en los autores del Nuevo Testamento debemos tener presente que es de esta manera de vivir de lo que hablan La sangre, símbolo de la vida, se ha convertido en símbolo de la existencia Dar la sangre es dar la propia vida Es lo que desarrolla el largo discurso de la Carta a los hebreos, subrayando la gran diferencia existente entre la sangre de los machos cabríos y los toros, incesantemente ofrecida en el Templo de Jerusalén, y la sangre de la vida de Cristo, derramada una vez para siempre (Heb 9,11-12) La pasión de Cristo no es evidentemente un sacrificio ritual, es un sacrificio personal existencial Cristo se ofrece personalmente a Dios poniéndose en manos de los hombres, entregándose a ellos Se nos dice que el sacerdote y la

Sobre todo, no hay que oponer la actitud de Jesús hacia nosotros y la que tiene hacia su Padre. Son dos caras de la misma moneda. Su sacrificio está indisolublemente vuelto hacia Dios y hacia sus hermanos. No tengamos miedo de la paradoja. Se ve sobre todo en el sacrificio de Cristo: un sacrificio vuelto hacia Dios, en un movimiento ascendente de intercesión. Su sacrificio, por el contrario, está en primer lugar vuelto hacia nosotros. Se inscribe en un movimiento de descenso, de rebajamiento, de anonadamiento, por el que Cristo «se despoja de sí mismo», como dice el himno de la Carta a los filipenses, con el fin de acercarse a nosotros. Es, paradójicamente, un sacrificio ofrecido por Dios a los hombres que han querido acabar con su vida. Pero al mismo tiempo se convierte en un sacrificio que asciende hacia Dios como adoración y alabanza.

El sacrificio de los cristianos se conforma evidentemente con el de Cristo. Es una manera de vivir dando la preferencia a Dios y a los otros en la vivencia cotidiana del amor y, llegado el caso, en la prueba de la muerte. Es un sacrificio espiritual, puesto que su contenido es nuestra misma existencia. Pablo emplea este mismo lenguaje sacrificial para invitar a los cristianos a vivir como Cristo: «Hermanos, os ruego (...), que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, consagrado y agradable a Dios; este es el culto que debéis ofrecer» (Rom 12,1).

Y también: «Vivid en el amor, siguiendo el ejemplo de Cristo, que nos amó y se entregó por nosotros a Dios como ofrenda y sacrificio de olor agradable» (Ef 5,2).

2. El sacrificio de la cruz

El término «sacrificio» fue liberado por el Nuevo Testamento de sus connotaciones negativas. Estas, sin embargo, siguen estando presentes en nuestra cultura. Entonces, se dirá, ¿por qué seguir empleando esa palabra, si, para entenderla bien, hay que transformar tan profundamente su sentido? ¿No sería más sencillo darle vacaciones y utilizar otros términos?

La verdad es que la cosa no es tan simple ni resulta posible prácticamente dar normas en materia de lenguaje. Dos razones se oponen a la exclusión de este término. En primer lugar, aparece con frecuencia en el Nuevo Testamento y se difunde por toda la literatura teológica y catequética. Por otro lado, el término está ahí, en nuestra conciencia, como una especie de absceso del que no dejan de supurar objeciones a la fe. No se lo puede suprimir por decreto. No hay más remedio que convertirlo de acuerdo con las enseñanzas del Nuevo Testamento.

El estribillo que se repite sin cesar durante los cuatro primeros siglos, siguiendo las huellas de los profetas de Israel, es que Dios no tiene necesidad de nada, ni de sacrificios ni de holocaustos procedentes de los hombres. Lo que Dios espera de nosotros es una respuesta amorosa a sus ofrecimientos, un corazón que glorifique a su creador y un corazón roto en quien ha pecado y se arrepiente. Ireneo llega a decir que, si Jesús ha instituido la eucaristía, no es por Dios, que no tiene de ella ninguna necesidad, sino por nosotros, «para que no fuéramos estériles ni ingratos». Porque «el que ofrece es glorificado por el hecho de ofrecer, si su ofrenda es aceptada»⁵⁰. *De Agustín a Yves de Montcheuil*.

San Agustín (354-430) fue el gran teólogo del sacrificio en la Iglesia antigua. Nos da de él una definición paradójica, en la que ni siquiera se menciona el elemento del sufrimiento. *El verdadero sacrificio es todo lo que hacemos de bueno por Dios y nuestro prójimo durante toda*

victima son el mismo, es decir, que no hay ya exterioridad entre uno y otro, sino que se trata simplemente de la donación de la propia vida, entregada en primer lugar en el servicio diario y después en la prueba de la muerte. La conversión de sentido, ya apuntada en la enseñanza de los profetas, es radical con respecto a los sacrificios del Templo. El sacrificio ha cambiado de naturaleza.

⁵⁰ IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 17, 5; 18, 1.

*nuestra vida, con el fin de vivir en una comunión que nos hace felices. El verdadero sacrificio es lo que nos hace felices*⁵¹.

El sufrimiento, que pertenece también al sacrificio, viene sólo en segundo lugar. En virtud del pecado tenemos ataduras desordenadas con el mundo creado, nos hemos hecho mentirosos y violentos, no somos ya dueños de nuestros deseos y tenemos que luchar para ofrecernos debidamente a Dios.

En esta perspectiva, es todo el contenido de nuestra vida el que constituye el gran sacrificio que ofrecemos a Dios y a los otros hasta nuestra muerte. Toda la humanidad puede verse como realizando, lenta y dificultosamente, a lo largo de la historia, un único gran sacrificio de amor por el que se entrega a Dios, gracias al don que Cristo le hace al aceptar la cruz⁵².

La evolución de la concepción sacrificial en los tiempos modernos

A lo largo de los siglos, hay que reconocerlo, se ha producido en la Iglesia un retroceso en lo que toca a la comprensión del sacrificio. En lugar de presentarlo de acuerdo con la novedad propiamente cristiana, el pensamiento teológico y pastoral se ha dejado invadir por la idea común de sacrificio presente en la historia de las religiones. La atención se ha fijado así de manera unilateral en la inmolación cruenta, transmitiendo la noción de expiación una imagen vengativa de Dios. Esta evolución de la concepción sacrificial llevara pues a entender erróneamente a la persona del crucificado, no ya como expresión del amor desconcertante de Dios, sino como alguien castigado por la justicia divina.

Ahora bien, a la pregunta inevitable « ¿Por qué la salvación del mundo pasa por la muerte cruenta de Jesús? », hay que responder sin vacilar. «Porque el pecado y la violencia de los hombres rechazaron a Jesús, el justo y el santo». Lo que hay de muerte se debe a los hombres, mientras que lo que hay de vida se debe a Dios (cf He 2,23-24) El designio amoroso de Dios ha sabido convertir el exceso de mal en exceso de bien.

La imagen del Dios vengativo

Nuestra salvación no es una transacción que se haya producido entre el Hijo y el Padre. Como si el Padre hubiera obligado al Hijo a morir para, de algún modo, vengarse en el del pecado de la humanidad. Y el Hijo, por su parte, hubiera aceptado esta condena a muerte como un castigo para expiar nuestros pecados Algunos han llegado a decir que era necesario «compensar» el peso del pecado con un peso equivalente de suplicio. Por desgracia, grandes nombres, como Bossuet o Bourdaloue en el siglo XVII, y otros muchos después, han insistido en esta idea He aquí lo que dice Bossuet en un sermón de Viernes Santo.

⁵¹ Cf AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, X, 6

⁵² El padre Yves de Montcheuil (1900-1944), teólogo fusilado por el ejército alemán por haber querido asumir como sacerdote su solidaridad de cristiano con los guerrilleros del Vercors, mártir también a su modo, era fiel al pensamiento de Agustín Decía que el sacrificio de Cristo era el gran sacramento del sacrificio de toda la humanidad Un sacramento es un signo sensible y modesto que evoca, bajo la forma de símbolo y con ayuda de gestos y palabras, una realidad espiritual no representable de otro modo Pero el sacramento, por el don de Cristo, realiza lo que significa Efectúa lo que simboliza Cristo en la cruz es el sacrificio de la cabeza por el conjunto del cuerpo Gracias a él, podemos ahora nosotros ofrecernos al Padre Esto lo recibimos y aprendemos a vivirlo, siempre según la visión de san Agustín, dejándonos llevar por el movimiento del sacrificio sacramental de la eucaristía llevar una vida de sacrificio y una vida eucarística son una misma cosa.

«Pensad pues, cristianos, que todo lo que habéis oído no es más que una débil preparación el gran golpe del sacrificio de Jesucristo, que abate a esta víctima publica a los pies de la justicia divina, debía ser propiciado en la cruz y venir de un poder mayor que el de las criaturas.

Solo a Dios toca el vengar las injurias, y mientras su mano no interviene, los pecados solo son castigados débilmente Solo a él toca el hacer justicia a los pecadores como es debido, solo él tiene el brazo bastante poderoso para tratarlos como merecen. "A mí, a mí —dice— la venganza; yo sabré darles su merecido". Por eso era necesario, hermanos míos, que él mismo cayera sobre su Hijo con todas sus fuerzas; y como había cargado sobre él nuestros pecados, debía hacer recaer también sobre él su justa venganza. Y así lo hizo, cristianos, no lo dudemos»⁵³.

A pesar de todo el respeto que puedan inspirarnos Bossuet, Bourdaloue y otros muchos predicadores que los sucedieron hasta finales del siglo XIX, y teniendo en cuenta lo propio de la exageración retórica, hay que decir que estaban totalmente equivocados. Lo que Dios no quiso imponer a Abrahán, el sacrificio de su hijo Isaac, aquello precisamente de lo que quiso librarlo, ¿habría de imponérselo a sí mismo? Dios Padre no quiere vengarse en su Hijo. *No quiere* su muerte. Por amor a nosotros, nos lo da, nos lo «entrega». Y en lugar de responder a este amor con amor, nuestros pecados lo conducen a la muerte. Esta interpretación errónea es lamentable, porque transfiere la voluntad de muerte y de violencia de los hombres pecadores al mismo Dios. Los hombres se convertirían así en el brazo secular de Dios y provocarían un pecado para restablecer la justicia. Eso no tiene sentido. Una vez más se observa aquí la tentación del hombre de cargar a Dios mismo su propia violencia. Porque ese Dios vengador, sanguinario e injusto, puesto que castiga a un inocente en lugar de a los culpables, no es digno de que se crea en él: es un Moloc.

Si esa interpretación fuera justa, eso significaría que el crucifijo que preside nuestras iglesias y cuelga en nuestras casas, y que encontramos en tantos cruces de caminos, no nos estaría recordando más que una ejecución, nos estaría mostrando a un reo justamente ejecutado. Nuestro sentido cristiano más profundo, así como la liturgia del Viernes Santo, nos dicen, por el contrario, que ese Jesús está en la cruz porque amó hasta el final, porque es el justo injustamente condenado. Es entonces cuando el horror de la muerte sangrienta se transforma en belleza.

Una idea falsa: expiar primero, ser perdonado después

La idea falsa que se ha difundido en cierta teología de los tiempos modernos, y en parte en la predicación, es que la humanidad debía expiar *primero* para que Dios accediera a mirarnos *después* con benevolencia. Como si Dios, al modo de un maestro de escuela que quisiera castigar una zapatiesta, dijera: «Cumplid primero con vuestro castigo, y luego hablaremos». Ahora bien, Agustín había dicho todo lo contrario: « ¿Hay que pensar que el Padre estaba irritado con nosotros, pero que, viendo a su Hijo morir por nosotros, dejó que se apaciguara su cólera contra nosotros? (...). Pero entonces, ¿qué pensar de lo que dice san Pablo? ¿Qué responder a eso? Si Dios está por nosotros, ¿cómo no había de dámoslo todo? Si no hubiera estado ya apaciguado, ¿habría entregado el Padre al Hijo por nosotros? (...). No, el Padre es el primero en amarnos; y es él mismo, y por nuestra causa, el que no duda en entregar a su propio hijo, por nosotros, a la muerte»⁵⁴.

⁵³ J. B. BOSSUET, *Carême des Minimes, pour le xendredi saint, 26 mars 1660*, en *Oeuvres oratoires III*, DDB, París 1916, 385.

⁵⁴ AGUSTÍN, *La Trinidad*, XIII, 11, 15.

La muerte de Jesús no es una condición previa para el amor de Dios hacia nosotros. Es su consecuencia y su plena manifestación. Dios no castiga primero para reconciliarnos después. Nos reconcilia primero para que podamos convertirnos con la gracia que constituye su amor. Dicho de otro modo, no es el pecador el que hace justicia a Dios. Es Dios quien hace justicia al pecador por su gracia, es decir, gratuitamente. Es la más pura doctrina de san Pablo.

¿Se hubiera podido evitar que la salvación de los hombres pasara por ese sufrimiento? Es una cuestión que siempre se planteará. Se puede responder afirmativamente, puesto que Dios lo puede todo; pero sería una respuesta muy teórica y abstracta. Porque, si se piensa bien, la reconciliación entre Dios y los hombres no podía ser sino bilateral. Dios, sin duda, tiene toda la iniciativa. Pero nada ocurre sin que los hombres respondan con su libertad. «Dios —decía también san Agustín—, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti». Dios no podía salvarnos con un golpe de barita mágica. Era necesario que su amor nos ganara, nos penetrara, nos convirtiera.

El sentido del sufrimiento

Al decir esto, no quiero quitar importancia al peso del sufrimiento de Jesús. Lo que rechazo es únicamente la sacralización del sufrimiento en cuanto tal y el que se haga de él un bien en sí, como si lo importante fuera la cantidad del sufrimiento. Nadie sabe si Jesús ha sido el hombre que más ha sufrido de todos los tiempos, físicamente hablando. El problema no está ahí. El padre Congar decía un día: «No es el sufrimiento de Jesús el que nos salva, sino el amor con que vivió este sufrimiento, que es algo muy distinto»

Sobre el difícil problema del sufrimiento, que seguirá siendo siempre para *nosotros* un misterio que sólo se aclara en el sufrimiento de Jesús, hay que mantener al mismo tiempo cuatro ideas:

—En primer lugar, el sufrimiento es un mal y seguirá siendo un mal. Tomado en sí mismo, no tiene ningún valor positivo. Es un escándalo opaco. Tiene en la mayoría de los casos efectos perversos. Por eso debemos combatirlo siempre y en todo lugar, en nombre de la regla de oro del evangelio, el mandamiento del amor.

—En segundo lugar, el sufrimiento es un problema planteado a nuestra libertad. Ante el sufrimiento de alguna manera somos «instados» a reaccionar. Hay cien maneras distintas de vivir un mismo sufrimiento. De nosotros depende dejar que ejerza su maleficio o darle sentido, convertirlo en cierto modo, haciendo de él el «combustible» de nuestro amor y nuestra auto donación⁵⁵.

—Pero para llegar a esta actitud necesitamos fuerza. Por su pasión y su cruz, precisamente Jesús ha cambiado y convertido el sentido del sufrimiento. No ha hecho de él ni una teoría ni una justificación. Lo ha afrontado y le ha dado sentido por el modo en que ha salido a su encuentro, lo ha asumido y, finalmente, lo ha vencido. En el lenguaje cristiano, por una curiosa «metonimia» —es decir, un desplazamiento del sentido de las palabras, como cuando alguien dice que se ha bebido un vaso de agua, queriendo decir evidentemente que se ha bebido el contenido del vaso—, por una curiosa «metonimia» pues, que conviene tener presente, el

⁵⁵ Etty Hillesum era una judía holandesa cada vez más abierta al evangelio. En el campo de concentración nazi de Westerbork continuo escribiendo su diario, hasta ser deportada a Auschwitz, donde murió en la cámara de gas. Fue testigo de la miseria creciente que se abatía sobre los internados, de sus sufrimientos físicos y de sus angustias morales. Se mostraba servicial con todos y trataba de hacer de «protectora». Aun en los peores momentos, conservo su alegría de vivir y su asombro ante la creación. He aquí lo que escribía: «Y me quedaba allí, y ofrecía mi presencia, ¿qué otra cosa podía hacer? A veces me sentaba al lado de alguien, le echaba el brazo por el hombro, no hablaba mucho miraba los rostros. Nada me resultaba extraño, ninguna manifestación del sufrimiento humano. Me atrevo a mirar a todo sufrimiento a los ojos, el sufrimiento no me da miedo. Y al final del día tenía siempre el mismo sentimiento el de amar a mis semejantes. No sentía ninguna amargura ante los sufrimientos a que se los sometía solo amor por ellos, por su modo de soportarlos por poco preparados que estuvieran para soportar lo que quiera que fuese».

sufrimiento puede designar el amor manifestado por Cristo en el sufrimiento, y el amor de todos los que quieren unirse a Cristo sufriente

—El cristiano, en fin, es invitado a sufrir con Cristo Esta llamada de Cristo a seguirlo cargando cada uno con su cruz no apunta tanto al sufrimiento cuanto al «seguimiento de Jesús», al hecho de «estar con el» Es lo que decía san Pablo «Ahora me alegro de sufrir por vosotros, y por mi parte completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

II CONCLUSIÓN LA «SEDUCCIÓN» DE LA CRUZ

¿Cómo nos salva la cruz?

A esta pregunta podemos responder pues «Conviniéndonos». En la cruz Cristo nos salva dándonos testimonio de un amor que es el único que puede convertirnos Porque nuestra redención no es algo que tenga lugar entre Jesús y su Padre. Tiene lugar entre Jesús y su Padre por un lado, y nosotros por otro. El Padre envía a su Hijo para salvarnos Este viene a compartir nuestra vida, a anunciarnos el reino de Dios, es decir, la misericordia de Dios con todos los pecadores. Se sienta a la mesa con los pecadores. Se invita a casa de Zaqueo Se deja tocar en casa de Simón por la pecadora publica Cura a los enfermos ¿Qué es lo que busca? Simplemente convertirnos «Arrepentíos y creed el evangelio» (Me 1,15) Porque Jesús no quiere salvarnos sin nosotros. Viene en cierto modo a «implorar» nuestra conversión a la fe y al evangelio. Pero esta conversión pasa por el uso de nuestra libertad Ante esta propuesta, siempre somos libres de decir «sí» o «no».

Pero, ¿qué es lo que vemos? Después de un momento de entusiasmo, los que habían escuchado la predicación de Jesús se alejan. Surge el conflicto con las autoridades religiosas del pueblo, puesto que su mensaje de amor y de perdón, de justicia y de verdad, no convence, va a echar sobre el todo el peso de su existencia y de su vida Jesús será mártir de su misión de conversión. Tenía que llegar hasta ahí para cambiar nuestro corazón y hacernos tomar conciencia de nuestro pecado Desde lo alto de la cruz nos invoca, nos suplica incluso que nos convirtamos al amor.⁵⁶

La «conversión» de Dios a nosotros hasta la muerte nos invita a convertirnos a él y nos da la posibilidad de responder a este amor con nuestro amor. El ejemplo que nos da es más que un ejemplo; es un don, una gracia. Se puede retomar aquí la imagen de la adopción. Una pareja que adopta a un niño le está ofreciendo un nuevo don de la vida, porque ha «encontrado gracia» a sus ojos. De este modo le muestran su amor. Le ofrecen así la posibilidad de responder a su vez al amor de sus nuevos padres interiorizando este mismo amor. Pero todo depende también de su aceptación o su rechazo: el injerto familiar puede agarrar o no. ¿No ocurre lo mismo con el gesto de Cristo, que no es el ofrecimiento sólo de una reconciliación, sino también de una adopción divina?

La falta y el pecado

En nuestra época se niega la noción misma de pecado. Para algunos jóvenes es incluso un absurdo o un maleficio del que es responsable la civilización judeocristiana. Esta actitud no es sorprendente, puesto que el sentido del pecado y el sentido de Dios van unidos. Reflexionemos un instante.

⁵⁶ Cf supra, pp. 228s.

Un hombre escucha la voz de su conciencia. Comprende que algunos de los actos y de las actitudes de su vida son reproches vivos que él se hace a sí mismo. Tiene vergüenza de haber cometido ciertas acciones y las oculta: mentiras, manejos y traiciones en la lucha por la vida, infidelidades, ambición, violencia, etc. Son faltas que empañan la imagen que tiene de sí mismo. Pero ese sentido moral puede irse atrofiando con el tiempo, por el mismo hecho de acostumbrarse a vivir así. Se puede esperar que un día u otro sufra un choque revelador que le haga cambiar su manera de vivir.

Tener sentido de la culpa es necesario para todo hombre digno de tal nombre. Pero el sentido de la culpa no es todavía el sentido del pecado. Cuando uno considera sus faltas, lo hace en primer lugar con relación a uno mismo, y eventualmente también con relación a los demás. El sentido del pecado aparece cuando uno comprende que su falta afecta igualmente a Dios y que esta perjudica más a los otros que a uno mismo. Es entonces cuando se ve el pecado como transgresión del doble mandamiento del amor: amar a Dios de todo corazón y a los demás como a uno mismo.

Nótese que la fe cristiana no empieza acusando al hombre de su pecado. El pecado sólo está presente en el credo en la forma del «perdón de los pecados». Es el perdón el que revela el pecado a través de la imagen de Cristo en la cruz. Cuando uno se convierte descubre la gravedad de sus pecados personales y se aparta de ellos. Por eso los santos se consideraron siempre los mayores pecadores de la humanidad.

La belleza del amor es capaz de convertir

Ya evocamos a propósito del mal la belleza del amor. Es menester volver sobre ello, porque es el medio escogido por Jesús para invitarnos a la conversión. Lo que nos conmueve en la muerte de Jesús es esa belleza del amor que va hasta la muerte. De la vinculación entre el amor y la muerte, como de dos electrodos entre los que se crea una corriente eléctrica, brota la luz de la belleza o de la gloria de Dios. ¿Acaso no es esto lo que la representación de la cruz ha tratado de hacer ver a lo largo de los años?

Por eso me atrevo a hablar de *seducción*. Sin duda el término «seducción» es ambiguo, porque existe también la mala seducción, la de la «mujer seducida» por ejemplo. El mismo Jesús fue acusado de ser un seductor y un farsante. Pero tomemos este término en su sentido positivo, en el que lo usa Jeremías cuando le dice a Dios: «Me has seducido, Señor, y me he dejado seducir» (Jer 20,7). Somos seducidos por toda belleza auténtica, y en la cumbre de toda belleza está el amor, que encierra en sí mismo su propia justificación. Sí, Dios ha venido a seducirnos; Jesús nos seduce. Pascal lo decía también en su propio lenguaje: « ¡Oh, con qué gran pompa vino, y con qué prodigiosa magnificencia a los ojos del corazón, que ven la sabiduría! (...). Vino con el resplandor de su orden»⁵⁷, el orden del amor.

La seducción ante el amor pertenece al orden de la experiencia. Las explicaciones no le añaden nada. Se puede sin duda comentar y analizar la Quinta Sinfonía de Beethoven o la *Gioconda* de Leonardo da Vinci. Pero no se puede *probar* que esa pieza musical y ese cuadro sean bellos. Es algo que depende de la riqueza interior de cada uno. Lo mismo ocurre al pie de la cruz. Dios se dirige a nosotros como a hombres y mujeres que, además de tener razón, tenemos corazón. Sabe que lo bello es también signo de lo verdadero.

⁵⁷ B. PASCAL, *Pernees*, 308 (Lafuma).

Un amor que hace «ceder» al hombre

Cuando nos hacemos permeables a la prueba por el amor, se produce en nosotros un *shock*. Todo vacila y algo «cede» o «se quiebra» en nosotros. La idea, por lo demás, es bíblica, ya que la encierra la misma palabra «contrición»: el salmo 50 habla de un corazón contrito y «quebrantado». La muerte de Maximiliano Kolbe, anteriormente evocada⁵⁸, nos mostró cómo el mismo miembro de las SS que aceptó el intercambio entre Maximiliano y el padre de familia sufrió de alguna manera este «choque». Había sido tocado en lo más profundo de su corazón, cediendo a un movimiento de conversión. Se había encontrado con la belleza del amor.

Estos ejemplos contemporáneos son como etapas intermedias en la comprensión del sentido de la cruz, que nos ayudan a encontrar de nuevo la frescura de todo el peso de humanidad encerrado en este acontecimiento, ante el que corremos el riesgo de quedar embotados. Si la cruz de Cristo, con la intermediación del ejemplo de todos los que han muerto como él, con él y por él, dando testimonio del amor y la verdad, no nos dijera ya nada hoy, ¿no tendríamos que lamentarnos de nuestra suerte?

Por lo demás, todo ejemplo de una vida entregada por una causa justa —aunque sea fuera del cristianismo— merece un soberano respeto y nos invita a la conversión; la conversión, por ejemplo, de nuestro egoísmo en olvido de nosotros mismos. ¿Será la cultura de nuestros países desarrollados capaz de dejarse «tambalearse», de *ceder* ante ejemplos de este tipo?

Esta es en definitiva la «estrategia» de la cruz, si se puede hablar así. En ella se recapitulan todas las interpretaciones ya dadas. Está toda ella ordenada a nuestra conversión. La cruz nos salva porque nos convierte.

CAPÍTULO 14

La resurrección de Jesús

La resurrección de Jesús pertenece al núcleo de la fe cristiana, al igual que la pasión y la cruz. Se ha podido definir al cristiano como el que cree en Cristo resucitado de entre los muertos. No es necesario subrayar el carácter provocador de tal afirmación, que contradice la experiencia humana más universal, la del carácter irreversible de la muerte. Como dice el sentido común del pueblo: «Nadie ha vuelto nunca». La fe cristiana proclama lo contrario: sí, un hombre ha vuelto: Jesús de Nazaret; y su resurrección es promesa de la nuestra.

Pero, para empezar, ¿qué se quiere decir con «resurrección»? La imagen que de ella se hacen unos y otros varía. Va de la reanimación del cadáver, para volver a la situación biológica anterior, a una interpretación tan desencarnada que apenas se ve diferencia con la inmortalidad del alma, noción bien conocida en la época de los griegos y de los judíos helenizados. Si hay un terreno que conviene limpiar pacientemente de minas, es este.

Antes de proponer la fe en la resurrección al hombre de hoy, conviene explicarle de qué se quiere hablar, lo que conducirá no sólo a interrogar a la historia, sino también a abordar la cuestión de nuestro propio cuerpo. Sólo entonces podrá tener lugar el anuncio cristiano de la resurrección con toda propiedad. Un último desarrollo evocará rápidamente el tema contemporáneo de la reencarnación, propuesta a menudo como alternativa a la resurrección.

⁵⁸ Cf supra, pp 229s

I LA RESURRECCIÓN DE JESÚS Y LA HISTORIA EL HOMBRE Y SU CUERPO

¹ ¿Qué historicidad es la de la resurrección?

Los relatos evangélicos cambian manifiestamente de tono cuando tratan de la resurrección de Jesús. Así como la crucifixión y la muerte de Jesús habían sido públicas — todos los habitantes de Jerusalén que habían pasado por allí habían sido testigos de ellas—, la resurrección es atestiguada de manera casi confidencial Jesús no hace ninguna aparición pública. Se manifiesta solo a sus discípulos, es decir, a hombres y mujeres que ya lo conocían y que habían empezado a creer en él.

El anuncio público de la resurrección de Jesús fue obra de los discípulos Piénsese en el discurso de Pedro, situado por Lucas el día de Pentecostés, y en su «tremenda» afirmación «Os lo entregaron, y vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos, Dios lo ha resucitado, de lo que todos nosotros somos testigos» (cf He 2,23-24 32).

Pero ese mismo testimonio se presenta como un testimonio de fe. Los apóstoles son testigos que hablan en nombre de su fe. Si han reconocido a Jesús resucitado, no ha sido solo con los ojos del cuerpo, sino también con los ojos de la fe. Se trata pues de un testimonio muy original.

La originalidad de los testimonios de la resurrección

Consideremos pues en primer lugar el modo en que se presentan a nosotros los testimonios de la resurrección de Jesús. Son originales. Son muchos los rasgos que los distinguen de otros relatos de la vida de Jesús.

Para empezar, nadie se presenta como testigo del momento mismo de la resurrección. El cadáver de Jesús fue depositado en la tumba, que luego se encontró abierta y vacía. Algunos se sienten hoy fascinados por la idea de lo que hubiera podido grabar una cámara situada en el sepulcro en el momento de la resurrección de Jesús. No habría grabado nada, a lo sumo, una desaparición. El anuncio de la resurrección la presenta en efecto como un movimiento trascendente del cuerpo de Jesús que escapa a la continuidad de nuestro espacio y nuestro tiempo, fuera de los cuales no podemos pensar nuestra existencia. Como tendremos que volver sobre esta doble continuidad, convengamos en llamarla desde ahora, aceptando la expresión común, el *continuo espacio-temporal*. En ese sentido, la resurrección es para nosotros un misterio.

Esta reflexión, expresada aquí en términos modernos, se adecuaba bien a la enseñanza apostólica. Los relatos de las apariciones muestran que el modo de relación de los apóstoles con Jesús ha cambiado completamente. Este no es ya un compañero habitual de sus vidas. Se manifiesta y desaparece según su libre iniciativa. Vive ya en «otro» mundo. Nos gustaría poder describir ese mundo, pero como se trata en realidad del mundo de Dios mismo, es algo que se nos escapa totalmente. Pablo no duda incluso en hablar de «cuerpo espiritual» (I Cor 15,44) para subrayar la discontinuidad entre el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado.

Podemos decir por tanto que la resurrección de Jesús no es ni la reanimación de un cadáver ni su vuelta a la vida temporal, sino un abandono de nuestra condición mortal y una entrada en el mundo propio de Dios⁵⁹. Aquí tenemos que contentarnos con signos muy

⁵⁹ Se presenta pues como algo enteramente diferente de la «resurrección» de Lázaro, que es el retorno provisional a la vida ordinaria de un hombre que tendrá que morir de nuevo.

discretos, dados por un lado por la afirmación de que la tumba es encontrada vacía y, por otro, por el testimonio de sus discípulos, que pretenden haberlo «visto» vivo. Esta «visión» es por supuesto, en sí misma, paradójica. Puesto que ellos mismos no habían resucitado, los discípulos no podían ver al resucitado tal como es en sí a los ojos de Dios. Pero Jesús puso los medios para que pudieran reconocerlo.

El lector atento de los relatos de la resurrección se sorprenderá sin duda de las divergencias existentes entre ellos. Se ha podido hablar de la «anarquía de los testimonios» (C. Perrot). La concordancia en la afirmación principal es ciertamente total Pero es imposible «armonizar» los relatos y reconstituir con ellos una secuencia lógica coherente. Tal empresa esta doblemente destinada al fracaso. Por una parte, la libertad absoluta y trascendente de las manifestaciones de Jesús se traduce en la discontinuidad entre los relatos. La resurrección no puede contarse como la pasión, porque pertenece a un orden totalmente distinto. Por otra parte, la multiplicidad de testimonios ante un acontecimiento impactante tan singular conlleva inevitablemente diferencias y, a veces, divergencias. Estamos ante «un tumulto de palabras que se entrechocan» (C Perrot) Pero estas palabras tienen el interés de manifestar la independencia relativa de los testigos.

¿Hay pruebas históricas de la resurrección de Jesús?

A esta cuestión es imposible responder con un «sí» o un «no», o más exactamente hay que responder primero «no», para luego responder «sí». No es una respuesta de normando (léase «gallego»), sino una respuesta honrada, que corresponde con la originalidad del hecho, único en toda la historia de la humanidad.

Responder primero «no». El anuncio de la resurrección nos dice que Jesús ha salido de la historia con su cuerpo para entrar en el mundo de Dios. Toda ciencia se define a la vez por su objeto y por su método. Ahora bien, hoy se reconoce generalmente que la competencia de la ciencia histórica se detiene en los límites de nuestro *continuo espacio-temporal*. Esta ciencia es incapaz pues de hablar del comienzo absoluto de la historia, así como de su fin definitivo. Si se aventura en estos campos, se convierte en filosofía o en teología de la historia.

Ahora bien, la resurrección de Jesús es presentada por los mismos que la anuncian como un acontecimiento-límite. Su *antes* está inscrito en nuestra historia (y por eso puede datarse). Pero su *después* es una salida definitiva de la historia, como hemos visto, ya que Jesús se convierte en «hombre celeste» (I Cor 15,49) cuyas características son la incorruptibilidad y la inmortalidad, es decir, lo contrario a las condiciones de vida de los hombres terrenos e históricos. Sobre este nuevo «estado de vida» la ciencia histórica no puede decir nada. A este respecto, el historiador en tanto que historiador está en la misma situación que el médico del que antes hablábamos, al que se le pide que diga lo que piensa sobre una determinada curación milagrosa. En tanto que médico, lo único que puede concluir es que se trata de un fenómeno para el que la medicina no tiene explicación. El historiador buscará también *primero* una interpretación que se inscriba en el espacio y en el tiempo. Hablará de relato legendario, o pensará espontáneamente en la sustracción del cadáver, o bien dirá que esta desaparición del cuerpo de Jesús es inexplicable desde el punto de vista histórico. Hace algunas décadas, un bromista de mal gusto robó del cementerio en que reposaba el ataúd de Charlie Chaplin. Nadie pensó en ningún momento en una resurrección, y el cuerpo volvió a encontrarse al poco tiempo. En definitiva, no puede haber prueba histórica de un acontecimiento que no se sitúa en la historia.

La resurrección de Jesús no es por tanto histórica, ya que, en su realidad positiva, la historia y la ciencia no pueden dar cuenta y razón de ella. Es «transhistórica». Si no tuvo ningún testigo inmediato, es porque no podía tenerlo.

Durante demasiado tiempo la apologética⁶⁰ católica no ha justipreciado la dificultad original planteada por la resurrección en relación con la historia, en una cultura marcada por el conocimiento científico. Ha considerado con demasiada facilidad que existían pruebas históricas de la resurrección de Jesús análogas a las de su muerte. Por otra parte, en lugar de analizar el modo original del conocimiento que conduce a la resurrección, ha transcrito a menudo las expresiones tradicionales de la fe en términos tan materiales que traicionan su sentido. Por eso a veces la resurrección se ha podido presentar como una vuelta de Jesús a su vida anterior.

Decir que la resurrección no es histórica no significa que no sea un acontecimiento real para cualquiera que admita que el mundo no está definitivamente cerrado en sí mismo, sino que está radicalmente abierto a la libertad de Dios. Todo lo real no tiene por qué ser necesariamente histórico en el sentido científico. La resurrección es afirmada como un acontecimiento real ocurrido a la persona de Jesús, hombre perteneciente a nuestra historia.

Para luego responder «si» Existen pruebas históricas ciertas de que ha habido hombres que han dado testimonio de esta resurrección, porque han creído en ella. El testimonio de los apóstoles constituye un conjunto de huellas accesibles al método histórico. El historiador tiene aquí toda la libertad para descifrar y juzgar el valor y la seriedad de su testimonio.

La resurrección es también histórica en tanto que se trata de un acontecimiento que se inscribe en la historia por el lado de su *antes*. Por este lado está anclada en nuestra historia. Tiene un lugar y una fecha. Pero, por principio, su inscripción en nuestra historia no puede significarse sino de manera negativa.

Este acontecimiento es histórico además por las huellas duraderas que ha dejado en la historia. Piénsese en el vasto movimiento de los que, a lo largo de veinte siglos, han creído y siguen creyendo en el resucitado, y hacen de la resurrección de Jesús el fundamento de su existencia.

El conjunto de las huellas de la resurrección, si no pruebas, son por lo menos signos susceptibles de reunirse en un haz convincente para el que cree. Discernir signos es algo distinto a constatar hechos. Es comprometerse libremente en el terreno de una relación personal.

La resurrección accesible a la fe

Reconocer lo anterior es afirmar que el acontecimiento de la resurrección de Jesús no es accesible más que a través de la fe. La afirmación «Jesús ha resucitado de entre los muertos» no es ni una constatación empírica ni el resultado de una prueba científica. Es la expresión de un acto de fe, que incluye dentro de sí un juicio razonable de credibilidad.

Los datos evangélicos ilustran bien este hecho. Jesús no se deja reconocer en sus apariciones más que a los que están abiertos a la fe en él. Por otra parte, las expresiones primitivas del mensaje cristiano se presentan como un testimonio dado en la fe a propósito de un acontecimiento ocurrido en la historia. El anuncio mismo de la resurrección es un acto de fe.

Hoy el acceso a la fe en la resurrección no es posible sin el testimonio de la resurrección dado por la Iglesia en su conjunto. Esto supone que la realidad cristiana en sí misma constituye un testimonio de la resurrección, que se expresa por la palabra, la celebración y la congregación. La existencia cristiana tiene por vocación el ser ya una realidad secretamente resucitada. La calidad del testimonio dado por la vida de las comunidades cristianas tiene por tanto, a este respecto, mucho que decir.

Si el reconocimiento de la resurrección es un acto de fe, conlleva entonces una *conversión* de la *libertad*, efectuada en la *gracia* de Dios. Los discípulos de Jesús viven este proceso de conversión desde su dispersión incrédula y desesperada la noche del viernes santo

⁶⁰ Sobre el término «apologética», cf Léxico. ³Cfsupra, pp 275-278

hasta su reagrupamiento en torno al resucitado. Ocurre algo análogo con todo hombre que accede a la fe en la resurrección.

3. ¿Qué es un cuerpo humano?

¿Qué es un cuerpo? La realidad de los cuerpos se puede estudiar según toda una escala de puntos de vista científicos. Están los cuerpos minerales, de los que se analiza su composición molecular y atómica. Están los cuerpos vivos, vegetales y animales, que se estudian según sus componentes biológicos. Se observa ya un umbral entre el vegetal y el animal. La rama animal, desde los protozoos hasta los simios superiores, tal como se explica en la interpretación de la evolución, se presenta como una serie ascendente en el terreno de la conciencia y de la comunicación, a medida que el sistema nervioso se va desarrollando. Con los animales domésticos tenemos experiencia de una comunicación afectiva.

Con el cuerpo humano se traspasa un umbral nuevo y radical. Este sin duda asume todos los «niveles» inferiores del ser corporal. Estamos hechos de átomos, de moléculas, de células, de sistemas vegetativos y nerviosos. Nuestro cuerpo obedece a todas las leyes de la biología. Sin embargo, las rebasa de manera decisiva por su conciencia reflexiva, por su razón, por la capacidad de su lenguaje. No se puede separar aquí con demasiada facilidad el cuerpo del alma. Porque todo lo que vivimos es inseparable del cuerpo.

Es a través de él como podemos trabajar, actuar sobre la naturaleza y transformar el mundo. Por medio de él pensamos y hablamos, entrando así en relación con los otros. Nuestra palabra es inmaterial en cuanto a su sentido, pero al mismo tiempo es muy material, ya que se produce por la articulación de los sonidos producidos en virtud del aire que expulsamos por la boca. Cuando escribimos, también es por mediación de nuestro cuerpo como trazamos las letras sobre el papel o tecleamos en el ordenador; la escritura de alguien se considera suficientemente reveladora de su personalidad como para dar lugar a investigaciones grafológicas. Es con el cuerpo como amamos. Los gestos del amor pasan por él, aunque sean expresión de un sentimiento que va mucho más allá de las sensaciones corporales. De manera más general, es también con el cuerpo como experimentamos alegría y placer.

Nuestro rostro tiene una movilidad constante, que nos permite manifestar toda una gama de sentimientos delicados por medio de la sonrisa y la risa, las lágrimas o la alegría. Sus expresiones, en particular las más familiares, las que un pintor trata de captar, son una ventana abierta a nuestra personalidad. Pensemos también en la belleza espiritual del cuerpo humano, del cual todos los miembros son expresivos, en particular en ciertos bailes, o en ciertas hazañas deportivas, en los que el cuerpo aparece como trascendido. Todas las formas del arte son corporales, puesto que están ligadas a nuestros órganos sensoriales, que las producen y las gozan. No obstante, son lugares de experiencia espiritual.

Nuestro cuerpo es también lugar del sufrimiento, no sólo físico sino también moral. ¿Dónde está, por lo demás, el límite exacto entre ambos? La angustia interior, un grave fracaso sentimental o profesional, tienen repercusiones corporales. Por su parte, la prueba de la enfermedad, que lo es siempre de tal o cual órgano o función, es un sufrimiento auténticamente humano, sobre todo cuando está en juego nuestra esperanza de vida. Por eso la muerte, que pone fin a la íntima relación que tenemos con nuestro cuerpo, es percibida como una destrucción de nosotros mismos.

A medida que avanzamos en edad, nuestro ser va haciendo historia. Lleva las huellas de las heridas físicas y morales recibidas. En definitiva, todo en nuestro cuerpo es típicamente humano. No tenemos simplemente un cuerpo animal sobre el que se hubiera injertado un espíritu independiente. Como decía Péguy, en nosotros lo espiritual es carnal y lo carnal es espiritual. En realidad, *no tenemos un cuerpo, sino que somos nuestro cuerpo*. Nuestro cuerpo es un cuerpo humano y, por consiguiente, un cuerpo espiritual. La antropología contemporánea habla con frecuencia de «cuerpo elocuente», o de «cuerpo significativo». Subraya asimismo el hecho de que este sea ante todo el lugar de una existencia personal, hecha de lenguaje y

comunicación. Es inseparable de nuestra condición humana. Nuestro cuerpo somos nosotros mismos.

Ese cuerpo personal de cada uno existe dentro de una red de relaciones con los otros y forma con ellos una serie de «cuerpos sociales»: cuerpo familiar, cuerpo profesional, cuerpo económico, cuerpo político, cuerpo religioso, etc. También la Iglesia se presenta como «cuerpo de Cristo». Esta extensión de la palabra «cuerpo» a diversas realidades sociales es sin duda analógica. Se habla igualmente de un *corpus* de textos. Pero el uso de la palabra «cuerpo» en tales casos es revelador.

De la muerte a la sepultura

Tras la muerte del hombre, su cuerpo se convierte en cadáver y es enterrado. Este cambio de nombre, así como el respeto que se le manifiesta, indican que no se trata ya, y al mismo tiempo se trata todavía, de un cuerpo humano. El cadáver no es cuerpo por el mero hecho de que no es elocuente ni significativo. Ha quedado deshabitado, no es ya el centro de relaciones de una persona humana. No obstante, sigue siendo cuerpo humano para los que conocieron y amaron al fallecido. Es para ellos un signo que recapitula toda su historia y todos los encuentros que tuvieron con él. Por eso recibe una sepultura que es muestra de respeto y quiere mantener viva su memoria. El hombre es el animal que entierra a sus muertos, el animal que se acuerda de aquellos con los que ha vivido y se relaciona con ellos como seres que de alguna manera siguieran viviendo.

Pues si la muerte del ser querido aparece como una separación absoluta y definitiva, el enterramiento respetuoso deja traslucir sin embargo la esperanza de que todo no haya acabado. Según las tradiciones religiosas, los que sobreviven al difunto se sienten inclinados a pensar que este sigue viviendo, aunque sea con una existencia atenuada. Tratan de preservar lo más posible el cuerpo de la corrupción (embalsamamientos, momificación). O bien consideran que sigue viviendo en la conciencia de su familia, o de su pueblo, por las huellas que su acción ha dejado.

¿Qué cuerpo es el que resucita?

Hablar de la resurrección de los cuerpos no es emitir ningún juicio sobre la suerte de sus átomos, moléculas y células. Un apologista cristiano del siglo II, Atenagoras de Atenas, se dejó llevar a argumentaciones ridículas por su materialismo. Proponía el siguiente caso: Unos peces se comen los cuerpos de unos naufragos. Pero a su vez otros hombres se comen a estos peces. Suponiendo que un hombre se haya comido la carne de un pescado, que a su vez se ha comido la carne de un hombre, ¿a quién pertenecerá esta carne en el momento de la resurrección?

Se puede sonreír. La actitud abierta de la Iglesia respecto de la cremación pone claramente de manifiesto que la resurrección no tiene nada que ver con el estado de conservación de un cadáver. Si bien la cremación, hoy realizada con un gran respeto al difunto y a la familia, aparece simbólicamente como una forma más brutal de destrucción del cuerpo.

La discontinuidad del resucitado no es en efecto representable. No tenemos ninguna imagen de lo que puede ser un cuerpo resucitado en un universo que está más allá del tiempo y del espacio. Solo podemos percibir ciertos signos de esta discontinuidad a partir de los relatos evangélicos sobre Jesús resucitado. Y aun así, estos son «pedagogías» adaptadas a hombres no resucitados.

Según la fe cristiana, afirmar la resurrección del cuerpo es mantener una cierta continuidad en la discontinuidad radical que se ha indicado entre cuerpo mortal y cuerpo resucitado. Esta continuidad, por irrepresentable que sea, concierne al cuerpo humano en tanto que humano, en tanto que es inseparable de nuestra condición humana, que es recapitulación de toda una historia y expresión de una personalidad completa.

Se nos dice al mismo tiempo que ese cuerpo será a partir de entonces un «cuerpo espiritual», un «cuerpo glorioso» e incorruptible, por oposición a nuestro «cuerpo animado» y «corruptible». Esto puede parecer una contradicción en los términos: lo que es espíritu no es cuerpo y lo que es cuerpo no es espíritu, como lo que era verso no era prosa para monsieur Jourdain. Pero todo el análisis anteriormente propuesto ha mostrado que nuestro cuerpo carnal es ya espiritual en más de un sentido. Entonces lo será completamente. Pero nadie puede decir más, simplemente porque nadie en la tierra ha resucitado nunca. Pero lo que se afirma con ello es una realidad de esperanza y de fe, que va mucho más allá de la idea de la inmortalidad del alma.

Tal es el mensaje de la resurrección de Jesús. Este se manifiesta a sus apóstoles como él mismo, aquel al que conocieron y que ahora «reconocen» con una forma totalmente distinta, porque el modo de comunicación que tienen con él ha cambiado completamente. Jesús no está ya sometido a las limitaciones del espacio y del tiempo: las trasciende y domina completamente. Su presencia viene ahora de otra parte, viene del mundo divino de Dios.

Desde el principio, este mensaje fue una dificultad, en particular para los paganos, como se ve en la escena de los Hechos de los Apóstoles en la que Pablo anuncia la resurrección ante el Areópago de Atenas: «Al oír hablar de la resurrección de los muertos, unos se burlaban y otros dijeron: "Te oiremos sobre esto otra vez"» (He 17,32).

El mensaje de la resurrección fue desde luego, en muchas ocasiones a lo largo de los siglos, piedra de tropiezo para la fe cristiana. Pero fue también su palanca más importante.

En nuestra época conviven actitudes contradictorias ante este mensaje provocador para la razón humana. Por un lado, nuestro tiempo rechaza toda dicotomía antropológica entre alma y cuerpo. Nunca se ha afirmado con tanta fuerza que no tenemos cuerpo, sino que somos cuerpo. Pero, al mismo tiempo, una presión cultural difusa transmite a la reflexión teológica una especie de alergia hacia un mensaje que, referido a Jesús, concierne también a la realidad de nuestro cuerpo.

4. ¿Es hoy posible la fe en la resurrección?

¿Sigue teniendo el hombre moderno capacidad para creer en la resurrección? ¿Forma parte esta idea de «lo creíble disponible» de nuestro tiempo? A primera vista, el concepto de resurrección no aparece ya como culturalmente portador de la esperanza humana. La perspectiva racionalista de la modernidad se complace en relegar esta idea al desván de las proyecciones mitológicas del deseo humano. Pero, ¿está todo dicho con eso?

Algunos análisis recientes de la esperanza humana llegan en efecto a conclusiones muy distintas. El teólogo luterano alemán Wolfhart Pannenberg, desarrollando los análisis del filósofo de inspiración marxista Ernst Bloch, considera que, según una constatación universal, el destino natural del hombre no encuentra su cumplimiento definitivo en la finitud de su vida terrena. La sorprendente facilidad con la que el hombre actual parece vivir sin preocuparse por la cuestión de la muerte puede ser engañosa: «La superficialidad, por sí sola, no es una liberación. El ahogamiento, por sí solo, no proporciona el sentimiento de victoria». Más en concreto: «La fenomenología de la esperanza muestra que es propio de la naturaleza del ser humano consciente el esperar más allá de la muerte (...). Este incesante preguntarse del hombre sobre sí mismo se traduce en esperanzas que van más allá de la muerte y de las que forman parte tanto la idea de la inmortalidad del alma como la de la resurrección de los muertos (...). La "vida más allá de la muerte" no puede ser concebida ya bajo la forma de la inmortalidad del alma, sino sólo como otra forma de existencia del hombre entero. Ahora bien, esto es precisamente lo que contiene la idea de la resurrección de los muertos»⁶¹.

⁶¹ W PANNENBERG, *Esquisse d'une chustologie*, Cerf, París 1971, 95-100 (trad esp, *Fundamentos de Cristología*, Sigüeme, Salamanca 1974).

Estos análisis parten de la experiencia humana más profunda. El hombre sabe que va a morir y vive su existencia como una contradicción trágica entre su ineludible destino y sus deseos de vivir de manera absoluta. En esta situación, que recapitula todas las limitaciones y contradicciones de su condición, siente una necesidad radical de *salvación* que puede definirse así: salvarse es vivir, vivir todo entero, vivir absolutamente, vivir feliz en el amor, vivir siempre definitivamente reconciliado con uno mismo, con los otros, con el universo y con Dios. El parentesco semántico del término «salvación» con el de «salud» es revelador en este sentido. De un hombre que acaba de salir de una enfermedad en la que corría nesgo su vida, se dice que se ha salvado, es decir, que se ha vuelto a abrir el horizonte de su vida. Cuando es auténtico, este deseo es el de una liberación de los límites mortales de nuestra condición, pero no el de una evasión de nuestro ser concreto, porque el hombre aspira a que lo que ha recibido, vivido y hecho de positivo se mantenga como una realidad definitivamente válida. Se puede decir por tanto que en todo hombre anida la esperanza en su propia resurrección, esperanza arraigada en lo más hondo de sus entrañas. Forma parte de nuestro «ser hombres». Es un rasgo de la experiencia descrita en las primeras páginas de este libro.⁶² Ella es la que nos permite comprender la resurrección de Jesús y adherirnos a ella por la fe, puesto que no tenemos a nuestra disposición ninguna experiencia comparable. No hay en efecto fe sin esperanza, como no hay esperanza sin *un mínimo* de fe.

II EL MENSAJE DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

1 La génesis de la fe de los discípulos: de la incredulidad a la proclamación

Dejamos a los discípulos de Jesús desanimados y dispersados en la tarde del viernes santo. Su fe y su esperanza en Jesús se habían visto aparentemente sometidas a una prueba insuperable. Se habían marchado. Algunos habían vuelto incluso a su Galilea natal.

¿Cómo ocurrió entonces que creyeran en la resurrección de Jesús? Este nuevo itinerario nos interesa tanto como el que recorrieron en su convivencia con Jesús durante su ministerio. Porque su «retorno» no fue fácil. Los textos evangélicos están llenos de sus dudas y resistencias ante esta experiencia nueva.

Estas dificultades nos consuelan. Si los que habían «visto» tuvieron tantas dificultades para creer, no es de sorprender que nosotros, que no hemos «visto», las tengamos también.

Recibieron el testimonio de la resurrección de Jesús por medio de tres signos: el hallazgo de la tumba abierta y vacía, un mensaje angélico en el sepulcro, según el mensaje angélico de la teofanía, y, en fin, las apariciones del resucitado. Sabemos que es imposible establecer una cronología exacta de la manifestación de estos signos y de las diversas apariciones de Jesús. Se trata de relatos discontinuos en el tiempo y en el espacio, como consecuencia de la nueva condición del resucitado, libre para comunicarse cuando y donde quiere, sin verse ya sometido a las limitaciones del *continuo espacio-temporal*.

La tumba vacía

Los evangelios conceden un lugar importante al relato de la sepultura de Jesús. Los detalles son numerosos: gestión valiente de José de Arimatea ante Pilato para descolgar el cuerpo de Jesús, papel de Nicodemo y de las mujeres, enterramiento rápido a causa de la proximidad del sábado, colocación en una tumba nueva, muy próxima. Existen algunas variantes acerca del tipo de mortaja (¿sabana o vendas?) Mateo añade el episodio de la custodia militar, ordenada por Pilato con el fin de evitar que los discípulos se llevaran escondidas el cuerpo.

⁶² Cf supra pp 28-30

La insistencia en estas escenas, envueltas en una discreta gravedad, tiene un significado importante. Si Jesús fue enterrado, significa que murió realmente, y que transcurrió un espacio de tiempo entre su muerte y su resurrección. La sepultura se menciona en el mismo credo, como prolongación normal de la expresión «Fue crucificado, muerto ». No se puede apelar aquí al despertar de un coma consecuencia de las horas pasadas en la cruz.

En las tradiciones sobre la tumba vacía hay una variante importante. Bien el descubrimiento de la tumba es comentado e interpretado por el mensaje de uno o dos ángeles, que anuncian que el crucificado ha resucitado. O bien se hace esta constatación con toda su ambigüedad y sin interpretación ¿Qué significa esto? ¿Qué fue lo que ocurrió? Consideremos en primer lugar este último caso.

Este descubrimiento, tomado en sí mismo, no conduce al apóstol Pedro a la fe. No provoca en él más que sorpresa. Lo dice un versículo del evangelio de Lucas, justo después de que Pedro escuchara el testimonio de las mujeres: «Pero Pedro se levantó y se fue corriendo al sepulcro; se asomó, y sólo vio los lienzos; y regresó a casa sorprendido de lo ocurrido» (Le 24,12).

Juan recoge una escena parecida. María de Magdala, que ha ido al sepulcro para orar, se lo ha encontrado abierto y vacío. Inmediatamente piensa en que han robado el cuerpo de Jesús y va a avisar a Pedro. Este va corriendo al sepulcro con otro discípulo, Juan. Lo mira todo y lo observa con mucha atención. No se dice nada de su reacción. Pero este espectáculo no basta para conducirlo a la fe. Es del otro discípulo del que se nos dice: «Vio y creyó» (Jn 20,8). Juan establece enseguida una relación entre los anuncios de la Escritura y la persona de Jesús. Es todo el horizonte de la historia santa y del itinerario de Jesús el que le permite desembocar en la fe: «Ha resucitado». Situado en este contexto, el sepulcro vacío puede convertirse en signo generador de la fe.

La tumba abierta y vacía no es por tanto, en sí misma, una prueba de la resurrección. A este hecho se le pueden dar muchas explicaciones, la más simple de ellas es la de que el cuerpo hubiera sido robado. Esa fue la reacción espontánea de María de Magdala. Esa fue también la consigna que se les dio a los soldados de la guardia, según Mateo. «Sus discípulos fueron de noche y se lo llevaron mientras dormíais» (Mt 28,13). Y el autor sigue diciendo: «Este rumor se divulgó entre los judíos hasta el día de hoy» (28,15). Sacado de su contexto, el sepulcro vacío sigue estando legítimamente sujeto a todo tipo de sospechas.

Mensaje del ángel y testimonio de las mujeres

Pero la tumba vacía se presenta también en los evangelios como el lugar de una manifestación o «teofanía» divina de la resurrección de Jesús. Son las mujeres las primeras destinatarias del mensaje. Este punto es algo más que una anécdota, puesto que según la Ley judía el testimonio de las mujeres no era admisible. Por lo demás, la palabra de las mujeres no provoca al principio más que la incredulidad, más o menos despectiva, ante tales «habladurías», y, a lo sumo, curiosidad para ir a comprobarlo.

El relato de Marcos (16,1-8), que parece el más antiguo y con el que acababa en un primer momento su evangelio⁶³, nos muestra a unas mujeres «asustadas y temblorosas» por lo que han visto y oído: la piedra corrida y un «joven vestido de blanco» que les ha anunciado la resurrección de Jesús. Como tienen miedo, ni siquiera obedecen a la consigna que les ha dado el ángel de transmitir el mensaje a los discípulos.

⁶³ El final actual (16,9-20), que resume una serie de apariciones de Jesús, parece un añadido posterior.

El relato de Mateo está más desarrollado: en esta ocasión las mujeres son testigos de una «teofanía» espectacular⁶⁴. Hay un temblor de tierra y el «ángel del Señor» viene a correr la *piedra. Los guardias se mueren de miedo. Vienen luego el mensaje de la resurrección de Jesús y el encargo de transmitirlo a los discípulos. El sentimiento de las mujeres es una mezcla de temor y alegría, pero corren a anunciar la noticia. Por el camino son objeto de una primera aparición de Jesús, que las saluda y les dice que vayan a anunciar «a sus hermanos» que deben volverse a Galilea para verlo. El relato es fuertemente «apologético», pues subraya la verdad de la tumba vacía y muestra que el ángel del Señor es más fuerte que los aterrados guardias.*

El relato de Lucas no hace intervenir más que a dos ángeles «resplandecientes» y pone la resurrección de Jesús en relación con los anuncios que había hecho de ella. Cuando las mujeres cuentan lo ocurrido «a los once y a todos los demás», «aquellas palabras parecieron un delirio, y no las creían» (Le 24,11). Es este el momento en el que el relato sitúa la ida de Pedro al sepulcro. Asimismo, la noticia transmitida por las mujeres no impide que los discípulos de Emaús se marchen de Jerusalén; tampoco ellos las han creído: «Por cierto que algunas mujeres de nuestro grupo nos han dejado asombrados: fueron muy temprano al sepulcro, *no encontraron su cuerpo y volvieron hablando de una aparición de ángeles que dicen que vive. Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo encontraron todo como las mujeres han dicho, pero a él no lo vieron*» (Le 24,22-24).

El hecho de que estas apariciones angélicas a las mujeres se sitúen en la mañana de pascua no significa que estos relatos sean los más antiguos. La construcción literaria y teológica de los evangelios las coloca sin embargo en primer lugar en la difusión de la noticia. Su mensaje es ya lo que se conocerá como «el kerygma»⁶⁵. Su interés para la génesis de la fe de los discípulos en *la resurrección de Jesús es doble. Ponen todos de relieve el papel de las mujeres, lo que es sorprendente y chocante en relatos de tradición judía. Es un rasgo que se reconoce generalmente como criterio de historicidad. Por otra parte, subrayan la dificultad de los discípulos ante el acto de creer. Si nos atenemos a ellos, se puede pensar que los discípulos no habrían creído de haber sido sólo por eso.*

Las apariciones a los discípulos

También los discípulos son destinatarios de varias apariciones de Jesús, que les harán pasar a la fe. Los evangelios mencionan las dificultades de los discípulos para creer (Mt 28,17; Me 16,13-14; Le 24,41). Es conocida la reacción de Tomás en el evangelio de Juan, que no cree a sus compañeros y quiere ver para creer (Jn 20,24-29). En ningún caso se puede pretender por tanto que fueran el deseo y la esperanza de los apóstoles los que los condujeran a una especie de alucinación visual, según la famosa fórmula de Renán: «La espera produce generalmente el objeto».

Las apariciones de Jesús a sus discípulos obedecen a un esquema relativamente fijo. Para empezar, Jesús se presenta por propia iniciativa y de manera inesperada. Expresa un mensaje de paz. En un primer momento los discípulos no lo reconocen. Jesús entonces se hace reconocer, manifestando que es el mismo que antes de la pascua, bien por medio de gestos (muestra sus manos y sus pies o su costado), bien dando una lección de Escritura (a los discípulos de Emaús y en el cenáculo, según Lucas). Entonces aporta a los suyos la alegría de la fe. Al final del encuentro, los envía en misión (Mt 28,18-20, Me 16,15) y los constituye testigos de lo que le ha ocurrido. Esta misión desembocará en la petición de anunciar el evangelio al mundo entero. Para eso, Jesús promete a los discípulos el don del Espíritu (Le 24,49, He 1,5). En san Juan los envía ya (20,22-23). Y desaparece de manera igualmente sorprendente. Las apariciones de Jesús a sus discípulos expresan una comunicación inesperada entre un cuerpo

⁶⁴ Cf supra, pp 82s.

⁶⁵ Sobre el «kerygma», cf Léxico.

«glorioso» y cuerpos no resucitados. Esto explica por qué los discípulos nunca lo reconocieron directamente. Uno puede sorprenderse, habida cuenta de todo el tiempo de convivencia transcurrido. Pero si se entiende bien el carácter extraño de la manifestación de un «cuerpo glorioso» a hombres que siguen estando dentro de las condiciones de nuestro mundo, resulta algo muy coherente. No obstante, la iniciativa del resucitado pasa por la mediación de sus sentidos corporales: «fue visto» (1 Cor 15,5-8), fue tocado, comió y bebió con ellos (cf Le 24,39-43). Pero Jesús no es reconocido como tal por la simple percepción sensorial, sino por la fe y gracias a las palabras que explican el sentido de las Escrituras. La visión y la fe van de la mano. Esto explica por qué Jesús no se manifestó a la muchedumbre después de la resurrección. Parece haber una contradicción entre su interés anterior por presentar su mensaje al mayor número posible de gente, de manera pública, y el carácter más bien «íntimo» de sus apariciones, reservadas a un pequeño grupo de hombres y mujeres cercanos. ¿Por qué el punto culminante del mensaje no se manifiesta inmediatamente a todos? Si se piensa bien, se cae en la cuenta de que tal manifestación pública no hubiera sido posible sin caer en lo espectacular y sensacional —mediático, se diría hoy—, con una extremada ambigüedad. La resurrección no podía convertir de golpe a los que, no conociendo suficientemente a Jesús, no estaban preparados para recibirlo. ¿No dice acaso Abraham en la parábola de Lázaro y del rico epulón «No harán caso aunque resucite un muerto»⁷ (Le 16,31)? Jesús optó pues por la pedagogía del testimonio que se transmite. Esta pedagogía sigue siendo válida hoy para nosotros, y exige que el itinerario de Jesús antes de la pascua sea presentado en primer lugar. No se puede acceder de buenas a primeras a la fe en la resurrección.

La proclamación (kerygma)

Las apariciones de Jesús no liberan a los discípulos de su miedo. Según Lucas (He 1,12-14), se reúnen en el cenáculo y se dedican a orar con Mana, la madre de Jesús. Pero una vez que han recibido el Espíritu Santo, salen a anunciar la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, con una franqueza y una valentía que no reparan en riesgos.

«Israelitas, escuchadme. Dios acredita ante vosotros a Jesús el Nazareno con los milagros, prodigios y señales que hizo por medio de él, como bien sabéis. Conforme al plan proyectado y previsto por Dios, os lo entregaron, y vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos, pero Dios lo ha resucitado, rompiendo las ligaduras de la muerte, pues era imposible que la muerte dominara sobre el (...).

A ese Jesús Dios lo ha resucitado, todos nosotros somos testigos (...).

Tenga, pues, todo Israel la certeza de que Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,22-24 32 36).

El itinerario de la fe de los discípulos se ha acabado. Se han convertido en apóstoles. Los «convertidos» no cesarán ya de propagar el contagio de la fe.

El lenguaje de la resurrección

Se ha aludido ya a esta cuestión del lenguaje de la resurrección⁶⁶. Como la condición de Jesús resucitado no es representable para nosotros, el Nuevo Testamento lo expresa por medio de los verbos griegos «hacer levantar», «hacer ponerse en pie» a alguien que está tumbado o «despertar» a alguien que duerme. El registro subyacente es temporal: el antes de la muerte ha dejado lugar al

⁶⁶ Cf supra, pp 82s

después de la vida. Hay otro registro espacial: el que estaba abajo ahora está arriba. Es el lenguaje de la exaltación de quien vive definitivamente en la gloria de Dios (X. Léon-Dufour). Ambos lenguajes son complementarios y se remiten el uno al otro.

2. El testimonio de Pablo

Pablo pretende ser también testigo del resucitado. No ha conocido a Jesús antes de la pascua, pero considera que el prodigioso acontecimiento que ha vivido en el camino de Damasco, que lo ha deslumbrado hasta dejarlo ciego, es una aparición del resucitado y, en virtud de ello, puede ostentar el título de apóstol. Dirigiéndose a los corintios, para los cuales la fe en la resurrección de Jesús constituye manifiestamente una dificultad, proclama por su parte, como Pedro, lo que le ha ocurrido a Jesús, y se presenta enseguida como testigo:

«Hermanos, os recuerdo el evangelio que os anuncié, el que aceptasteis (...). Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez yo recibí; que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Pedro y luego a los doce.

Se apareció también a más de quinientos hermanos de una vez, de los que la mayoría viven todavía, otros murieron. Luego se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles, y después de todos, como a uno que nace antes del tiempo, también se me apareció a mi» (I Cor 15,1-8).

Pablo expresa de manera estilizada y fácil de transmitir los dos puntos esenciales de la fe: la muerte y la sepultura por una parte, y la resurrección por otra. Apoya su proclamación en el testimonio de todos los que han sido destinatarios de una aparición del resucitado. Finalmente, el mismo se presenta como último beneficiario de tales apariciones. La mención de todos estos testigos es una invitación a consultarlos, llegado el caso. Pero esto no debe hacernos olvidar que las apariciones de Jesús han sido reconocidas en la fe. Al cristiano se le invita a entrar en la cadena de los nuevos testigos que han creído por la palabra de los testigos originarios.

El término repetido por Pablo y traducido generalmente por «se apareció» significa literalmente «fue visto», *dphthe*, «se dejó ver». Subraya la iniciativa absoluta de Jesús en sus manifestaciones. Esta característica vale para todas las apariciones.

Pero Pablo no se queda ahí. Después de recordar lo esencial del mensaje, entra en debate con aquellos corintios (I Cor 15,12-58) que sostienen que no hay resurrección de los muertos y que plantean ya la cuestión de cómo podrían estos resucitar. La respuesta de Pablo se desarrolla en dos tiempos.

En primer lugar (I Cor 15,12-27), saca las consecuencias de la hipótesis según la cual Cristo no habría resucitado. El mensaje apostólico se queda entonces vacío de contenido, y con él la fe cristiana. Los testigos son testigos falsos. El don de la salvación no ha tenido lugar. Los que han muerto en Cristo están perdidos. Como tales consecuencias son impensables, Pablo vuelve a su convicción: «Pero Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que mueren» (I Cor 15,20). Esta respuesta, evidentemente, solo vale dentro de la coherencia de la fe. Pero interesa en la medida en que muestra como la resurrección es la clave de bóveda del mensaje cristiano con ella este se mantiene o se hunde entero.

A continuación, contestando a la objeción que todos los siglos han planteado. «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con que cuerpo?» (I Cor 15,35), Pablo usa la imagen de un grano de trigo que muere en la tierra dando origen a una planta generosa, de un orden de magnitud distinto que la semilla. Se admira de la identidad de especie que sigue habiendo entre el grano de trigo y la espiga. Pero ignora todo el proceso biológico de la germinación y el crecimiento de las plantas. Para él se trata de un fenómeno milagroso, inexplicable. Constata simplemente el poder de Dios, que de muy poca cosa hace brotar un cuerpo considerable. Ve en ello una imagen de la omnipotencia divina en la resurrección. Quien puede hacer lo uno puede también

hacer lo otro La analogía ilustra la paradoja de la *continuidad* y la *discontinuidad* radical entre el cuerpo perecedero y el cuerpo resucitado. «Se siembra algo corruptible, y resucita incorruptible. Se siembra una cosa despreciable, y resucita gloriosa, se siembra una cosa débil, y resucita con fuerza Se siembra un cuerpo animal, y resucita un cuerpo espiritual» (I Cor 15,42-44).

Así pues, se trata del mismo cuerpo y, sin embargo, su condición es radicalmente nueva, porque ha traspasado los límites de la corruptibilidad. Evidentemente no se trata más que de una imagen, y hoy sabemos bien las leyes a que obedece el paso de la semilla a la planta. Pero lo interesante de la argumentación es que nos evita caer en imágenes demasiado materialistas. Pablo confiesa su incapacidad para explicar el modo en que se produce el paso del cuerpo mortal al «cuerpo espiritual» e incorruptible. Pero este paso no es inconcebible, puesto que la naturaleza nos ofrece una imagen.

3 El sentido del mensaje

La confirmación de la identidad filial de Jesús

Jesús se presentó como «el Hijo» por excelencia de Dios, al que llamaba Padre suyo en un sentido privilegiado. ¿Se trataba de un engaño o de un síntoma de trastorno mental? En el conflicto que lo enfrentó con los jefes religiosos de su pueblo, ¿quién tenía razón y quien estaba equivocado? ¿De qué parte estaba la justicia? ¿De qué parte, en definitiva, estaba Dios? Al no intervenir en el momento de la crucifixión, ¿no había dado Dios la razón a los adversarios de Jesús? A pesar del testimonio excepcional que este había dado con su manera de morir y que había llegado al corazón de tantos testigos, no podía dejar de surgir la duda en la tarde del viernes santo sobre la verdadera relación entre Jesús y Dios.

La resurrección de Jesús, atribuida en el Nuevo Testamento a la acción todopoderosa del Padre, viene a decidir el debate de parte de Dios. Porque ahora cambiamos de registro en cuanto a la naturaleza del testimonio. El que Jesús había dado anteriormente se inscribía dentro de su participación en nuestra condición de vida. Usaba nuestro lenguaje y hacía todo lo posible por ser entendido. Ahora el testimonio que se da es el de la trascendencia divina. Se trata de un lenguaje enteramente distinto, tan fuerte que no podríamos ni entenderlo ni aceptarlo si no viniera al término del itinerario de Jesús. Privada de este contexto, la resurrección de Jesús no tiene ni sentido ni credibilidad. No es la resurrección de nadie; se reduce a una especie de magia.

Por el contrario, vinculada a la existencia de Jesús, su mensaje, su manera de vivir y morir, la resurrección adquiere valor de rúbrica divina del itinerario humano de Jesús. Por su parte, Jesús había sellado su sentido con su muerte por el Padre y sus hermanos. Como respuesta, Dios sella su existencia mostrando que desemboca en la vida. La resurrección será aceptada en la Iglesia como la gran prueba de la divinidad de Jesús, ya que este había reivindicado tal filiación y fue confirmada.

La resurrección nos dice también que el camino del amor, seguido incondicionalmente por Jesús hasta la entrega de su vida, no es un camino cerrado, una especie de callejón sin salida que no condujera a ninguna parte. El camino del amor es también el camino de la vida, porque es el camino de la verdad.

La resurrección es la vida

«La gloria de Dios es que el hombre viva», dirá más tarde Ireneo de Lyon. Estas palabras se cumplen en primer lugar en la resurrección de Jesús. Dios quiso que Jesús volviera a la vida, a una vida plena, para que todo hombre viva. En eso pone su gloria, es decir, su belleza. La resurrección es bella en un sentido evidentemente distinto que la muerte de Jesús. Sin

embargo, es la misma belleza, que de secreta pasa a ser radiante. Es esta belleza la que tratan de representar los crucifijos en los que Jesús aparece ya resucitado.

La resurrección de Jesús es pues la victoria de la vida sobre la muerte. Victoria muy excepcional, se dirá, a la vista de la derrota universal. Sin duda, pero esta victoria no es la excepción que confirma la regla, sino la revelación de que lo que le ha ocurrido a Jesús es *por nosotros*. Dicho de otro modo, la resurrección de Jesús es promesa de la nuestra. Nos da la imagen de lo que estamos llamados a ser. Es el símbolo concreto de lo que entendemos cuando hablamos de *salvación*, porque para nosotros estar salvados es vivir, vivir intensamente y para siempre, en una vida de amor. Viviremos en Dios eternamente de la vida que manifiesta Jesús. Su destino será el nuestro. Este nos dice que el orden universal de la muerte ya ha sido vencido en quien se ha puesto al frente de la humanidad para conducirla hacia la resurrección del fin de los tiempos. La resurrección de Jesús es, si se puede decir así, la garantía en oro de las promesas que se nos hacen.

Todo ha cambiado pues de sentido. Se abre un porvenir nuevo con una esperanza nueva. Lo que Jesús había anunciado, el reino de Dios entre los hombres, lo que había vivido, lo que había hecho realidad de una manera todavía fugaz curando a los enfermos y distribuyendo el pan, todo eso se nos da ahora, con sólo querer recibirlo.

Pero esta promesa no es «el opio del pueblo». Es un don real que moviliza todas las energías humanas para la construcción de una sociedad justa, libre y fraterna. Ofrece ya sus arras en esta existencia terrena. Está secretamente presente cada vez que una persona o un grupo humano son liberados de una situación intolerable, de una injusticia o de una opresión, de una grave enfermedad, de un padecimiento psicológico grave o alienante. La fuerza de la resurrección se expresa a través de todos los que tienen la generosidad de dar vida, con y como Cristo, por la justicia y la verdad.

La resurrección es, en fin, una «declaración de paz» a los hombres, de manera semejante a como se habla, por desgracia con demasiada frecuencia, de declaración de guerra. Ahora Dios no nos mira «sino a través del rostro de su Hijo» (santa Teresa del Niño Jesús).

La significación de la tumba vacía

La tumba vacía no es por sí sola una prueba de la resurrección. Tampoco es ella el principal contenido de la fe, que va infinitamente más lejos⁶⁷. Sin embargo, colocado en su lugar, dentro del mensaje de la resurrección, el hecho de la tumba vacía tiene una importancia capital. Porque es la única huella de la resurrección, totalmente negativa por lo demás, observable en la realidad física de nuestro mundo. «Con respecto al universo fenoménico la resurrección es desaparición» (E. Pousset). Pero esta huella misteriosa e inexplicable ha de existir para poder afirmar un mínimo de continuidad entre el cuerpo humano de Jesús y su condición de resucitado. «El kerygma de la resurrección no se hubiera mantenido ni un día, ni una hora, en Jerusalén, si el hecho de la tumba vacía no hubiera sido un hecho constatable por todos»⁶⁸.

La concepción judía del hombre, en efecto, no está abierta a la perspectiva de la inmortalidad del alma de la filosofía griega, porque para ella el cuerpo es la persona misma. Es la persona entera de Jesús la que ha resucitado, la que había asumido nuestra condición y había entrado en la red de las comunicaciones humanas haciéndose ser corporal. En su predicación de Pentecostés, Pedro alude a ello diciendo que Cristo «no sería abandonado en el abismo ni su

⁶⁷ No entramos en los debates actuales, extremadamente espinosos, sobre la realidad *histórica* de la tumba vacía. Por lo que a mí respecta, considero que la multiplicidad de tradiciones neotestamentarias que se refieren a ella, así como su solidaridad interna con el mensaje del resucitado, son pruebas suficientes para afirmarla.

⁶⁸ W. PANNENBERG, citando a P. ALTHAUS, *Esquisse d'une Christologie*, o.c. 117.

cuerpo verá la corrupción» (He 2,31). Era entonces «un requisito para confesar la resurrección» (M. Deneken).

Dentro de la coherencia de la fe, la tumba vacía tiene una triple significación simbólica (M. Deneken). La piedra corrida significa la victoria de Dios sobre las fuerzas de la muerte y la apertura de la morada de los muertos, lo que en la tradición judía se llamaba el *sheol*. Y orienta hacia la esperanza de la manifestación definitiva de Cristo. Asimismo, las vendas dejadas en la tumba «representan un viejo vestido usado» y la «liberación de Jesús de las ligaduras de la muerte por el Dios de la pascua». La tumba vacía es en fin un signo de que al final de los tiempos este mundo ha de cambiar de figura. Nos dice que la imagen que presenta el mundo no es su realidad última y que la ley de la corrupción no es la última palabra de la condición humana, puesto que en la persona de Jesús el cosmos ha experimentado ya un primer y discreto desgarramiento, cuyo acabamiento hará al universo enteramente transparente a la vida de Dios.

III. RESURRECCIÓN Y REENCARNACIÓN

1. La idea de la reencarnación

La idea de la reencarnación está teniendo en Occidente una aceptación sorprendente. Sus partidarios son a menudo antiguos cristianos «cansados de creer», pero que no pueden hacerse al materialismo ni a la idea de que nuestra vida desemboca en la nada. Con la reencarnación, al igual que con la resurrección, estamos en un orden de pensamiento que va más allá de toda constatación científica, el de la cuestión del sentido definitivo de la existencia humana. En ambos casos estamos en el orden de la creencia libre, que va más allá de lo experimentable. Los partidarios de la reencarnación y los creyentes en la resurrección deberían poder ponerse de acuerdo fácilmente para reconocer que el debate se sitúa en este plano⁶⁹.

Modelo oriental y modelo occidental

El modelo oriental es pesimista. Para el hinduismo, la reencarnación es una desgracia. No es una liberación, sino una necesidad. Lejos de ser una suerte, es signo de un aprisionamiento en un proceso indefinido. El ser humano obedece a la ley universal del *karma*. Si ha vivido mal, queda atrapado en un ciclo repetido de existencias. No podrá escapar de él sino a costa de una ascesis espiritual muy grande o de una vida de desprendimiento absoluto, de compasión y de caridad. Si hubiera que comparar la reencarnación con un aspecto del cristianismo, no sería la resurrección, sino más bien un purgatorio con visos de transformarse en infierno. Lo correspondiente a la resurrección sería más bien el *nirvana*.

El modelo occidental de la reencarnación, difundido a partir del siglo XIX, es optimista. Es un camino de salvación y de liberación. El fracaso de una primera vida no es definitivo. Hay una segunda oportunidad. El alma que haya vivido mal podrá unirse a un nuevo cuerpo e intentarlo de nuevo. De este modo, la muerte queda relativamente negada. Lejos de ser un paso a la eternidad, no es más que el fin de una etapa. Cada uno podrá, en una nueva existencia, reparar sus faltas y acertar en su vida. Es algo característico de una época en la que cada vez resulta más difícil comprometerse de manera estable. Nada está definitivamente decidido. La reencarnación ofrece además una respuesta al problema del mal. El que sufre está pagando una deuda anterior. La reencarnación occidental, por lo demás, está tan fascinada por la hipótesis de las vidas anteriores como por la de las vidas ulteriores. En definitiva, dado que la reencarnación

⁶⁹ Resumen aquí algunas de las ideas desarrolladas en mi libro *Pédagogie du Christ*, Cerf, París 1994, 132-139

se inscribe en una evolución progresiva, ¿por qué no podría desembocar un día en la resurrección?

La reencarnación occidental, por tanto, toma un esquema oriental y antiguo, pero introduciendo en él elementos procedentes de la tradición cristiana. Se trata de un sincretismo, de una creencia típicamente pos cristiana, que da lugar a una doctrina ligera y maleable.

Hacia un más allá de la persona

Según la lógica de la reencarnación, la persona humana no es una realidad definitiva, irreductible. No es más que una figura transitoria, la manifestación temporal de un gran Todo, la energía del mundo, de la que ha salido y con la que debe fundirse de nuevo. Esto exige una espiritualidad superior que acepta la desposesión absoluta de uno mismo y cuyo rechazo sería signo de una actitud insuficientemente desprendida.

Esta concepción del hombre conlleva una concepción de Dios correspondiente. Dios no es ya una persona, en el sentido occidental del término. Es conocida la reticencia del budismo, por no decir su negativa, a nombrar a Dios, a reconocer un Absoluto personal y permanente. La relación del hombre con Dios no puede ser por tanto una relación interpersonal de conocimiento y de amor entre dos seres vivos. El destino último de la existencia humana es la pérdida de sí en el gran Todo. Se habla más bien de «lo divino» que de Dios.

2. ¿Hay compatibilidad entre la resurrección y la reencarnación?

Un sentido común elemental reclama el reconocimiento de la incompatibilidad de hecho entre la reencarnación y la resurrección. Se puede hablar de una convergencia muy general, en la medida en que ambas creencias suponen la afirmación de un sentido de nuestra existencia, le dan la primacía al orden espiritual y encierran una esperanza. Algunos quisieran llevar más lejos la armonía entre ambos temas. Se dirá, por ejemplo, que unos y otros utilizan la palabra *renacimiento*. Es un término afín al budismo y expresa un proceso de espiritualización, de desposesión y de pérdida de la propia identidad en comunión con el universo. Juega también un importante papel en la conversación de Jesús con Nicodemo (Jn 3). El bautismo cristiano es presentado en ella como un renacimiento «en el agua y en el espíritu».

Pero no se pueden comparar la reencarnación y la resurrección punto por punto, como dos elementos particulares de dos visiones del mundo que podrían armonizarse. Son dos universos de pensamiento inconciliable, divergente por su centro mismo de gravedad.

Algunos pretenden, en primer lugar, que el cristianismo primitivo habría sostenido la reencarnación. Esta afirmación carece de toda base histórica seria. Numerosos pasajes bíblicos se oponen a la idea de la reencarnación (cf Jn 1,21-22). Los primeros padres de la Iglesia tuvieron incluso que polemizar contra ella.

Asimismo, la concepción de la historia es totalmente diferente en una y otra. Una es cíclica e indefinida, y propone un eterno retorno. Inscribe la historia dentro de una ley cósmica de restablecimiento del equilibrio, de compensación y de armonía. La otra es lineal y avanza hacia un cumplimiento en el reino de Dios. Propone un término, un acabamiento.

La reencarnación, además, no ofrece salvación al cuerpo, que no es más que un envoltorio intercambiable. Se inscribe en el dualismo del cuerpo y el alma. El primero, sin valor en definitiva, no es más que un ropaje periódicamente reemplazable, que no pertenece a la persona en cuanto tal. No se entiende cómo sucesivas reencarnaciones podrían conducir a una resurrección. ¿Con qué cuerpo se resucitaría?

La reencarnación pone en cuestión la identidad y unicidad de la persona humana en tanto que sujeto irremplazable delante de Dios, capaz de comprometer su destino en un acto de libertad absoluta. El alma que se reencarna se encuentra reducida a la condición de principio

que va cambiando sucesivamente de personalidad. La memoria es un constitutivo esencial de nuestra identidad. ¿Cuál es la identidad de una persona que prácticamente no guarda memoria de sus existencias pasadas? La tradición cristiana nos ha dado un sentido muy vivo de la persona humana, mientras que en la perspectiva oriental la persona es una ilusión de la que es menester tomar conciencia. Al final todo para en la disolución del sujeto.

La unidad y el valor irremplazable de la persona se deben al hecho de que esta se juega su destino eterno en una existencia terrena única, que nos encamina hacia lo mejor o hacia lo peor. En ese sentido, cada uno de los instantes que vivimos es único. No volverá a presentarse. Según la bella expresión de Rahner, la libertad es la capacidad para lo eterno. «La vida no es un juego en el que nada se juega» (W. Kasper).

En el esquema reencarnacionista la figura de Jesús pierde asimismo su unicidad. Su encarnación no es ya sino la reencarnación de un ser, excepcional quizá por su santidad, pero que sigue inserto en el ciclo del destino. Esta aparece como un «avatar» de las manifestaciones de lo divino.

CAPÍTULO 15

¿Es posible que Jesús naciera de una virgen?

El símbolo de los apóstoles, o credo occidental⁷⁰, no hace alusión a la infancia de Jesús sino para decir que «nació de la Virgen María». El credo oriental de Nicea-Constantinopla dice más explícitamente: «Por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre». Se trata de una afirmación particularmente difícil de admitir hoy: Jesús habría nacido de una madre virgen, sin intervención de varón. Resulta muy embarazosa para buen número de creyentes contemporáneos. A los demás les parece no ser más que un mito, y sorprende, quizá más aún que la resurrección de Jesús. Por eso había que esperar para hablar de esto. Así como no se puede uno acercarse a la resurrección sino a la luz de toda la vida de Jesús, así tampoco es posible acercarse a su concepción virginal sino bajo esta luz y la de la resurrección.

Porque es la fe en la resurrección la que hace posible la fe en la concepción virginal, y no al contrario. La situación de ambos datos no es por lo demás la misma con respecto al fundamento de la fe en la divinidad de Jesús.

Conviene precisar, dada la confusión con frecuencia existente, incluso en personas de gran cultura, entre la inmaculada concepción de María y la concepción virginal de Jesús, que es de la segunda de la que aquí se va a tratar⁷¹.

Tenemos que empezar enumerando honradamente el conjunto de las dificultades que se han planteado y se siguen planteando a la afirmación de la concepción virginal de Jesús. Luego reflexionaremos sobre el *sentido* que se le dio en la fe primitiva. Entonces nos preguntaremos si se puede ir del *sentido* al *hecho*.

⁷⁰ El símbolo de los apóstoles se difundió en efecto por el Occidente latino. Es el credo del bautismo y es también a menudo el que se usa en la eucaristía. En Oriente es desconocido. Su referencia es el credo nicenoconstantinopolitano, formulado el 381 por el primer concilio de Constantinopla y utilizado igualmente en Occidente en la misa dominical.

⁷¹ La inmaculada concepción de María es la afirmación de que María fue preservada del pecado original desde el comienzo mismo de su existencia. No enseña en absoluto que la concepción de María fuera virginal. Dado el espíritu de este libro que es una invitación a creer y presenta las afirmaciones de la fe a partir de su inserción en el credo sin ninguna pretensión de exhaustividad no abordare los otros aspectos de la virginidad de María. A este respecto cf B. SESBOUE *Pedagogie du Christ* Cerf París 1994 204-207.³ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, LXVII 2.

ILAS OBJECIONES DE AYER Y DE HOY

1 Las burlas de los judíos y de los paganos

En los primeros siglos de la vida de la Iglesia, la idea de la concepción virginal de Jesús dio lugar a una objeción espontánea al anuncio de la fe, más grande aun quizá que la ignominia de su crucifixión o la imposibilidad de su resurrección. Los judíos y los paganos reprochaban a los cristianos el volver a lo más torpe y vulgar de las mitologías, a la representación de dioses uniéndose con mujeres para engendrar héroes. La concepción virginal de Mana se asimilaba a este tipo de unión, indigna de la divinidad y, en cierto modo, obscena. El judío al que da vida Justino en su *Dialogo con Trijon* (siglo II) plantea espontáneamente la siguiente objeción «En las fábulas de los que se llaman griegos se dice que Perseo nació de Danae, que era virgen, después de que el que es conocido entre ellos como Zeus se vertiera sobre ella en forma de oro. Deberíais ruborizaros de contar las mismas cosas que ellos, más valdría decir que Jesús fue un hombre como los demás y demostrar por las Escrituras que es el Cristo».

Los paganos, por su parte, consideraban que habían superado ya el tiempo de estas mitologías. En su *Apología* del cristianismo, dirigida al emperador Antonino, el mismo Justino reconoce que la concepción virginal es «una cosa que parece a los hombres increíble e imposible».⁷²

En el siglo II, el pagano Celso, en su *Discurso verdadero* —el ataque más radical lanzado contra el cristianismo en toda la Antigüedad—, da, basándose en una fuente judía, una explicación muy simple.

«Jesús "se inventó su nacimiento de una virgen Provenía de una aldea de Judea y había nacido de una lugareña mísera que se ganaba la vida hilando Mana se quedó embarazada por obra de un soldado llamado Pantira Convicta de adulterio, fue echada de casa por su mando, carpintero de oficio (...). Vagabundeando vergonzosamente dio a luz a Jesús en secreto, quien, por su pobreza, se vio obligado a trabajar como jornalero en Egipto. Allí se ejercitó en ciertas habilidades mágicas de que blasonan los egipcios, vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a si mismo Dios».⁷³

Esta explicación, de origen bastante antiguo, se entremezcla con ciertos elementos de los relatos evangélicos de la infancia de Jesús mísero nacimiento en Belén y huida a Egipto. Su finalidad es vilipendiar a Jesús en razón de su origen. Se desacredita el comienzo de su existencia del mismo modo que el relato del robo del cuerpo por los discípulos desacreditaba su fin.

Incluso dentro de ciertos ambientes cristianos la cosa era debatida y no parecía evidente. Dos posturas antagónicas rechazaban la concepción virginal de Jesús. Unos sostenían que Jesús había nacido también de José, mientras los otros consideraban simplemente que no había nacido. Según Ireneo, un cierto Cennto proclamaba en Asia a finales del siglo I que «Jesús no nació de una virgen —ya que esto le parece imposible—, sino que fue hijo de José y de Mana, engendrado de manera semejante a

⁷² JUSTINO *Apología* I 33 2

⁷³ El texto está recogido en ORÍGENES *Contra Celso* I 28 y 32

todos los demás hombres».⁷⁴ Otros, como los ebionitas, pequeño grupo judaizante del que no sabemos gran cosa, sostenían esta misma tesis. En el extremo contrario, los que se escandalizaban por la simple idea de la encarnación proclamaban que Jesús había tomado sólo la apariencia de un cuerpo, pero no había asumido la realidad de nuestra propia carne. Se les llamaba «docetas», de una palabra griega que significa «aparentar» o «parecer».

Los cristianos que querían mantener el mensaje evangélico a este respecto estaban como atrapados entre dos fuegos. Subrayar la realidad carnal de la humanidad de Jesús era arriesgarse a caer en la postura de los ebionitas. Sostener la concepción virginal podía dar pábulo a los docetas. Según ellos, no se trataba de una verdadera concepción, sino de una simple apariencia. Jesús había pasado milagrosamente a través del cuerpo de María sin recibir nada de ella.

La reacción de los autores cristianos

Se podría pensar que, ante tantas objeciones e incluso riesgos para el equilibrio de la fe, los autores cristianos bajarían algo la guardia en este punto, habida cuenta de las dificultades que tenían ya para hacer admitir la cruz y la resurrección de Jesús. Pero no es así. No aceptan plegarse a una interpretación meramente simbólica. La mención de la concepción virginal de Jesús aparece ya en las fórmulas de fe desde muy a comienzos del siglo II. Ignacio de Antioquía la precisa con el adverbio «verdaderamente». Ya nunca saldrá de los credos. Un poco más tarde, Justino no se inmuta por lo que llama «las burlas y mofas» de Trifón. Por su parte, Ireneo peleará en los dos frentes con la misma energía, trazando una divisoria extremadamente difícil entre los partidarios de ambas tesis antagónicas. Considera que tanto unos como otros se colocan fuera de la fe y de la salvación. Tertuliano y Orígenes mostrarán la misma firmeza.

2. Las grandes objeciones modernas.

A partir del siglo IV, la afirmación de la concepción virginal de Jesús pasó, tanto en el mundo antiguo como en el mundo medieval, por un largo período de «posesión pacífica». Formaba parte de un conjunto que no era puesto en duda en unas sociedades cada vez más cristianas. Los tiempos modernos empezaron a ponerla en cuestión, como toda manifestación «milagrosa», en el marco de la filosofía Ilustrada en el siglo XVIII. A finales del siglo XIX, la teología protestante liberal rechazó el hecho. Lo mismo ocurrió en el siglo XX con Adolf von Harnack (1851-1930) y Rudolf Bultmann (1884-1976), que pretendían «desmitologizar» los relatos bíblicos, y con el obispo anglicano John Robinson (1919-1983).

Un elemento nuevo consiste en el hecho de que, durante los últimos treinta años del siglo XX, la concepción virginal de Jesús ha sido objeto de debate —a veces mediático— en la teología y la pastoral católicas. El teólogo Hans Küng, más radical aún, la considera una «conclusión teológica de representación mítica»⁷⁵. E. Dolto ve en ella un simbolismo muy rico, estimando que los problemas planteados acerca de su realidad «son falsos problemas, porque todo lo que pertenece a la vida espiritual es un escándalo para la carne»⁷⁶. E. Drewermann, por

⁷⁴ IRENEO *Contra las herejías* I 26 1

⁷⁵ H. KÜNG, *Etre chrétien*, Seuil, París 1974, 531-532 (trad. esp., *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977).

⁷⁶ E. DOLTO, *l'Évangile au risque de la psychanalyse* I, Delargue, París 1977, 29-30 (trad. esp., *El evangelio ante el psicoanálisis*, Cristiandad, Madrid 1979).

su parte, explica su sentido a partir de mitos egipcios. Las cuestiones planteadas por nuestra cultura se hacen pues apremiantes y reclaman una nueva consideración de los datos de la fe tradicional.

La objeción de la exégesis bíblica

La concepción virginal de Jesús no está formalmente atestiguada más que en dos pasajes, pertenecientes a los relatos de la infancia de Jesús de Mateo y Lucas (Mt 1,18-25; Le 1,26-38). Ahora bien, el «género literario» de estos relatos es muy original con respecto a los relatos de la vida pública de Jesús. Se asemeja al *midrash*, género hebreo, edificante e interpretativo, que incluye una parte de exageración, de parábolas y alegorías. Los relatos de la infancia apelan más, por tanto, a lo maravilloso, y su relación con la historia es más incierta. Representan tradiciones diferentes, que coinciden sobre todo en esta afirmación de la virginidad de María. Es conocida en fin la tendencia espontánea en las «vidas» antiguas de los grandes hombres a señalar ya desde la infancia rasgos maravillosos que anuncian su destino. ¿No nos estarán ofreciendo los relatos evangélicos de la infancia más interpretación teológica que realidad histórica?

Es sorprendente además constatar la ausencia de toda alusión a la concepción virginal en la predicación primitiva de los apóstoles (*kerygma*). Esta igualmente ausente de la enseñanza de Pablo y de Juan H. Kung habla por eso del testimonio «marginal» de un dato que no pertenece «al núcleo del evangelio».

Todas estas objeciones son serias. Ante ellas es menester reconocer que no es posible establecer una prueba histórica firme de la concepción virginal. Solo disponemos de testimonios de fe. La situación es similar a la de la resurrección, pero más difícil todavía, dada la discreción de los testimonios exteriores. Aquí no vamos de la historia a la fe, como en la vida y la pasión de Jesús, sino de la fe a la historia.

Para quien permanece abierto al testimonio de la fe primitiva, ciertas observaciones permiten matizar unas conclusiones demasiado radicales. Los estudios recientes muestran que los relatos de la infancia son más complejos de lo que ciertas visiones apresuradas han hecho pensar. Aunque los *midrashim* en los que se celebra la infancia de los patriarcas y de Moisés hayan influido en los relatos de la infancia de Jesús, las diferencias parecen suficientemente fuertes como para no reducir a *midrashim* estos originales relatos (C. Perrot). La coincidencia entre Mateo y Lucas es más amplia de lo que se había pensado en relación con los hechos narrados, los temas teológicos y los procedimientos literarios. Lo esencial de los relatos está constituido por elementos de una auténtica tradición judeocristiana bastante antigua.

Aunque sean el testimonio más importante y principal de la concepción virginal, los relatos de la infancia no son los únicos que hacen referencia a ella. Algunas alusiones los desbordan. La genealogía de Mateo los introduce de manera sorprendente. Pasa súbitamente de una larga serie de filiaciones masculinas a la generación de Jesús por María (Mt 1,16), excluyendo a José. La de Lucas está situada fuera de estos relatos (3,23) y precisa que Jesús era, «según se creía», hijo de José; expresión que marca la distancia del evangelista con respecto al pensamiento común. Si la afirmación literaria es reducida en el Nuevo Testamento, no lo es en cambio en el movimiento desarrollado a partir de la doctrina de Cristo, como veremos⁷⁷.

El relato de Mateo hace alusión al rumor de una concepción de adúltera por parte de María, lo que muestra que se daba por descontado que Jesús no podía ser hijo de José. El relato, asimismo, trata de responder a una objeción. ¿Cómo puede considerarse Jesús hijo de David, ya que sólo José, y no María, pertenecía a la estirpe de David?

⁷⁷ Cf infra, p. 413.

Hay que tener en cuenta en fin que los redactores de los relatos de la infancia tenían sin duda alguna la intención de afirmar la concepción virginal en sentido físico, con un acento más «doctrinal» en Lucas y más «apologético» en Mateo.

Los paralelos en la historia de las religiones

No ha sido hoy cuando se ha hecho la comparación entre la concepción virginal de Jesús y los mitos paganos que describen la unión de dioses con mujeres. Pero ahora los análisis son más detallados y se impone la semejanza de ciertos temas. El del nacimiento milagroso de los grandes personajes, de distintos modos, yendo a veces hasta la exclusión del proceso natural de la procreación, existe en muchas literaturas del antiguo Oriente (A. Paul).

Más recientemente, E. Drewermann ha hecho un alegato convencido en favor de la interpretación mítica de los relatos de la infancia de Jesús en Lucas. Su aportación ha consistido en renovar la interpretación a partir de la experiencia psicoanalítica. La concepción virginal de Jesús sería pues un símbolo que no tiene nada que ver con la historia. Sólo el sentido interno del mito tiene valor. En este caso la matriz del mito se encuentra en los arquetipos egipcios del «ángel» y del «niño divino» y en el relato del nacimiento de Faraón, engendrado por el dios Amón en relación sexual con la reina Ahmosé⁷⁸. Este mito le parece al autor más próximo al relato de Lucas que ningún texto del Antiguo Testamento. Lo que lo lleva a afirmar que «la teología de la filiación divina no es una idea específicamente cristiana» y que este concepto central de la fe cristiana «procede de la gran religión tres veces milenaria de las orillas del Nilo», y representa «el regalo más grandioso que el espíritu de Egipto haya podido legar al cristianismo». Entre la fe del cristiano en el Hijo de Dios y la del egipcio en la persona del Faraón, el autor no duda en decir que, «a nivel de la simbología», hay una «identidad perfecta»⁷⁹. Asimismo, el nacimiento de Jesús en Belén tiene su modelo en el mito griego de Asclepio.

Desgraciadamente, el alegato es demasiado fervoroso para ser convincente. Al subrayar las semejanzas, se olvida por completo de mostrar las diferencias. La comparación con los relatos mitológicos paganos oscurece la relación de sentido que los relatos de la infancia tienen con el resto de la Escritura. Drewermann no menciona que la concepción virginal de Jesús no se presenta como fruto de un Espíritu pro-creador que se une a María, sino como fruto de una acción creadora del Espíritu.

Objeciones «doctrinales»

Se han planteado también objeciones partiendo de la misma doctrina cristiana. Se ha aducido que, en un mundo en el que prevalecían las representaciones no científicas, los padres de la Iglesia afirmaron el hecho sin hacerse preguntas, ya que lo importante para ellos estaba en el sentido. Por otra parte, la concepción virginal de Jesús nunca ha sido objeto de una definición solemne. ¿Se puede probar que la Iglesia, que ha insistido en su significación, ha querido enseñar su realidad biológica?

¿No constituyen un paralelo los relatos de la creación del Génesis? Estos nos ofrecen una revelación sobre la creación del hombre y de la mujer con el lenguaje del mito. No son históricos en el sentido documental de la palabra. Son ciertamente expresión de un acontecimiento, pero de un acontecimiento no representable, porque se trata de una acción

⁷⁸ E. DREWERMANN, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, Seuil, París 1992, 74-75.

⁷⁹ *Ib.*, 96 y 100.

divina Los padres de la Iglesia comentaron, de manera realista e ingenua, la formación de Eva a partir de la costilla de Adán, para no quedarse al final más que con su significación religiosa ¿No es lo que hace la Iglesia hoy? Hoy la Iglesia expone el sentido de los relatos del Génesis sin atribuirles un valor histórico empírico.

¿Qué pensar de estas objeciones? No hay en efecto ninguna definición dogmática a propósito de la concepción virginal de Jesús. Pero son muchos los textos conciliares que la mencionan o la suponen Hay por lo demás algo infinitamente más importante que cualquier definición dogmática en el hecho de que la concepción virginal está incluida en las formas más primitivas de la confesión de fe, la encontramos a comienzos del siglo II en Ignacio de Antioquía, como acabamos de ver. A partir de aquí se irá incorporando a los diferentes Símbolos. Hoy está presente en las dos grandes fórmulas tradicionales del credo, en Oriente y en Occidente. En la época en la que se establecieron estas fórmulas, eran aceptadas por unanimidad. Se entendía espontáneamente como un hecho real, inseparable de su valor simbólico.

Conviene subrayar también la diferencia, desde el punto de vista de la interpretación, entre los relatos de la creación y los de la concepción virginal. En los de la creación se trata del origen absoluto del mundo, es decir, de lo que funda la historia A este acontecimiento fundador, no sólo no podemos llegar siguiendo un rastro documental, sino que ni siquiera podemos representárnoslo Porque se trata de un acto de la trascendencia de Dios. El único lenguaje posible es el del «mito», que expone en un relato ingenuo una verdad fundamental. En el caso de la concepción virginal, la analogía conlleva una diferencia. Se trata también de una intervención trascendente y creadora de Dios. Pero, y aquí está la diferencia esencial, esta intervención tiene lugar *en medio de la historia*. No se inscribe en un tiempo mítico, sino en el tiempo empírico de la humanidad. María y José pertenecen a esta historia, y se puede llegar a ellos a través de la misma. La relación con la historia es de entrada diferente. El lado trascendente puede adoptar el lenguaje de las representaciones «teofánicas» (intervención de un ángel, etc.); pero el mensaje anuncia un hecho que tiene realidad, cuando menos negativa, respecto de nuestro mundo.

La objeción del desprecio de la sexualidad

La conciencia moderna, además de la dificultad que experimenta ante todo milagro, ve espontáneamente en esta afirmación un desprecio de la sexualidad humana por parte del cristianismo. ¿Por qué la venida del Hijo de Dios a nuestro mundo había de escapar a las leyes normales de la procreación, cuando estas pertenecen al orden de una creación que se considera buena? ¿Por qué ese empeño en rechazar sistemáticamente todo lo que toca al ámbito de la sexualidad? ¿Acaso tendría la sexualidad conyugal una incidencia negativa en el misterio de la encarnación? ¿No es esto fruto del contexto cultural antiguo, que exaltaba más la virginidad que el matrimonio? En un mundo en el que el ejercicio de la sexualidad ha llegado a ocupar el espacio que todos sabemos, y en el que la Iglesia ha fomentado toda una espiritualidad del matrimonio, la idea de la concepción virginal no puede menos que ser problemática. Por otra parte, ¿qué interés hay, a propósito de las afirmaciones de la fe, en llevar el debate al nivel de la biología?

Se dirá también que la concepción virginal revestía un valor simbólico muy diferente en una época en la que los conocimientos acerca de la procreación eran muy deficientes. Los antiguos, en efecto, no tenían ninguna idea de la fecundación producida por la unión de dos células igualmente germinales. Sus representaciones eran agrarias. El papel del hombre era aportar el solo la semilla, plantándola en cierto modo en el terreno nutricio ofrecido por la mujer. El que Jesús no hubiera nacido de una semilla humana significaba claramente en este contexto su filiación divina, pero hoy inevitablemente esta significación queda desdibujada.

La concepción virginal pone por fin en cuestión la afirmación de la verdadera humanidad de Jesús ¿Cómo se puede decir que Jesús era verdaderamente hombre, si no había

nacido, como todo ser humano, de la unión carnal entre un hombre y una mujer? ¿No constituye esto un atentado contra la humanidad de Jesús, por el lado de su origen humano, y, por consiguiente, contra el realismo de la encarnación? ¿No está en contradicción con la afirmación constante de la verdadera humanidad de Jesús? ¿Por qué había de insertarse Dios en nuestra humanidad de manera «tan inhumana y extraña»?

Estas últimas objeciones son más graves que las anteriores. Pero se corre el riesgo de caer en un error histórico. Los relatos de la infancia no pueden ser fruto del desprecio por el sexo y la predilección por la virginidad. Porque la tradición bíblica nunca se mostró reticente frente al matrimonio y la procreación. La fecundidad de la mujer era el signo por excelencia de la bendición de Dios. Piénsese en los dramas de las mujeres estériles. La concepción virginal, por el contrario, era una novedad desconcertante que no resultaba fácil de explicar.

Sera más bien por una especie de efecto de rebote por lo que la reflexión eclesial sobre la concepción virginal de Jesús y la virginidad de María llevara a la valoración y exaltación de la virginidad. Los relatos evangélicos no son consecuencia de esta mentalidad, sino más bien su origen.

La objeción pone por tanto en cuestión la verdadera humanidad de Jesús, concebido de una manera tan excepcional. Señala una vía válida si nos quedáramos en un plano puramente natural de la generación humana. Se desvanece en cambio si se considera que la serie de las generaciones está también inscrita en un acto de creación divina. La intervención divina, no representable, se coloca como un acto de fe en el origen de esta serie, del mismo modo que sigue efectiva a lo largo del tiempo. La concepción virginal de Jesús tiene valor de nueva creación o de recreación. En ella se da un signo de la humanización del Hijo de Dios y de un nuevo comienzo de la humanidad. La dificultad para admitirla es la misma que la que podemos tener a propósito de la idea de creación.

II EL SENTIDO DADO A LA CONCEPCIÓN VIRGINAL

Hemos enumerado las graves objeciones que se han planteado y siguen planteándose a propósito de la realidad de la concepción virginal de Jesús. No obstante, muchas Iglesias —no solo la Iglesia católica— siguen considerando que su realidad forma parte de la fe cristiana. Esto supone que lo que está en juego es importante y que la concepción virginal sigue estando ligada a la divinidad de Jesús. Dada la originalidad de tal afirmación, es necesario preguntarse primero por su *sentido*, antes de volver sobre su carácter de *hecho*.

Una afirmación que concierne ante todo a Jesús

Esto resulta sorprendente para el cristiano contemporáneo. Sin embargo, lo cierto es que la concepción virginal de Jesús no es ante todo un misterio relativo a María, sino referido principalmente a la identidad de Jesús. Solo en un segundo momento, y también por un efecto de rebote, la realidad claramente afirmada de este hecho se convierte en fuente de honor y de gloria para la Virgen María.

Digamos en primer lugar que el testimonio fundamental de la divinidad de Jesús no depende de su concepción virginal. Esta se apoya en el testimonio apostólico de la resurrección y la glorificación de Cristo, hecho Señor. La concepción virginal se menciona *después* de las primeras afirmaciones de la divinidad de Cristo. No se apoya en ella todo el peso del edificio de la fe.

No es por tanto una «prueba», sino un signo ofrecido a los que se preguntan por el origen de Jesús. La invitación a reconocerla va dirigida a una fe *ya nacida*. J. Ratzinger se ha mostrado claro en este punto, con una fórmula que se ha hecho célebre: «La filiación divina de Jesús no se basa, según la fe de la Iglesia, en el hecho de que Jesús no tuviera padre humano; la

doctrina de la divinidad de Jesús no sería puesta en cuestión si Jesús hubiera sido fruto de un matrimonio normal»⁸⁰.

La afirmación de la concepción virginal ofrece, por lo que respecta al origen de Jesús, un *signo* de la encarnación del Verbo. Expresa el carácter único del nacimiento de Jesús, don personal de Dios en su Hijo. Tal es su sentido primero.

Por supuesto, a lo largo de los siglos esta afirmación ha dado que pensar. La concepción virginal de Jesús concierne también a María, que vivió su maternidad de un modo único. Esta maternidad virginal constituye una consagración de la madre a su Hijo, y conlleva la convicción de que María permaneció «siempre virgen».

El papel creador del Espíritu Santo

Un error fundamental de interpretación de la concepción virginal de Jesús ha hecho pensar que el Espíritu desempeñó un papel *procreador*. Si así fuera, tendríamos un paralelo de los mitos paganos. Sin embargo, nada en los relatos evangélicos evoca el ejercicio conyugal de la sexualidad. El Espíritu Santo interviene como *creador*, como cuando se cierne simbólicamente sobre las aguas en el momento de la creación del mundo (Gen 1,2).

Porque Dios no interviene nunca en el orden de las causas segundas, inmanentes al funcionamiento de nuestro mundo, sino siempre como causa primera y trascendente con respecto a todas las demás. Dios no está nunca integrado en la cadena de las determinaciones científicas. De lo contrario, siempre se podría alegar la objeción del huevo y la gallina. La gallina sale del huevo, y el huevo de la gallina: ¿qué es primero? Si se plantea la cuestión del origen de la serie en un plano horizontal, no hay manera de escapar. Retomando una imagen geométrica, solo una intervención «vertical» puede establecer la serie como tal.

La ausencia de representación sexual constituye por tanto una «verdadera desmitologización de los mitos egipcios»¹³ Con una gran discreción, los relatos bíblicos dan un paso decisivo con respecto al testimonio que nos ofrece la historia de las religiones de la época.

La correspondencia delfín con el comienzo

A menudo se han subrayado las semejanzas entre los relatos de la resurrección y los de la infancia. Para percibirlos, es menester un cierto sentido de la armonía entre los diferentes puntos de la fe cristiana. En ambos lados son numerosas las teofanías, que incluyen intervenciones angélicas. En los evangelios de la infancia se observan rasgos de la teología de la pascua. El mensaje del nacimiento de Jesús es un mensaje de revelación puesto en boca de ángeles. Es la buena noticia de la salvación, análoga a la de la resurrección «Os ha nacido un Salvador» (Le 2,10)

Existe también una especie de simetría entre los dos signos dados, uno con la concepción virginal, al comienzo, y el otro con la tumba vacía, al final del itinerario humano de Jesús. La venida y la partida de Cristo están marcadas por el sometimiento de nuestra naturaleza común. Nace de una mujer, como toda auténtica generación humana. Muere verdaderamente y es enterrado. Pero van acompañadas igualmente de dos signos que manifiestan, dentro mismo de los acontecimientos humanos que son el nacimiento y la muerte, el misterio de la trascendencia de esta existencia. Jesús escapa a la ley de la corrupción signo, en negativo, de su resurrección. No nace de un padre humano signo, en negativo, de su filiación divina. Estos dos signos se traducen en una ausencia. Nadie lo ha colocado en el seno de Mana. Nadie se lo ha llevado del sepulcro. Los dos provocan el mismo escándalo y las mismas interpretaciones

⁸⁰ J RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Mame, Paris-Tours, 1969, 192

malévolas. Se dirá que Jesús es fruto de un adulterio y que sus discípulos han robado el cuerpo (Mt 27,62-66). Por un lado, se hablará de leyenda obscena de tipo griego, y por otro, de mito de apoteosis.

Estos dos signos son signos segundos, son el «reverso» y el «anverso» que son los misterios de la encarnación y la resurrección. Lo esencial no está en ellos: está en la realidad de la divinidad y de la resurrección de Jesús. Pero son signos de lo inexplicable y de lo no representable, ante lo cual el hombre no puede sino guardar silencio. Toda pregunta sobre el cómo no puede sino quedar sin respuesta.

Esta correspondencia profunda no escapó en otro tiempo a los padres de la Iglesia. Fue subrayada por teólogos modernos, como el filósofo y teólogo Gastón Fessard (1897-1978), por la parte católica, y Karl Barth (1886-1968), por la parte protestante. E. Drewermann hace esta misma comparación sensata: «El nacimiento de Dios del seno de la Virgen» se sitúa «en el mismo nivel que la imagen de la abertura de la tumba en la mañana de pascua»; aunque, según su interpretación, en ambos casos no se trataría más que de un mito. Tales son los elementos a partir de los cuales podemos entender la concepción virginal, y que la sitúan en su verdadero lugar en la fe cristiana.

III. ¿SE PUEDE IR DEL SENTIDO AL HECHO?

Volvamos ahora sobre la cuestión más delicada: ¿se puede mantener el sentido de la concepción virginal de Jesús sin la afirmación del hecho al que se refiere, o bien necesita de este hecho para poder mantenerse adecuadamente?

La concepción virginal ante la historia y la ciencia

El exégeta americano R. E. Brown publicó en 1973 un artículo⁸¹ que hizo época por su probidad científica al mismo tiempo que por su sentido de la tradición doctrinal. Después de estudiar todos los aspectos de la cuestión y de pasar revista a los argumentos en favor y en contra de la historicidad de la concepción virginal, llega a la conclusión de que «el conjunto de las pruebas científicamente controlables deja el problema sin resolver»⁸². La indagación de las ciencias históricas y biológicas no puede llegar hasta la realidad de la concepción virginal por las mismas razones por las que no puede llegar al hecho de la resurrección. Ni la ciencia ni la historia pueden establecer una conclusión al respecto. La búsqueda de una explicación científica está, por principio, fuera de nuestro alcance. Los relatos bíblicos guardan un silencio absoluto acerca del cómo. Se limitan a reseñar el dato negativo: no hubo intervención de varón. El dato positivo es la intervención creadora del Espíritu de Dios. El modo de esta acción es tan inexplicable como el de la creación.

Pero, ¿no es necesario ir más allá? Al igual que la resurrección, la concepción de Jesús no puede ser más que objeto de fe. En ambos casos hay una intervención divina no representable que se sitúa más allá del alcance de la ciencia, sea del tipo que sea, histórica o biológica.

En el caso de la concepción virginal ni siquiera disponemos de la multiplicidad de signos externos de la resurrección. De la tumba vacía hubo testigos. La concepción virginal, en cambio, es una realidad completamente interior, que no es accesible ni transmisible sino en la

⁸¹ R E BROWN, *The Problem of the virginal conceptwn of Jesús*, en *The Virginal Conception and Bodily Resurrectwn of Jesús*, Pauhs Press, Nueva York 1973

⁸² *Ib*, 33

confianza de la fe. Unas palabras la afirman y constituyen su signo: eso es todo. No sirve por tanto de «prueba», ya que es necesaria nuestra fe en la divinidad de Jesús para que veamos en ella una huella de la entrada de Dios en nuestro mundo.

La concepción virginal: ¿un mito lleno de sentido?

Sin llegar hasta las tesis extremas de Drewermann, se va abriendo paso entre algunos católicos una opinión que pretende tener en cuenta el sentido bíblico, considerando que la concepción virginal es un dato de los relatos de la infancia, relatos que son teológicos y no históricos. Estos expresan el modo en que la comunidad cristiana se ha *representado* el origen de Cristo y los redactores evangélicos han querido dar a entender que Jesús es el Hijo de Dios. Al igual que los relatos de la creación del Génesis, estos relatos no son históricos en el sentido documental de la palabra.

Se dirá pues que los relatos de la infancia traducen la gratuidad de la encarnación y el origen divino de Jesús al lenguaje mítico de la virgen fecunda, madre de un dios o de un héroe. Por tanto, se puede mantener su sentido para la fe independientemente de la realidad histórica. H. Küng hace así el siguiente juicio: «Si no se puede considerar el nacimiento virginal como un acontecimiento biológico e histórico, sí se puede sin embargo ver en él un *símbolo*, en otro tiempo por lo menos cargado de sentido»¹⁸. Se invoca igualmente en este sentido la idea de que una afirmación de fe no puede concernir a lo biológico en cuanto tal.

Los partidarios actuales de esta postura pretenden ciertamente darle contenido a la afirmación de la concepción virginal. Para ellos sigue siendo un lenguaje que simboliza la realidad de la encarnación y la filiación divina de Jesús; en el que se puede ver también la consagración de la madre a su Hijo en una actitud de virginidad espiritual. ¿No se podría entonces reconocer con respeto la significación de la concepción virginal y mantener toda su fuerza simbólica, considerándola como un hecho lingüístico? Conviene reflexionar sobre esta hipótesis con discernimiento propiamente teológico.

La necesaria relación del sentido con el hecho

¿Resuelve esta interpretación de los hechos todos los problemas planteados? ¿Da cuenta de la originalidad única de la afirmación de una concepción de la que no existe «ni paralelo ni antecedente», ni en la tradición bíblica ni en el judaísmo palestino?»⁸³ La concepción virginal es de un orden totalmente distinto que los nacimientos milagrosos de hijos de padres ancianos o estériles. Los paralelos no bíblicos nos hablan de matrimonios humano-divinos completamente diferentes de una concepción *virginal*.

¿Es algo tan evidente el que las afirmaciones de la fe no conciernan al terreno de la biología? ¿No se está profesando así una peligrosa separación entre lo humano y lo biológico? ¿Hay que reducir a la biología la dimensión carnal de la existencia humana? Esta asume el hecho biológico sin reducirse a él, pero también sin poder separarse de él. El nacimiento de un hombre es un acto indisolublemente humano y biológico. Lo es por parte de los padres, cuya unión conyugal es un acto humano. Y lo es por parte del niño, que está condicionado por su origen. El mismo lenguaje humano está enraizado en la realidad biológica y en las relaciones familiares. Las primeras palabras de un niño son en efecto «papá» y «mamá». ¿Se puede pretender pues que la encarnación del Hijo eluda el ámbito de la carne humana, ligada a la naturaleza física del hombre? Volvemos a encontrar aquí la correspondencia con la resurrección, que ha de afectar al cuerpo concreto de Jesús. La manifestación biológica de la resurrección es la desaparición del cuerpo del sepulcro. La concepción virginal está en perfecta

⁸³ R. E. BROWN, *o.c.*, 30, que extiende este juicio al judaísmo helenístico.

coherencia con la resurrección de la carne de Jesús y la resurrección de la carne prometida al final de los tiempos.

Estos dos signos de la concepción virginal y de la tumba vacía, ambos negativos y muy discretos —habida cuenta de la prioridad que hay que darle siempre a la resurrección—, son huellas indispensables para que la encarnación y la resurrección sean percibidas en su autenticidad, es decir, como algo que afecta a la condición concreta de nuestra humanidad. De lo contrario, estas dos afirmaciones corren el riesgo de quedar reducidas a un discurso en definitiva vacío.⁸⁴

Aunque la concepción virginal de Jesús es un dato abierto siempre a nuevas profundizaciones, no puede considerarse como algo facultativo dentro de la fe cristiana. Aun haciendo plenamente justicia a la intención de fe de los que consideran poder conservar el sentido sin mantener el hecho, estimo que la contradicción de fondo entre el lenguaje que afirma la concepción virginal y la supuesta concepción a partir de una unión conyugal normal hace este mismo lenguaje inaceptable. No se entiende muy bien que es lo que pudo haberlo motivado ni cómo pudo escapar, desde el principio, a las acusaciones de mentira.

CAPÍTULO 16

Confesar a Jesús como Hijo de Dios

Hemos seguido el itinerario de Jesús hasta su muerte. Lo hemos visto cómo se va haciendo progresivamente reconocer por sus discípulos en su misteriosa identidad. Hemos observado el choque que fue para estos su crucifixión. Hemos escuchado en fin el mensaje de su resurrección, que lleva a su proclamación como Cristo y Señor.

Con la resurrección todo está hecho y, en cierto sentido, todo está dicho. La plena confirmación de la «pretensión» de Jesús de ser «el Hijo» es dada por el Padre, que lo resucita y manifiesta así que, en el conflicto de la pasión, no estaba de parte de los enemigos, sino *con* su Hijo.

Todo está cumplido y no puede haber ya un «valor añadido» en lo que concierne a la identidad humano-divina de Jesús. Todo está dicho, pero no todo está explicitado en la fe de los creyentes. Se trata de una afirmación tan desconcertante que plantea innumerables problemas y reclama cuando menos algunos comentarios. Fue en efecto objeto de la reflexión de los primeros testigos y de los autores de los libros del Nuevo Testamento, que la consideraron bajo todos los aspectos y obtuvieron de ella perfecta armonía. Su proceso de indagación sigue un itinerario curioso, porque parte de la experiencia de la resurrección, es decir, del fin de la existencia humana de Jesús, para preguntarse sobre su comienzo y su origen: ¿de dónde venía?, ¿quién era junto a Dios antes de su venida entre nosotros?

El recorrido propuesto aquí será desconcertante para el lector y puede que lo desoriente. Lo introduciré en una argumentación que no tiene nada de cartesiana. Se le pedirá que haga un pequeño esfuerzo y trate de comprender el sentido de los textos del Nuevo Testamento que quizá conozca poco, por haberlos oído en la liturgia sin pararse a pensar en ellos. Sin embargo, hacer este recorrido es necesario para descubrir el proceso por el que las primeras comunidades cristianas llegan a proclamar que un nombre de nuestra raza, manifestado en nuestra historia, es el Hijo de Dios, es Dios.

⁸⁴ Sin la existencia de Jesús y de la fe en su relación única con Dios, al que llama Padre, estos dos signos se diluirían en un elemento milagroso, sospechoso y carente de significación. Pero dentro de la fe se convierten en la revelación de que el orden de nuestro mundo (las leyes de la física y de la biología) no es la última palabra, ya que Dios ha puesto en el signo de la instauración de una nueva creación

Jesús *es* el Hijo de Dios y, por consiguiente, Dios mismo. Reconozcamos la «enormidad» de tal afirmación y la dificultad de fondo que plantea. ¿Es posible, es «pensable» racionalmente, el que un hombre sea verdaderamente Dios, sin recaer en una mitología de tipo primitivo? Y en tal caso, ¿qué hay que entender por ese *es*? Ese *es* no puede afirmarse sino en la fe. Por parte de Jesús, tiene por contenido todo el peso de su existencia. Ya que afirma que es un hombre, inserto en la larga secuencia de la historia humana e ignominiosamente crucificado, que realiza la intervención definitiva de Dios aportando a todo hombre, de ayer, de hoy y de mañana, la liberación y la salvación.

La afirmación de la encarnación es un «escándalo» que los creyentes, en su rutina, olvidan con demasiada frecuencia, y un verdadero desafío a la razón para todos los que piensan que Dios es Dios y el hombre el hombre. La diferencia entre ambos es tal que hablar de la encarnación no parece sino hablar de un «círculo cuadrado». Ahora bien, se trata de nada menos que del núcleo del mensaje cristiano. Se ve pues el alcance del asunto.

En otro capítulo abordaremos el recorrido de la Iglesia, siempre atenta a la cuestión relativa a la divinidad de Cristo. Porque tal afirmación no puede transmitirse por medio de la repetición de fórmulas cada vez menos comprendidas. La Iglesia tiene que afirmar incesantemente su fe y justificar sus razones para creer. Por eso, al discurso del Nuevo Testamento sucederá el suyo propio con el paso del tiempo. Porque es necesario que la idea de la encarnación de Dios encuentre una expresión racional aceptable.

El movimiento de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo es primero un movimiento por parte de *abajo*, o del *fin* de su vida. Su imagen simbólica es la escena de la ascensión, en la que Jesús resucitado deja definitivamente a los suyos para ir a sentarse a la derecha de su Padre. El hombre Jesús *sube* hacia Dios. Asimismo, se le atribuyen al hombre Jesús títulos divinos. El movimiento se invierte luego para convertirse en un movimiento de envío, que viene de *arriba* y se interroga sobre el *comienzo*. Su imagen simbólica será entonces la del *descenso* de quien era de condición divina y se *rebajó* para hacerse obediente hasta la muerte en la cruz (Flp 2,8). En el evangelio de Juan, Jesús es por excelencia el enviado del Padre. El camino recorrido va de la proclamación «Jesús es el Señor» a la meditación sobre «el Verbo hecho carne».

El movimiento de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo

¿De qué vocabulario podían disponer los primeros cristianos y los autores del Nuevo Testamento para expresar la identidad de Jesús? No temen otro que el que les proporcionaba su fe judía y el Antiguo. Por eso echaran mano de toda una terminología, familiar para ellos pero extraña para nosotros, basada en las grandes revelaciones de la primera alianza. Sin embargo, este vocabulario no resuelve por sí solo la cuestión, al no existir términos acuñados para expresar la encarnación de Dios. Los cristianos procederán entonces a la acumulación de títulos complementarios, apuntando, como a un punto de fuga, a la realidad a la que se quieren referir.

I LA RESURRECCIÓN, «CUNA» DE LA FE EN CRISTO

La resurrección de Jesús puede considerarse como «la cuna teológica de la fe en Cristo» (R Schnackenburg). Su proclamación constituye el núcleo de los grandes discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles y de las primeras confesiones de fe. Estos discursos tienen forma de relato a ese Jesús, al que muchos de los oyentes pueden haber conocido y cuyo paso entre el pueblo nadie puede poner en duda, «vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos, pero Dios lo ha resucitado» (He 2,23-24).

San Pablo hace lo mismo cuando transmite la confesión de fe recibida y anuncia la resurrección del crucificado.

«Cristo muño por nuestros pecados, según las Escrituras, fue sepultado y resucito al tercer día, según las Escrituras» (I Cor 15,3-4)

Este acontecimiento de la resurrección es interpretado enseguida por cierto número de términos. La primera palabra empleada es «exaltación», no en el sentido de un hombre psicológicamente exaltado, sino en el sentido etimológico de «elevación». En el contexto de esta exaltación, se le atribuyen a Jesús ciertos títulos divinos «*Exaltado* por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo objeto de la promesa, lo ha derramado (...). Dios ha constituido *Señor* y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,33-36).

La resurrección significa por tanto que Jesús ha sido *elevado* y recibido en la misma gloria de Dios. Si *está sentado a su derecha* (Me 14,62, He 1,3), es que Dios lo trata como igual.

El Señor

La resurrección le vale a Jesús el título de Señor (*Kyrws*), nombre propiamente divino, ya que es el termino por el que la versión griega del Antiguo Testamento, la llamada de los Setenta¹, traducía las cuatro letras hebreas que no debían pronunciarse y que nuestras biblias transcribían hasta hace poco por Yave, para volver luego al termino *Señor*. Dios es el Señor, y aquel que es llamado Señor es Dios.

Volvemos a encontrar la proclamación de Jesús como Señor en confesiones de fe breves, a modo de consignas repetidas en la liturgia con el entusiasmo de la fe « Jesús es el Señor'» (I Cor 12,3, Rom 10,9), «Jesucristo es el Señor'» (Flp 2,10). Mas tarde, cuando lleguen las persecuciones, se les pedirá a los cristianos que renieguen de su fe en el Señor Jesús y proclamen que «El Señor es el Cesar'».

El Cristo

El término «Cristo» significa etimológicamente «ungido». Es la traducción griega del termino hebreo «mesías» (*meshiah*), que designaba en el Antiguo Testamento al «Ungido» de Dios, al Mesías, Rey, Sacerdote y Profeta esperado por el pueblo de Israel para que lo liberara y salvara. Durante su vida, Jesús rechazó más bien este título, porque percibía su ambigüedad temporal y política. No obstante, a lo largo de toda su vida se planteó la cuestión de si era o no el Mesías, como testimonia el letrero colocado sobre la cruz indicando el motivo de la condena «Rey de los judíos». El comportamiento de Jesús se había interpretado como una pretensión mesiánica.

Al llamar a Jesús *el Cristo*, la comunidad cristiana lo identifica con el Mesías de los judíos. Sin duda Jesús nunca fue ungido con aceite. Pero en la teofanía de su bautismo el don del Espíritu es interpretado como la unción divina por excelencia. Se trata de un título y de una función, y no de un nombre propio, como el de Jesús.

Hablando con rigor, el nombre de «Mesías» o de «Cristo» no es un título propiamente divino. Al Mesías esperado en la tradición judía se le podía llamar «Hijo de Dios», pero era en un sentido amplio, aplicable a todo creyente que tratara de vivir según la justicia. Sin embargo, su asociación con otros títulos propiamente divinos, como el de Señor, llevara a una especie de intercambio de significaciones. Al final, el título de «Cristo» recapitulara el sentido de todos los demás títulos aplicados a Jesús.

De este modo se pasa de la breve confesión «Jesús es el Mesías» (He 18,5-28, 1 Jn 2,22) a una especie de nombre compuesto de ambos términos Jesucristo, expresión que aun hoy se mantiene en la tradición cristiana. Esta yuxtaposición de los dos términos en una fórmula que se ha hecho corriente es el resumen de la confesión original. La encontramos ya en san Pablo (I

Cor 2,2), quien la asocia igualmente con el término «Señor»: «nuestro Señor Jesucristo» (Col 3,1), o «Jesucristo, nuestro Señor» (Ef 3,11).

El Hijo de Dios

También aparece este título en el movimiento de designación de Jesús resucitado. Pablo afirma que proclama «el evangelio de Dios»: «El evangelio de Dios, que por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras Santas, acerca de su *Hijo* (nacido de la estirpe de David según la carne, constituido *Hijo de Dios en poder* según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte) Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,1-4).

Esta declaración insiste en el título de Hijo de Dios, asociado a los de Cristo y Señor, ya vinculados. Esta acumulación es una manera de decir que ningún título, por sí solo, basta para expresar la identidad divina de Jesús. Hay que reforzarlos unos con otros, con el fin de llegar lo más posible a esta identidad paradójica.

El título nuevo es aquí el de *Hijo de Dios*. San Pablo insiste en él para darle un sentido fuerte. Como hemos visto, «Hijo de Dios», en cuanto tal, no expresa la divinidad de aquel a quien se atribuye. En el Antiguo Testamento era menos fuerte que «Hijo del hombre»². Pero entretanto Jesús se ha presentado, respecto de ese Dios al que llama *su Padre, como el Hijo* en un sentido original. Es ese sentido el que subraya Pablo en dos momentos. Por una parte, Jesús es llamado de entrada Hijo de Dios (su *Hijo*), y luego se proclama que ha sido *constituido Hijo de Dios en poder*. Dicho de otro modo, aunque hay un elemento nuevo en esta «constitución», no se trata de una adopción filial. Por su resurrección, Jesús se manifiesta y constituye como lo que ya, desde siempre, era. Es *Hijo* en el sentido más fuerte y exclusivo del término.

Este Hijo, además, ha «nacido de la estirpe de David según la carne» Jesús es, por una parte, Hijo de David, lo que expresa su humanidad, y por otra, Hijo de Dios. La distinción entre la carne y el espíritu subraya dos maneras de ser sucesivas y complementarias del mismo Jesús la primera pone de relieve su origen humano, y la segunda su condición de resucitado, exaltado junto a Dios. A través de la distinción de estos dos tiempos de la existencia de Cristo, esta fórmula afirma la identidad a la vez humana y divina de quien era ya «el Hijo».⁸⁵

Este movimiento ascendente de la cristología llamada primitiva es capital recapitula toda la pedagogía de Jesús. Nos dice de *ese hombre*, Jesús de Nazaret, la fe, a la luz de su vida, su muerte y su resurrección, se atreve a afirmar que es el mismísimo Hijo de Dios.⁸⁶

Es necesario que no olvidemos esta primera expresión de la fe en Cristo, que parte *de abajo*. Su fundamento escriturístico es evidente. En nuestra cultura tiene un papel importante que jugar de cara a la proposición de la fe en Jesucristo. Este movimiento nos protege frente a lecturas mitológicas del misterio de Cristo. Los cristianos no han aplicado a Jesús un título de *Hijo de Dios* tomado de tal o cual religión antigua, sino que, al término de una existencia excepcional, a lo largo de la cual Jesús se ha llamado a sí mismo el Hijo, y se ha comportado como tal, los cristianos han expresado su experiencia de fe proclamándolo Hijo de Dios

85 Se ve pues porque se habla de un movimiento *desde abajo* Jesús, que ha vivido entre nosotros, *aquí abajo* ha subido junto a Dios, *arriba, para* estar sentado a su derecha Pero no nos engañemos no se trata aquí de realidades es parciales, sino de una simbología necesaria para expresar la trascendencia de la realidad divina con respecto a nuestro mundo.

86 La cristología más antigua del Nuevo Testamento es por tanto una cristología del *fin*, en un doble sentido en primer lugar la clave última de la persona de Jesús viene dada por el fin de su existencia entre nosotros, y, en segundo lugar, Jesús resucitado ha alcanzado ya el fin de los tiempos y desde allí volverá a nosotros.

Pero este relato que parte de abajo no debe hacer olvidar el movimiento que lo anima *de abajo arriba* y lo hace solidario con otras afirmaciones que parten *de arriba*.

II. UN MOVIMIENTO DE DELANTE ATRÁS

Sirvámonos una vez más de una imagen espacial. A partir de la resurrección, el Nuevo Testamento realiza un gran movimiento de delante atrás, porque la resurrección no puede tener sentido por sí sola. Es la resurrección de alguien que ha muerto, después de haber vivido. Es la correspondencia entre la resurrección de Jesús y su manera de vivir y morir la que tiene sentido. Los creyentes tenían pues que volverse hacia atrás, para escrutar la vida de Jesús antes de la pascua. ¿No era el que había resucitado el mismo que había vivido? Tenían por tanto que hacer una lectura *retrospectiva* de la vida terrena de Jesús. «De este esfuerzo de los primeros cristianos es de donde salen los escritos evangélicos: estos dan testimonio (...) del vínculo existente entre la vuelta atrás en la historia y la confesión de fe» (R. Schnackenburg).

La redacción de los evangelios

La expresión más desarrollada de esta vuelta hacia atrás se encuentra en la redacción de los evangelios. Su origen se explica a partir del interés por reinterpretar a la luz de la resurrección todos los hechos y gestos de Jesús, con el fin de mostrar que el resucitado no es nadie más que Jesús el Nazareno, el crucificado. No es una figura mítica, sino un hombre real y conocido. Tal es la norma de la gestación de las tradiciones evangélicas y de la redacción última de los evangelios; y para nosotros sigue siendo una norma de lectura.

Todos nosotros sabemos que a menudo es necesario ver dos veces una misma película para entender bien su sentido, o leer dos veces una novela para penetrar en todos sus detalles. La primera vez que vemos una película nuestra mirada está absorta por el descubrimiento, polarizada por el *suspense* hasta el desenlace final. La segunda vez es muy diferente. Ya sabemos cómo va a acabar la historia, y desde el primer momento podemos contemplarla teniendo la clave del enigma. Descubrimos así una serie de indicios que anunciaban el final, pero en los que la primera vez no habíamos reparado. Vemos cómo está construida la obra y su profunda coherencia. Podemos entonces gustar mejor el arte del cineasta, el modo en que este ha concebido la intriga, la atmósfera que ha querido darle, los movimientos de la cámara, etc.

Ocurre lo mismo con los evangelios, que se abren —por lo menos— a dos niveles de lectura. Está el nivel en el que me coloqué en el capítulo sobre la vida de Jesús, en el que se trataba de reconstruir lo mejor posible la historia original del encuentro y la convivencia de Jesús y sus discípulos. Y el nivel en el que me sitúo ahora, que pretende captar la intención de los redactores cristianos y el modo en que, a la luz de la resurrección, presentan la identidad de Jesús en cada una de las escenas de los evangelios⁸⁷.

El Cristo de los tres evangelios sinópticos

⁸⁷ Cuatro elementos fundamentales intervienen en la redacción de los evangelios (J Guillet). Está en primer lugar toda la parte de los recuerdos sobre Jesús. Esta luego el foco de luz constituido por la resurrección, que permite discernir en profundidad todo el sentido oculto en los hechos y gestos de su existencia. Así como un rayo de sol transforma un paisaje y permite distinguir en él un gran número de detalles que antes no se habían advertido, así también la resurrección permite distinguir en cada una de las escenas del evangelio indicios reveladores. Está también el lenguaje de la tradición judía, ya mencionado y que es indispensable para que los redactores puedan dar cuenta de la intervención personal de Dios en Jesús y a la hora de buscar títulos que expresen su identidad. Está, en fin, la experiencia de la Iglesia primitiva, que vive en el Espíritu y actualiza el mensaje del evangelio en función de las necesidades de sus diversas comunidades. De este modo, cada relato se convierte en un evangelio, porque en cada uno resuena, en referencia al misterio pascual, la totalidad del evangelio. Se puede decir que la homilía o el comentario que hoy hace el celebrante del texto evangélico leído en el curso de la celebración dominical, se encontraba ya al principio integrado en el texto mismo del evangelio para enseñanza de las primeras comunidades.

La siguiente fórmula podría resumir el discurso sobre Cristo de los sinópticos: *el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección*. Jesús no fue por tanto adoptado como Hijo de Dios en el momento de la resurrección, sino que esta reveló plenamente lo que ya era desde siempre.

De este modo, la idea directriz del evangelio de Marcos es hacer ver que Jesús era ya, aunque de manera todavía oculta, el «Hijo de Dios». Este empeño aparece desde la primera frase del libro '«Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1). Este título vuelve a aparecer, en la forma de «mi Hijo amado», en las escenas decisivas del bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7), que se presentan como anticipaciones de la gloria del resucitado. Asimismo, la parábola de los viñadores homicidas que dan muerte al «hijo querido» (12,6) del propietario es símbolo de lo que le sucede a Jesús, piedra desechada por los arquitectos, pero convertido en piedra angular por la resurrección. El título de Jesús Hijo de Dios domina en su evangelio⁸⁸.

La problemática fundamental de Lucas no es diferente. En él (como en Juan) a Jesús se le llama *Salvador*, título sin duda más tardío. El evangelista aprovecha las escenas de milagros de Jesús para hacer una confesión de fe y una proclamación ya firme de su identidad a la luz de la pascua.

La segunda lectura de los evangelios viene pues a completar la primera. En el momento de su redacción los evangelistas han incorporado ya a sus recuerdos todo lo que la experiencia pascual les había enseñado acerca de Jesús. Se profundiza entonces en algunas denominaciones que son eco de las primeras interpretaciones de la persona de Jesús, como la de profeta⁸⁹, ya que ese profeta a propósito del cual se planteaba la cuestión mesiánica es proclamado ahora claramente Mesías y Cristo. Ese profeta no es un profeta como los demás.

Es «el que viene», el último y decisivo, el que cumple definitivamente todas las profecías, aquel de quien Juan Bautista dice que es «más fuerte que él» (Me 1,7). Es el «Hijo de Dios» en el sentido pleno de la palabra.

III. EL MOVIMIENTO DEL ENVÍO-CRISTO VIENE DE «LO ALTO»

Pero este movimiento de delante atrás no podía contentarse con una vuelta a la vida de Jesús antes de la pascua. Tenía que ir hasta el final y plantearse claramente la cuestión de su origen. El mismo término de «Hijo» es una palabra relativa al origen. En las partidas de nacimiento se define nuestra identidad por medio de la mención del nombre de nuestro padre y nuestra madre. Nuestros padres, nuestro país, nuestro ambiente, son factores de nuestra propia identidad, que está constituida a la vez por cosas recibidas y por cosas construidas.

Asimismo, ¿no hay en toda vida también una cierta correspondencia misteriosa entre el fin y el principio? ¿No es esa la razón por la que muchas biografías tratan de detectar en el origen de sus protagonistas ciertos rasgos premonitores de lo que estos llegarán a ser después?

⁸⁸ El movimiento subyacente al evangelio de Mateo es análogo. En él se afirma más la perspectiva mesiánica, y se utiliza con frecuencia el título de Mesías o *Cristo*, así como el de *Rey de los judíos*, que se encuentra también en la inscripción de la cruz «La figura de Jesús refleja entonces la del profeta escatológico, a la manera del nuevo Moisés, la del Hijo del hombre, el juez de los últimos tiempos, y más aún la del mesías, Cristo e Hijo de David» (C PERROT, *JésusChrist et Seigneur des premiers chrétiens*, DDB, París 1997, 206) Mateo, ya de la vida terrena de Jesús y en forma de invocación, hace uso del título de *Señor*, manifiestamente ligado a la resurrección. Él es quien ofrece la versión más explícita de la escena de Cesárea de Filipo, en la que Pedro confiesa que Jesús es «el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (16,16) Esta expresión recoge la fe completa de la Iglesia primitiva en Jesús *Siervo (país)*, siguiendo las huellas de las profecías de Isaías sobre el siervo sufriendo de Dios (Mt 8,17-21).

⁸⁹ Cf supra, pp 305s

En Jesús hay mucho más. *El fin absoluto remite al comienzo absoluto*. El final y el comienzo trascienden de alguna manera la distancia cronológica entre el *después* y el *antes*. Esto para nosotros no es evidente, pero lo era para una mentalidad judía de la época de Jesús. No basta pues con decir: el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección. Hay que ir más lejos y hacer efectivo este principio de filosofía y de antropología judías, sorprendente para nosotros: «Lo que es válido del fin ha de determinar ya el comienzo» (W. Pannenberg). Hay que remontarse por tanto no sólo a la identidad de Jesús, hijo de María por su nacimiento humano, sino también a la identidad de quien estaba junto a Dios «antes de que el mundo existiera». Si la relación última de Jesús con el Padre consiste en estar sentado a su derecha, ¿quién era a los ojos de Dios antes de su encarnación?

La cuestión se plantea tanto más cuanto que algunos de los textos citados parecen insinuar que había sido *hecho* Señor, o que había sido *establecido* Hijo de Dios, como si antes no lo fuera. ¿No sería Jesús simplemente un hombre como los demás, «adoptados» luego como Hijo de Dios? ¿Cómo dar de manera creíble la verdadera respuesta a esta pregunta?

La cuestión del origen

La cuestión del origen, e incluso del doble origen, humano y divino, de Jesús, no podía por tanto dejar de plantearse. ¿Acaso no se le llama el «Hijo», y el «Hijo de Dios», que es el término de origen por excelencia? ¿Qué quiere decir esta palabra en definitiva? ¿Podemos estar seguros de que excluye la hipótesis de una adopción de Jesús como hijo por la resurrección?

La respuesta del Nuevo Testamento es absolutamente clara: no se trata de una adopción. Dios *no se ha apropiado un hijo en Jesús. Nos ha dado a su Hijo*, que es algo muy distinto. A la luz del final, hay que interpretar y comprender pues el origen de Jesús en Dios, es decir, de un comienzo sin comienzo⁹⁰.

Los evangelios de la infancia de Jesús

Nos hemos encontrado ya con los relatos de la infancia de Jesús a propósito de la concepción virginal¹⁰. La intención de estos textos es responder a una cuestión fundamental: ¿de dónde viene Jesús? Tiene una madre humana, por supuesto; pero, ¿cuál es su relación de origen con Dios?

Mateo y Lucas adoptan dos visiones diferentes, ya que uno ve las cosas desde la persona de José y el otro desde la persona de María. Sin embargo, uno y otro señalan el doble origen de Jesús, a la vez humano y divino. El que nació de la Virgen María sólo tiene a Dios por Padre, lleva en su nacimiento el signo de que procede de Dios y de que no ha empezado a existir en el momento de su entrada en la carne. Ambos relatos responden a la cuestión del origen de Cristo.

⁹⁰ Un texto paulino puede servir magníficamente de ilustración «Eso de que "subió" significa que antes bajo a lo profundo de la tierra El mismo que bajo es el que subió a lo más alto del cielo, para que se cumpliesen todas las cosas» (Ef 4,9-10) El evangelio de Juan dice también «Nadie ha subido al cielo sino el que bajo del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13) Se habrá observado en el primer texto la inversión de los términos *subió/bajo* primero, y luego *bajo/subió* El autor dice primero que el que subió fue también el que bajo Es lo propio del descubrimiento y de la profundización de la fe Luego la formula se invierte el que bajo es también el que subió Sera el orden expositivo generalmente adoptado, siguiendo la lógica misma de la sucesión de los hechos Pero conviene retener esto es a la luz del fin glorioso de Jesús como la fe llega a comprender que este preexistía en Dios a su manifestación entre nosotros, y que Dios nos lo envió.

La evolución del discurso de Pablo sobre Cristo

El punto de partida de la reflexión de Pablo sobre Cristo se encuentra en la experiencia del camino de Damasco, en la que ha visto al Señor resucitado (I Cor 9,1 y 15,8). A partir de ahí su pensamiento describe un movimiento que va de la celebración de la resurrección y de la espera del retorno del Señor a la consideración de la cruz. Sus fórmulas, por tanto, ponen de manifiesto esta correspondencia entre el fin y el origen.

El himno de la Carta a los filipenses (2,6-11), de origen litúrgico, es un ejemplo significativo de ello:

«[Jesucristo], teniendo la naturaleza gloriosa de Dios, no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y, en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por ello Dios lo exaltó sobremanera y le otorgó un nombre que está sobre cualquier otro nombre, para que al nombre de Jesús doblen su rodilla los seres del cielo, de la tierra y del abismo, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,6-11).

Estamos en presencia de un himno litúrgico que estiliza en dos estrofas todo el itinerario de Jesús. El conjunto describe una especie de parábola en el sentido matemático del término. La curva desciende para luego remontar. Seguimos estando dentro del simbolismo espacial de arriba y abajo. La segunda estrofa nos describe la exaltación o *enaltecimiento* de Jesús como Señor junto a su Padre. Le atribuye solemnemente el nombre de Señor, «nombre que esta sobre cualquier otro nombre», nombre propiamente divino.

La novedad estriba en la primera estrofa y en el enlace de ambas, describiendo un gran movimiento de descenso y ascenso. El que ha ascendido es el mismo que había descendido en un impulso de anonadamiento, vaciándose de todos sus atributos divinos. De este anonadamiento viene el termino técnico *kenosis* (*kenos* en griego quiere decir *vacío*). El que *era* de «condición divina» ha asumido la «condición de siervo». Se ha rebajado. Ha aceptado *hacerse* semejante a los hombres.

Asimismo, la expresión «no considero como codiciable tesoro» está llena de sentido. La palabra griega usada aquí, *harpazein*, esta de tras del nombre dado por Moliere a su avaro, Harpagon, que quiere atrapar todo y apoderarse de todo. Se evoca también un paralelo con Adán, que no era Dios por su origen, sino hombre, quiso apoderarse por la fuerza de la condición divina, negándose a aceptar el designio de Dios «Seréis como dioses», decía el tentador Jesucristo, por el contrario, que era de condición divina, no mostró hacia ella un apego avaro y egoísta. Se «vacío» de sí mismo, asumiendo la condición humana. Hizo todo lo contrario que Adán, y por eso merece ser llamado «nuevo Adán», como nueva cabeza de la humanidad salvada.

La preexistencia de Cristo en Dios se da pues por supuesta. Se establece una correspondencia entre la glorificación de que ha sido objeto al final de su vida terrena, ya con su humanidad, y su existencia en Dios al comienzo. El mismo Pablo habla también del *envío* del Hijo por parte del Padre: «Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer» (Gal 4,4). Dios nos ha liberado de la ley del pecado «enviando a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador» (Rom 8,3).

El himno de Filipenses es el primero de una serie que, a lo largo de todas las cartas siguientes, va desarrollando el pensamiento paulino. Estos textos adquieren toda su fuerza precisamente en su encadenamiento. Con ellos nos encontramos en el núcleo del mensaje cristiano: la confesión de la persona de Cristo como hombre de nuestra raza y como Dios que viene a nosotros con amor.

El himno de la Carta a los colosenses (Col 1,15-20), de nuevo con dos estrofas, ensalza a Cristo como cabeza del universo. Su primacía en el orden de la redención y de la salvación (2ª estrofa) tiene su correspondencia y fundamento en su primacía en el orden de la creación (1ª

estrofa). Porque él es el «primogénito de toda la creación», «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia», «en quien quiso el Padre que habitase toda la plenitud» y en quien todo ha sido reconciliado (2ª estrofa), es también «la imagen del Dios invisible», expresión que tiene un sentido mucho más fuerte que el de una mera representación plástica, «en quien, por quien y para quien todo ha sido creado» (1ª estrofa). Su primacía en el orden de la salvación remite a su primacía en el orden de la creación. Jesús, el mediador de la salvación, es también el mediador de la creación. Está presente como autor y como fin; él es quien sostiene todas las cosas.

Pablo, que ha llamado ya a Cristo «Sabiduría que procede de Dios» (ICor 1,30), parece establecer aquí un vínculo entre el misterio de su persona y la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la Sabiduría, que estaba junto a Dios en el momento de la creación «como arquitecto» y «encontrando mis delicias con los hijos de los hombres» (Prov 8,30-31). La meditación sobre la persona de Jesús y el papel de su cruz redentora provoca en Pablo una especie de cristalización: la Sabiduría «en el comienzo de sus obras, antes de que comenzara a crearlo todo» (Prov 8,22), la Sabiduría, «espejo inmaculado de la actividad de Dios, e imagen de su bondad» (Sab 7,26), es imagen y anuncio del mismo Cristo.

El himno de la Carta a los efesios (Ef 1,3-14) vuelve a hacer las mismas afirmaciones, pero esta vez el autor se remonta más allá de la creación y presenta el designio salvífico de Dios en Cristo desde «antes de crear el mundo». Cristo es presentado en él como ya encarnado según el designio de Dios. Hemos sido elegidos, escogidos en él; es decir, que el Padre le confía desde el origen la misión de hacer de nosotros «hijos adoptivos». Cristo, en este «antes» misterioso de la vida divina, es ya el corazón del proyecto del Padre. Y en ese mismo Cristo todo el universo será también «recapitado» (1,10). Cristo, presente en los tres momentos de nuestro tiempo (el origen, el medio, con su muerte y su resurrección, y el fin, con la promesa de su regreso), es el gran resumen de la historia humana. Es también su cabeza o jefe. La correspondencia entre el fin y el comienzo se expresa aquí a la escala más universal posible.

El himno de la Carta a los hebreos (Heb 1,1-4) nos habla también del Hijo, no sólo establecido por Dios «heredero de todas las cosas», en lo que toca al final, sino además por quien «hizo el universo» en el origen. Encontramos de nuevo el fin que remite al comienzo.

El mensaje propio del evangelio de Juan

En el evangelio de Juan una triple cuestión recorre los grandes diálogos entre los judíos y Jesús: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿adónde vas? Jesús sabe de dónde viene y adónde va (8,14). Pero para escuchar su respuesta, no hay que mirar hacia atrás, sino hacia delante. Es el movimiento de la existencia de Jesús el que realiza esta revelación: elevado en la cruz, ascendido al cielo, manifiesta así de dónde viene. Jesús declara por ejemplo: « ¡Si vierais al Hijo del hombre subir a donde estaba antes!» (6,62). «Ahora, Padre, glorifícame tú junto a ti con la gloria que tenía contigo antes de existir el mundo» (17,5).

En todo este evangelio, el fin remite al principio, y Jesús se presenta como el enviado del Padre que ha «salido de Dios y que a Dios volvía» (Jn 13,3). Pero una diferencia importante entre el Evangelio de Juan y los sinópticos estriba en que primero Jesús habla en primera persona para nombrarse y declarar su identidad. Su «yo» es particularmente frecuente; le gusta decir «yo soy» (6,35; 8,12.58; 13,19, etc.), mientras que en los sinópticos Jesús pregunta y deja que sean sus interlocutores los que hagan el esfuerzo de nombrarlo. Esta forma de discurso de Jesús en el evangelio de Juan es obra del redactor, que, tras un largo período de reflexión, expresa así la experiencia de su contacto con Jesús.

El prólogo del evangelio de Juan es la última palabra del Nuevo Testamento sobre Cristo, al que llama el Verbo:

«En el principio existía aquel
que es la Palabra,
y aquel que es la Palabra

estaba con Dios y era Dios.
Él estaba en el principio con Dios.
Todo fue hecho por él
y sin él nada se hizo.
Cuanto ha sido hecho en él es la vida,
y la vida es la luz de los hombres (...).
Y aquel que es la Palabra
se hizo carne,
y habitó entre nosotros,
y nosotros vimos su gloria (...)» (Jn 1,1-14).

Este prólogo presenta de entrada el resultado final de una larga meditación sobre el origen de Jesús. Nos hace remontarnos a Dios, hasta el origen absoluto de quien, al mismo tiempo, estaba junto a Dios, vuelto hacia Dios, y era Dios mismo. El autor se refiere también a la tradición de los escritos sapienciales, identificando a Jesús con el Verbo, término cercano al de Sabiduría, palabra divina y creadora. Porque ese Verbo es en primer lugar el creador. Es también, para los hombres, vida y luz. Por eso, todos somos invitados a creer en él y a reconocerlo como la luz de nuestra vida.

Lo inaudito de Dios se expresa entonces en una fórmula breve, brutal incluso, que pone en contacto dos términos contrapuestos: «Y aquel que es la *Palabra* se hizo *carne* y habitó entre nosotros» (1,14) (*Verbum caro factor est*). Estas dos palabras, *Verbo* y *carne*, expresan lo más distante que pueda pensarse: la grandeza de Dios por una parte, y la fragilidad, a menudo miseria, del hombre por otra. La violencia verbal de esta fórmula es tan excesiva que se nos escapa. Afirma lo impensable, lo imprevisible, lo irrealizable, simplemente con el verbo «se hizo». Tal es la fórmula definitiva, de la que derivará el sustantivo «encarnación» y que resume el movimiento descendente de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo. Por eso no nos debe extrañar el que en la reflexión posterior de la Iglesia esta fórmula adquiriera un peso decisivo. Es el punto de llegada de todo el testimonio del Nuevo Testamento. Y será el punto de partida de un pensamiento inagotable.

La lógica y el interés del todo

El lector que esperara de esta reflexión una *prueba* contundente de la divinidad de Cristo estaría en un grave error y no podría sino quedar decepcionado. En este terreno, la única prueba es el testimonio: esto fue lo que creyeron los apóstoles y los evangelistas a propósito de su maestro Jesús. Así fue también como entendieron y explicaron lo que creían. Su testimonio, como hemos visto, es un testimonio de fe y reclama ser aceptado en la fe. Pero a este testimonio podemos también acercarnos desde un punto de vista histórico. El exégeta alemán Martin Hengel no duda en decir:

«La "apoteosis" del crucificado debía de ser ya un hecho consumado en los años cuarenta, y uno se siente tentado a decir que en este espacio, de menos de dos décadas, ocurrieron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes, a lo largo de los cuales el dogma de la Iglesia antigua se fue completando»⁹¹.

¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos? ¿De dónde venimos?

⁹¹ M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Cerf, París 1977, 13-15 (trad. esp., *£/ Hijo de Dios*, Sigüeme, Salamanca 1977).

Tales son las preguntas que todos nos hacemos sobre nuestra identidad. Sólo podemos responder a la primera tratando de responder a las otras dos. (Es sabido también cómo el hijo adoptado siente la angustia de no conocer su origen). No sorprende por ello que los autores del Nuevo Testamento quieran responder a la cuestión de la identidad de Jesús respondiendo también a la cuestión de su origen y de su futuro. Después de todo, su origen filial concierne de manera inmediata a nuestro propio origen como hijos adoptivos de Dios.

Aquí hay que tener en cuenta todo el conjunto del pensamiento del Nuevo Testamento. Cada afirmación sobre Cristo ocupa así un lugar dentro del todo coherente que le confiere significación. El punto de partida es un hombre, al igual que el punto de llegada. Pero la profundidad de la relación con Dios de este hombre es única e inaudita. Por eso los nombres que lo designan y describen son múltiples. Por eso también su relación con Dios es considerada después bajo todos sus aspectos. Su final primero, porque es al final de la vida de un hombre cuando se puede juzgar su identidad concreta. El final de la vida de Jesús es su muerte en la cruz y también su resurrección en la gloria de su Padre. Pero este aspecto, por esencial que sea, no basta. Siempre se puede plantear la objeción: «¿Y si Jesús no era más que un hijo adoptado?». Hay entonces que ir hasta las últimas consecuencias, y volverse hacia el origen para escrutarlo. Es necesario decir quién era Jesús desde el punto de vista de la eternidad divina. Pero, desde el principio hasta el final, se trata siempre del hombre Jesús, que en ningún momento pierde nada de su densidad como hombre.

No se puede por tanto despreciar el movimiento desde abajo que da lugar a la progresión de la revelación de Dios en Jesús. Este movimiento sigue siendo para nosotros una puerta de acceso indispensable. No obstante, tampoco se puede subestimar el movimiento desde arriba, que explícita el anterior y lo conduce a término. El cristiano no puede sino seguir hasta el final el testimonio de los apóstoles y de los evangelistas. Si esta inversión del punto de vista hubiera sido obra de la Iglesia antigua, habría sin duda que tomarla con precaución; pero fue obra del mismo Nuevo Testamento.

¿Siguen teniendo algún interés estas reflexiones al término del segundo milenio? Sin duda, ya que son el resultado, simplificado y sintetizado, del trabajo de los investigadores actuales. Son fruto de estudios contemporáneos reiterados, que periódicamente se corrigen unos a otros y se van haciendo más rigurosos con el paso de las décadas. Para nosotros, dan un relieve significativo a las afirmaciones de la fe y tratan de expresar hasta el final la identidad de Cristo. Esta nos muestra que la divinidad de Jesús no se reduce a una fórmula vacía, sino que se inscribe en el transcurso de una existencia concreta que le da sentido. No se puede expresar esta identidad de Jesús sino en un relato, recurriendo a una doble historia: la de Jesús primero, y la de la experiencia de los testigos después. Los títulos de Jesús son sin duda capitales, pero no bastan. Los títulos se pueden convertir también en palabras vacías. No ocurre lo mismo con una historia o un relato. Es el conjunto de esta historia el que puede llevar a la convicción de la fe.

Esta historia nos dice en fin que existe un vínculo irrompible entre lo que Cristo hace por nosotros y lo que él es en sí mismo. No podría divinizarnos, si no formara parte, en el sentido fuerte de la expresión, de la «familia divina». No sería nuestro Salvador, si no fuera también nuestro creador. La afirmación de que Jesús es Hijo de Dios no adquiere sentido ni credibilidad más que dentro del gran movimiento del designio de Dios, que se comunica personalmente para hacer de nosotros sus hijos.

La confesión de Jesús como Hijo de Dios: de ayer a hoy

El recorrido que acabamos de realizar por el Nuevo Testamento era necesario, pero no es aún suficiente. Dos mil años de distancia cultural nos separan de su lenguaje. Hemos hecho la experiencia del esfuerzo necesario para comprender, sin engañarnos, su mensaje sobre Cristo. Pero una vez aceptado este en la fe, sigue planteándose, la nueva cuestión siglo tras siglo. ¿Cómo es posible? ¿Cómo hay que interpretar la divinidad de Jesús? Objeciones e interpretaciones demasiado fáciles no han cesado de plantearse y proponerse.

Por eso tenemos ahora que recorrer a grandes trechos y de manera selectiva el curso de los siglos hasta los trabajos de investigación contemporáneos, para ver cómo se fue comprendiendo y proponiendo el misterio de Cristo, Hijo de Dios.

Este recorrido no es la larga visita de un museo repleto de vestigios ya muertos. Será menester una vez más para el período antiguo acomodar nuestra mirada. Sin embargo, encontraremos en él, en forma diferente sin duda, un cierto número de dificultades y objeciones que nosotros mismos percibimos, sin llegar a formularlas de manera precisa. Porque las objeciones racionales fundamentales surgen en cualquier espíritu humano a poco que reflexione⁹².

I. ¿POR QUÉ ESOS CAMBIOS DE LENGUAJE?

¿Por qué, se dirá, no se ha quedado la Iglesia en las fórmulas de la Escritura y ha añadido otros términos que no se encuentran en ella? Estos términos, por lo demás, están tomados en la mayoría de los casos de la filosofía griega, que no es ya la nuestra; pero lo cierto es que se han introducido hasta en el símbolo niceno constantinopolitano. Los términos de «substancia» y «consubstancial» nos parecen esotéricos. No se puede negar, en efecto, que el vocabulario de la fe, con el paso de los siglos, se ha ido haciendo cada vez más técnico e inaccesible para muchos creyentes, cuando la fe va dirigida a todos, sea cual sea su cultura y formación. El problema es importante y merece una respuesta que esté a la altura de las circunstancias. Porque está en juego la comunicación y la transmisión de un mensaje.

La fe sigue siendo algo vivo

Ante todo y sobre todo, el mensaje de la fe cristiana es un mensaje de vida y debe por tanto permanecer vivo. No se puede convertir en un estereotipo, repetido una y otra vez exactamente con las mismas palabras a lo largo de los siglos, como una lección aprendida de memoria en la escuela, cuyas palabras se recuerdan, pero se ha olvidado el sentido. Es así como se quedan grabadas ciertas fórmulas nemotécnicas de nuestra época de estudiantes. También el loro sabe repetir palabras de las que no entiende absolutamente nada. Por eso se habla de

⁹² En la prisión de Claraval, reservada para las penas de larga duración, me encontré a un recluso que leía todos los días la *Sabiduría teológica* de santo Tomás de Aquino. Su cama estaba debajo de la bombilla del dormitorio en el que los reclusos permanecían de siete de la tarde a siete de la mañana, y no necesitaba doce horas de sueño. Su lectura era la de un autodidacta, pero un autodidacta inteligente y que trataba de comprender. Me di cuenta escuchándolo de que, a partir de esta lectura, venía a plantearse todos los grandes problemas de la tradición dogmática y teológica. Sin saberlo, se sentía atraído, a propósito de Cristo, por la solución elaborada por un hereje antiguo. Me sorprendió la perduración de las mismas dificultades racionales a través de las épocas.

psitacismo (del griego *psittakos*, loro) a propósito de alguien que repite palabras cuyo sentido ignora.

La fe no puede transmitirse más que en presente de indicativo: no vale decir «yo creía», ni «he creído», sino «creo». El que testimonia tiene por tanto que hacerse entender, aquí y ahora, por el que escucha y hablar un lenguaje que este entienda. Tiene que tener en cuenta las dificultades espontáneas o las objeciones que su interlocutor se plantea o presenta. Por medio de las palabras, ha de transmitir un sentido. Es exactamente lo que me esfuerzo por hacer en este libro, dirigiéndome a hombres y mujeres de finales del segundo milenio y comienzos del tercero.

Hay que tener en cuenta las diferentes culturas y la evolución de la historia. No todos los hombres tienen la misma concepción de la vida y del mundo. Cada pueblo y cada gran área cultural viven de acuerdo con categorías que le son propias. El espíritu de sus miembros está estructurado de una manera determinada. Por otro lado, dentro de una misma área cultural el lenguaje está vivo: los términos van cambiando progresivamente de sentido y acaban significando cosas totalmente distintas.

No se puede pretender que las palabras de la fe escapen a este proceso. Tampoco se puede suponer que los términos desarrollados en una tengan automáticamente equivalente en otra. El lenguaje de la fe está sometido a las mismas leyes que el lenguaje a secas.

Ahora bien, la difusión de la fe cristiana en el mundo mediterráneo tuvo como consecuencia el que un mensaje concebido primero en un lenguaje y con unas categorías semíticas se anunció luego en un mundo de tradición griega, con categorías completamente distintas. La antropología judía y la antropología griega son muy diferentes. Hemos tenido ocasión de darnos cuenta de ello a lo largo de la exposición precedente, que ha obedecido en lo esencial a un sistema de categorías semíticas. Aunque el Nuevo Testamento fue escrito ya en griego, sus palabras y sus imágenes siguen estando profundamente marcadas por la cultura hebrea. Pero, en el paso de un siglo a otro, fueron espíritus griegos los que se pusieron a reflexionar sobre la persona de Cristo, sobre su cualidad de Hijo de Dios, sobre la posibilidad y el modo de su encarnación. Se plantearon problemas de comprensión y objeciones nuevas en nombre de una razón filosófica que procedía de manera muy distinta a la razón judía. De este modo, las grandes afirmaciones de la fe en Cristo se transformaron en otras tantas preguntas. Se dice que Jesús es el Hijo de Dios, de acuerdo, pero, ¿en qué sentido hay que entender esto? Se dice que «la Palabra se hizo carne» ¿qué hay que entender exactamente con semejante expresión?

Por esta razón, los problemas de la «inculturación»⁹³ y de la «actualización» son esenciales en la exposición de la fe. Hoy se plantean a la hora de anunciar la fe cristiana en los continentes africano y asiático. Pero estos problemas siguen siendo también nuestros. Se puede pensar incluso que entre nosotros esta labor se detuvo demasiado pronto, y en nuestra época tarda en ponerse de nuevo en marcha.

Una traducción y un «es decir»

Desde los primeros siglos, el cristianismo tuvo que llevar a cabo una tremenda tarea de inculturación para poder ser reconocido como tal por los pueblos de cultura griega y latina. La tarea afectaba a todos los aspectos de la transmisión de la fe: predicación, catequesis, liturgia, reflexión teológica.

Había pues que *traducir*, y no solo traducir el texto de las Escrituras a las nuevas lenguas —esto se había hecho ya con el Antiguo Testamento antes de la venida de Cristo, el Nuevo Testamento había sido redactado directamente en griego, y bastante pronto, la Biblia se

⁹³ Sobre la inculturación, cf. Léxico

tradijo también, y en vanas ocasiones, al latín—, sino traducir también el sentido del mensaje, en un discurso inevitablemente diferente y usando otras palabras.

Esta traducción es doble. Por una parte, se hace de un mundo cultural a otro, cambiando de categorías, y por otra, se cambia también de registro. La Escritura utilizaba un lenguaje corriente, que no era ni técnico ni científico. La traducción griega será obra principalmente de obispos y teólogos. Tendrán que servirse de todos los recursos del lenguaje más técnico para elaborar una versión griega del mensaje cristiano sin caer en contrasentidos.

El trabajo era tanto más arduo cuanto que no había en la lengua griega términos acuñados para expresar la novedad del cristianismo. Los redactores del Nuevo Testamento se habían apoyado mucho en el lenguaje del Antiguo. Pero ya también ellos habían tenido que retorcer las palabras de la Biblia para hacerles expresar la novedad cristiana. Esto explica la multiplicidad de títulos que se le dan a Jesús, ninguno de los cuales es suficiente pero que se comunican unos a otros su particularidad.

Esta traducción era además una actualización de la fe. Actualizar, o hacer actual, es proponer la fe con palabras que tengan resonancia en la cultura de un pueblo y muevan a dar una respuesta. Es en definitiva hablar un lenguaje que permita una comprensión lo más clara y justa posible. Resulta que la inculturación y la actualización más logradas en la historia de la Iglesia fueron las realizadas por los padres de la Iglesia en griego y en latín. Es una razón más para ver cómo han progresado y a qué precio. Porque el segundo milenio ha vivido sobre esta base. Pero desde el inicio de los tiempos modernos, y sobre todo en la época contemporánea, se ha planteado francamente la cuestión de llevar nuevas actualizaciones. Esperemos que estas sean obra del tercer milenio.

II. DE LA FE DE LOS ORÍGENES A LAS AFIRMACIONES DOGMÁTICAS

Tomadas las cosas en un sentido amplio, se puede decir que el primer milenio fue el de la constitución de un cierto número de afirmaciones claras sobre el modo de entender la divinidad de Cristo y la unión en él de la divinidad y la humanidad. Esta labor se llevó a cabo por medio de la convocación sucesiva de varios concilios. En términos técnicos se habla de la constitución del *dogma cristológico*, es decir, de formulaciones consideradas definitivas, no tanto por su forma cuanto por su sentido. En el futuro se podrá, y se deberá incluso, decir las cosas de otro modo. Lo que no se deberá hacer jamás será contradecir el sentido de la interpretación propuesta por los concilios.

Nosotros nos limitaremos a recorrer los tres concilios más importantes: Nicea, Éfeso y Calcedonia, celebrados todos ellos en Asia Menor, lo que hoy es Turquía, sabiendo que este movimiento conciliar continuará hasta el II concilio de Nicea, en el año 787.

«Jesús es el Hijo de Dios»: el concilio de Nicea (325)

Sin entrar en el detalle de debates que duraron siglos, fueron a menudo muy vivos y cayeron a veces en sutilezas que nos sorprenden e incluso nos irritan, tratemos de comprender lo que estaba en juego y los motivos de fe de las partes.

El Nuevo Testamento dice: «Jesús es el Hijo de Dios», y lo explica por medio de un lenguaje que se inscribe dentro de la tradición semítica. Los griegos se disponen pues legítimamente a tratar de comprender lo que quiere decir tal afirmación. Comparan entonces el lenguaje de la Escritura y el símbolo de la fe con el de las categorías de pensamiento que ellos han aprendido en sus escuelas. Ahora bien, en estas escuelas dos cosas estaban claras. Que no

puede haber nada más que un Dios supremo, y que, no obstante, cabe pensar que entre el nivel del ser de Dios y el nivel de los hombres haya intermediarios. A estos, desde nuestro punto de vista, se les puede llamar dioses, ya que están muy por encima de nosotros; pero a los ojos del único Dios verdadero, son inferiores⁹⁴.

Arrio, sacerdote de la Iglesia de Alejandría, en Egipto, párroco de la parroquia de Baucalis, la del puerto de la ciudad, se puso a comentar el símbolo de la fe y las Escrituras en este sentido. Trataba de poner de acuerdo su razón y su fe. Pero sus parroquianos protestaron vivamente. No era eso en absoluto lo que habían escuchado en la catequesis. Para ellos el Hijo era igual al Padre y «verdadero Dios». Y he aquí que los marineros y comerciantes del puerto de Alejandría se ponen a discutir seriamente sobre si fue engendrado o no fue engendrado, sobre el tiempo y la eternidad. Al menos es lo que nos cuenta la historia, aunque quizá haya sido adornada un poco.

En unos años, la disputa se extendió a todas las Iglesias del Oriente cristiano. Dio lugar incluso a cismas entre las Iglesias, justo en el momento en el que el emperador Constantino acababa de convertirse al cristianismo (313). Para él, un conflicto religioso era también un conflicto político que ponía en peligro la paz en sus territorios. Había pues que parar aquello lo antes posible.

Para ello decidió reunir un concilio en Nicea el año 325. Los obispos que acuden a él, en torno a unos 300, distan mucho de estar de acuerdo. Debaten tanto en el registro de la Escritura como en el de la razón. ¿Cómo se debe interpretar el discurso de la Escritura desde el punto de vista de la razón griega? ¿Cómo traducir de verdad la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios?

Lo que estaba en juego afectaba directamente a la salvación de los hombres. La fe cristiana había vivido de la certeza de que en Jesús el Hijo de Dios en persona había venido a restablecer la comunicación entre Dios y los hombres. Nos había liberado del pecado y nos había introducido en la comunión de la vida divina. Sólo podía hacerlo si era personalmente Dios. De lo contrario, no habiéramos podido ser «divinizados». La tesis de Arrio, bajo su aparente inocencia, suponía nada menos que la destrucción de un aspecto esencial de la salvación. Sólo Dios puede dar a Dios. Si Jesús no es Hijo de Dios, no puede comunicarnos nada de Dios. Lo que se pone en marcha por tanto es una «revisión desgarradora» de la fe cristiana. Con razón decía Atanasio: « ¡Arrio me ha robado al Salvador!».

Se trata por supuesto de interrogar a los textos del Nuevo Testamento. Este dice que Jesús es el Hijo, engendrado por el Padre, y que es el Verbo. Ahora bien, según la experiencia que tenemos de la generación, cada animal se reproduce según la ley de la identidad de su especie: un caballo engendra un caballo, un hombre a un hombre. El término de Hijo sólo está justificado en Dios si esta ley fundamental de la generación es respetada. El Hijo recibe la naturaleza del Padre. Pero todos los aspectos propiamente corporales y sexuales de la generación humana no pueden aplicarse a Dios, que es puro espíritu y en quien no hay

⁹⁴ El gran sistema filosófico platónico (de Platón, ca 428-348 a C), retomado en parte y modificado en el siglo III de nuestra era por Plotino (ca 205-ca 270), proponía así la existencia de tres grandes principios del mundo, en gradación descendente en la cumbre, el *Uno* o el *Bien*, el único que es verdaderamente Dios y soberano del universo (monarquía); luego el Verbo o la inteligencia (*Logos* o *Nous*), emanado del primer principio, y, finalmente, el alma del mundo (*Psyche*), emanado a su vez del segundo. Era tentador hacer coincidir la Trinidad cristiana con una trilogía de este tipo. La palabra «Verbo» era común a ambas partes, y se podía identificar el alma del mundo con el Espíritu de Dios. El Nuevo Testamento parecía incluso aportar ciertos argumentos en este sentido. Nunca quiso romper con el tema de la unicidad de Dios, que heredaba de la fe judía como el bien más preciado. El Dios supremo y único seguía siendo para él el Padre. Por otra parte, según un axioma filosófico, deducido de la noción misma de Dios, este no puede deber su origen a nadie más que a sí mismo. Dios es el *ingénito* (no engendrado) por excelencia. Ahora bien, el Nuevo Testamento mismo proclama a Jesús *Hijo*, es decir, *engendrado*, que debe su origen a otro, al Padre. Por tanto, por definición, no puede ser Dios en el mismo sentido que el Padre. Por otra parte, no puede ser co-eterno con el Padre, porque necesariamente hubo un momento en el que todavía no había sido engendrado. Todo esto corresponde muy bien con la trilogía de Platón o de Plotino.

diferenciación sexual. Volvemos a encontrar aquí el uso de la analogía⁹⁵. En Dios la generación es puramente espiritual.

Pero, ¿podemos representarnos una generación puramente espiritual? El lenguaje del Nuevo Testamento nos ofrece la posibilidad al llamar a Jesús también el *Verbo*. Todos nosotros tenemos experiencia de lo que es la génesis de un pensamiento que nos viene a la mente: este pensamiento es una especie de generación espiritual. Procede de nosotros, pero es ya algo distinto de nosotros. En la mayoría de los casos permanece dentro de nuestra mente. Pero puede también manifestarse al exterior por la palabra o la escritura. Hay que corregir además esta experiencia para aplicarla a Dios, porque esta palabra (verbo) mental o expresada no es verdaderamente subsistente en el sentido en que lo somos nosotros. Se desvanece rápidamente. Sin embargo, puede verse también que esta generación no atenúa en nada la unidad de nuestra persona.

Nos serviremos pues de los dos registros, el de la generación en los seres vivos y el de la generación del verbo mental, aprovechando su convergencia y su corrección mutua, para apuntar, como hacia un punto de fuga, a la generación única existente en Dios.

El resultado es el siguiente: la filiación divina de Jesús debe entenderse en un sentido fuerte. Es una auténtica filiación, que supone la igualdad del Hijo y el Padre, siendo la única superioridad del Padre el ser quien engendra. Esta filiación se expresa en el registro de la existencia humana a lo largo de la vida de Jesús y principalmente en el momento de la cruz y la resurrección. La generación eterna se exterioriza en el tiempo de Jesús y se hace concreta para nosotros a través de la relación viva de amor entre Jesús y su Padre.

Era necesario que esta interpretación pudiera expresarse en lenguaje griego y con palabras griegas. Por eso el concilio de Nicea decidió introducir en la confesión de fe tradicional, expresada según los términos de la Escritura, dos expresiones griegas técnicas, la primera de las cuales va introducida por un «es decir»: «El Hijo de Dios, engendrado por el Padre como Hijo único, es decir, de la substancia del Padre, [... es] consubstancial con el Padre».

Los griegos solían hablar en términos de *substancia*. Expresaban así con categorías diversas el nivel de los seres. Se trataba de saber si la categoría de ser del Hijo era la misma que la del Padre, una categoría propiamente divina. Las dos expresiones escogidas lo dicen sin ambigüedad. Los obispos de Nicea convirtieron su mentalidad cultural griega para aceptar lo inaudito de Jesús, Hijo de Dios, igual en todo a su Padre⁹⁶.

«El Verbo se hizo carne»: el concilio de Éfeso (431)

La encarnación del Hijo de Dios es, decididamente, algo difícil de admitir para el espíritu humano. En el siglo V volvió a plantearse la cuestión con nuevos términos. Si se admite que Cristo es Hijo de Dios en el sentido fuerte del término, ¿cómo hay que entender el que pudiera hacerse «carne»? Esta frase es provocadora. ¿No hay otra interpretación más «razonable» de las cosas? ¿No hay que mantener un mínimo de separación entre la divinidad del Hijo y la existencia del hombre Jesús? De no ser así, estaríamos ante afirmaciones inaceptables para un espíritu griego bien nacido. ¿Es legítimo decir que el Verbo de Dios, no sólo lloró lágrimas de sangre y experimentó una tristeza mortal en el momento de su agonía, no

⁹⁵ Cf supra, pp. 72s.

⁹⁶ Podría pensarse que la decisión del concilio hubiera bastado para apaciguar los ánimos. Ocurrió lo contrario. Muchos se escandalizaron de la introducción de este «caballo de Troya» que era el vocabulario de la sabiduría pagana en el santuario de la profesión de fe cristiana. Siguió cincuenta años de debates, de múltiples decisiones conciliares contrarias y de cismas, hasta la reconciliación general del concilio I de Constantinopla, el 381. Este fue el tiempo necesario para la aceptación concreta en la Iglesia de la decisión de Nicea.

sólo murió personalmente en la cruz, sino que mamó además en el seno de la Virgen María? Para los antiguos griegos, lo que concierne al nacimiento era considerado una debilidad humillante para un hombre: nacer de las «partes vergonzosas» de una mujer, en medio de la sangre y la «inmundicia» ¿No había que excluir todo esto, a cualquier precio, del Verbo de Dios? De no ser así, su cercanía se transformaría en promiscuidad.

Esta vez es un obispo, Nestorio, arzobispo de Constantinopla, por tanto un personaje importante, quien predica rechazando el título de la Virgen María de «Madre de Dios», aceptado comúnmente en la Iglesia desde hacía más de cien años. Para él, María era simplemente madre de Cristo, es decir, del hombre Jesús, que se encontraba «unido» con una relación muy estrecha al Verbo de Dios. Nestorio cometía así vanas confusiones en el uso de las categorías del lenguaje, pero esto queda en el plano de lo técnico. Su verdadera motivación es que le parece escandalosa la realidad de la encarnación en sus últimas consecuencias. No puede admitir la fórmula joánica⁹⁷ «El Verbo se hizo carne».

Se vuelven a repetir las escenas de Nicea: la irritación del pueblo, el debate en toda la cuenca del Mediterráneo oriental y la reunión de un concilio en Éfeso en el 431.

El concilio de Éfeso adopto por aclamación la doctrina de Cirilo de Alejandría, que traducía a su vez la formula joánica en términos griegos «El Verbo se hizo carne» significa que *el Verbo de Dios asumió o se apropió su generación según la carne recibida de Mana como algo vivido a título personal*. Su humanidad no es para él un «haber», sino que se ha convertido en su propio «ser». Pero no por eso se confunden su naturaleza humana y su naturaleza divina. Afirmaciones como las siguientes son por tanto legítimas el Verbo de Dios nació según su humanidad, del mismo modo que muño en su humanidad, aun cuando su divinidad no pudiera ni nacer según la carne ni morir.

Pero decir que Cristo, el Hijo de Dios, muño *según su humanidad y no según su divinidad*, ¿no es un juego de palabras sin contenido? Pongamos un ejemplo. Supongamos que un ser que nos es querido cae enfermo de un cáncer grave e incurable. Hablando propiamente, solo un órgano de su cuerpo es afectado por el cáncer, o en caso extremo, cuando se trata de un cáncer generalizado, todos sus órganos. Su alma o su persona espiritual escapan a la realidad de la enfermedad. Sin embargo, si reflexionamos sobre la existencia de este ser querido, nos damos cuenta pronto de que es la totalidad de su persona la que es afectada concretamente por la enfermedad. Es la persona humana la que sufre física y moralmente. No solo tiene que soportar duros tratamientos, sino también la perspectiva de una esperanza de vida muy limitada. El cáncer ha cambiado el rostro de una existencia que se transforma por entero. El enfermo tiene que dejar a su familia y sus ocupaciones profesionales para irse al hospital. Es la unidad concreta alma-cuerpo de esta persona la que vive la prueba del cáncer. Lo mismo ocurre con Cristo. En él la persona del Verbo de Dios se ve directamente afectada por todo lo que le ocurre a su humanidad. Se ve en los evangelios cuando está cansado, cuando tiene hambre y sed, cuando siente la tristeza mortal de la agonía y lanza el grito de abandono en la cruz. Todo esto concierne en realidad a su persona, a la vez divina y humana. Eso es lo que nos maravilla el que Dios haya podido llegar a eso.⁹⁸

⁹⁷ El desarrollo de este concilio disto mucho de ser ejemplar, porque estuvo dirigido por el adversario personal de Nestorio, Cirilo de Alejandría, cuya teología era justa pero su carácter arrebatao y violento. Cansado, por ejemplo, de esperar en el calor de julio la delegación de los obispos «orientales», de la región de Antioquia de Siria, Cirilo decidió abrir el concilio antes de su llegada. Ahora bien, estos obispos pertenecían a la misma escuela teológica que Nestorio y eran los que se encontraban en mejor situación para discernir lo justo y lo errado en las posturas de este. No fue pequeño el alboroto cuando al fin llegaron a Éfeso y se encontraron todo el asunto ya concluido sin ellos.

⁹⁸ En términos técnicos, Cirilo hablara de la «unión según la hipostasis», siendo *hipóstasis* el termino preferido por los griegos para expresar la idea de persona o de sujeto concreto. Dicho de otro modo, por la encarnación el Verbo asume en el núcleo mismo de su ser personal su propia humanidad. El Verbo se hace verdadero hombre, se humaniza auténticamente. El concilio de Éfeso dejaba sin embargo un gran malestar, porque no había logrado reconciliar a todos los obispos presentes y distaba mucho de haber acabado la tarea que se le había encomendado. Fue necesaria la meritoria *Acta de unión* acordada el 433 entre los jefes de las dos grandes

«Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre» el concilio de Calcedonia (451)

El movimiento pendular, de un extremo a otro, existe también en teología Nestorio separaba al hombre Jesús del Hijo de Dios. Otro hereje, que todo el mundo coincide en designar como «viejo obtuso», quiso mezclar las dos naturalezas de Cristo. Consideraba que la naturaleza humana se perdía en la naturaleza divina como una gota de agua en el mar. Esto significaba que Cristo no era ya verdaderamente un hombre.

Se convocó un nuevo concilio en la orilla asiática de Constantinopla, en Calcedonia, el año 451. El concilio se propuso como tarea completar la aportación de Éfeso, y equilibrarla incluso, expresando en una fórmula clara lo que es único en Cristo, su *persona* de Hijo, y lo que es doble, su *naturaleza*, humana y divina. He aquí la parte decisiva de la definición de Calcedonia:

«Hay que confesar (...)
a un único Cristo,
Hijo, Señor, Unigénito [único]
reconocido en dos naturalezas
sin mezcla ni cambio
sin división ni separación (...).»

Esta definición tiene la gran ventaja de integrar los puntos de vista antagónicos de Alejandría (la unidad de la persona de Cristo) y de Antioquía (la dualidad de sus naturalezas, que no están ni mezcladas ni separadas). Si queremos una representación analógica de ello, podemos pensar de nuevo en la unión del alma y el cuerpo. Ambos forman una unidad, y no podemos localizar el alma en ningún lugar preciso del cuerpo. Sin embargo, no se mezclan, porque se trata de dos realidades radicalmente diferentes. Cada una sigue siendo lo que es.

Esta definición llegará tal cual hasta nosotros como una referencia fundamental de todo discurso sobre Jesucristo. Es sin duda la más célebre de toda la historia, aunque tardó cien años en imponerse y fue completada por el trabajo de otros dos concilios (Constantinopla II y III). En la actualidad es objeto de un amplísimo consenso ecuménico entre los cristianos. Pero también se han hecho patentes sus limitaciones y la inconveniencia de su lenguaje abstracto, demasiado intemporal⁹⁹.

III. ¿HABLAR DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS HOY?

A finales del primer milenio el desarrollo del *dogma* eclesial sobre Jesús, el Cristo, prácticamente había terminado. Lo esencial se había dicho, y constituirá para el futuro una referencia decisiva. Sin embargo, la historia continúa, los siglos se suceden y el discurso teológico y pastoral sobre Jesús sigue vivo. La Edad media dedicó toda la potencia de sus grandes teólogos a la indagación especulativa. Porque, según un proceso que se repite, el conjunto de las afirmaciones dogmáticas establecidas se transforma en otras tantas preguntas a la razón. Se trata siempre de que la fe «dé razón» de sí misma. La Edad media, que sintió una

escuelas teológicas del tiempo, Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquia, para elaborar un texto de confesión de fe cristológica que pudiera satisfacer a ambas partes.

⁹⁹ Puede pensarse que este desarrollo de la reflexión eclesial sobre Cristo no es muy edificante. Estuvo en efecto profundamente marcado por cuestiones personales, por enfrentamientos entre sedes episcopales, por la política eclesiástica y por la política a secas. La Iglesia vive y progresa por medio de hombres pecadores. ¿No es algo consolador? Esto relativiza lo que pueda decepcionarnos en la Iglesia de hoy. A pesar de tantas vicisitudes, la Iglesia ha sabido mantener la autenticidad de su fe en Cristo y subrayar los puntos más difíciles de la misma para todo espíritu humano. En eso consiste la discreta acción en ella del Espíritu Santo, que orienta los corazones en el sentido de la verdad y de la caridad.

gran devoción por la humanidad de Jesús, se esforzó por ahondar en la antropología de Cristo, es decir, en las diversas formas determinadas por la unión de su humanidad y su divinidad, y en las consecuencias para la existencia de Jesús. No es posible entrar aquí en estas indagaciones, que tienen un aspecto filosófico bastante técnico y se enmarcan en el vocabulario de la escolástica, cuya referencia es el filósofo griego Aristóteles.

Sólo nos detendremos brevemente en los tiempos modernos, en los que surge una reflexión «independiente» sobre Cristo. Nos fijaremos sobre todo en la época contemporánea y en su *movimiento cristológico*, que recorre la segunda mitad del siglo XX.

Los tiempos modernos

En los tiempos modernos, a partir del filósofo Descartes (1596-1650), se produce la emancipación de la filosofía con respecto a la teología en el Occidente cristiano. Esto supone un cambio de horizonte. La reflexión sobre Jesús desborda a partir de este momento los límites de la Iglesia. Jesús es un personaje de la historia universal. Pertenece a todo el mundo, se dirá. En consecuencia, se desarrollará una multiplicidad de discursos sobre Jesús, que interpretan su persona y su mensaje a la luz de la razón. Así por ejemplo, en el siglo de la Ilustración se le convierte en un sabio de la humanidad y en un maestro de virtud¹⁰⁰. Esta «reducción» del misterio de Jesús a su dimensión humana sigue siendo muy respetuosa con su persona.

De manera más profunda, la filosofía desarrolla hasta nuestros días un discurso al que se le da el nombre de *cristología filosófica* (X. Tilhette), es decir, una reflexión sobre la «idea» de Cristo y el sentido profundo de la manifestación del Absoluto divino en lo relativo y perecedero de la condición humana. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué enseñanza sobre el hombre y sobre Dios se puede obtener de ello?

En el siglo XIX se produce un desarrollo considerable de la ciencia histórica. Por eso su principal interés consiste en tratar de recuperar al Jesús de la historia, con el fin de liberarlo del edificio dogmático que la Iglesia había construido sobre él. Nos hemos referido ya a esta historia y a su fracaso final¹⁰¹. Desde finales del siglo XVIII, se siente también la tentación de identificar con Jesús a grandes hombres del más diverso pelaje: Marat y también Luis XVI durante la Revolución francesa; Napoleón, mesías de los tiempos modernos; más recientemente el Che Guevara, etc. Jesús pasa a ser sucesivamente un *sansculotte*, un republicano, un socialista.

El «movimiento cristológico» del siglo XX

Puede datarse el comienzo de la reflexión teológica sobre Cristo en 1951, cuando se cumplían mil quinientos años del concilio de Calcedonia. Karl Rahner fue su primer propugnador por parte católica. Antes que él, Rudolf Bultmann, vanas veces mencionado en esta obra, había planteado una problemática nueva con su programa de desmitologización¹⁰² a partir de una interpretación radical del Nuevo Testamento. Desde entonces, casi todos los grandes

¹⁰⁰ Puede verse un breve recorrido por estos desarrollos modernos del pensamiento sobre Cristo en B. SESBOUÉ, *Jesús Christ a l'Image des hommes*, DDB, París 1997.

¹⁰¹ Cf. *supra*, pp. 255-257.

¹⁰² Sobre la desmitologización, cf. *Léxico*.

teólogos de la segunda mitad del siglo XX han escrito un libro importante sobre la persona de Cristo¹⁰³.

Uno de los motivos de este movimiento fue la constatación de la gran distancia existente entre el Jesús de los evangelios y el Cristo de la teología clásica. Un rasgo común a los teólogos contemporáneos es la vuelta a la Escritura y la búsqueda en ella de categorías que permitan dar razón de la persona de Cristo, Hijo de Dios.

La teología se hace por tanto relato. Cuenta a Jesús. Es lo que hemos tenido ocasión de experimentar durante los capítulos anteriores al término de un doble itinerario. Porque no se puede ya dar cuenta y razón de la identidad de Cristo sin poner de relieve su historia. De este modo tratan de reconciliarse la teología técnica y la existencia cristiana. Se busca, por consiguiente, superar las fórmulas demasiado densas, y también demasiado abstractas. Consciente de los límites de las definiciones dogmáticas, que no fundan, sino sólo regulan el discurso de la fe, K. Rahner había pedido que la teología se abriera a una consideración concreta y existencial de la persona de Jesús, teniendo en cuenta los misterios de su vida. La investigación contemporánea le ha hecho caso.

Otro aspecto es el de la *verificación*, que corresponde a la preocupación de las ciencias por evaluar y verificar sus resultados. No basta pues con mostrar los resultados de la doctrina de Cristo, sino que hay que fundarlos en la palabra y la acción de Jesús (W. Pannenberg). Nos encontramos aquí de nuevo con la relación entre la historia y la fe, y entre el hecho y el sentido. Esta preocupación explica todo el itinerario escogido en este libro para presentar la persona y la historia de Jesús.

Asimismo, la investigación sobre Cristo es más sensible al horizonte contemporáneo. ¿Cómo puede ser liberadora la fe en Cristo ante los innumerables maleficios que acechan a la humanidad? Se subraya que las afirmaciones sobre Cristo no son «inocentes», «anodinas» o «neutras». Se plantea también la cuestión de su dimensión política. En relación con el orden establecido, a menudo injusto, ¿son «conservadoras», «progresistas», incluso «subversivas»? Se reconoce en esto el planteamiento de las «teologías de la liberación», procedentes de América latina. J. Moltmann, por su parte, busca en la cruz la respuesta a las angustias de nuestro tiempo: «La teología no puede ponerse delante de las vociferaciones de su tiempo y gritar con los lobos que mandan. Debe ponerse delante de los desgraciados que claman a Dios y la libertad, a partir de la hondura de los sufrimientos de su tiempo. En la medida en que es contemporánea de los sufrimientos de su tiempo, la teología es verdaderamente contemporánea»¹⁰⁴.

Cuestiones análogas se plantean en los otros continentes. ¿De qué comportamiento ético es portadora la fe en Cristo muerto y resucitado? Pero he aquí que el diálogo entre las religiones, en el que la Iglesia católica se ha comprometido valientemente a partir del Vaticano II, plantea a la «pretensión universal» de Cristo de ser el único mediador entre Dios y los hombres nuevas cuestiones. El debate a este respecto, todavía en sus comienzos, preocupa muy intensamente a los teólogos cristianos de Asia. Si se reconoce que el Cristo del fin de los tiempos recapitulará toda la historia y será el Salvador de todos los hombres, ¿puede decirse que la manifestación de Jesús de Nazaret muerto y resucitado en un lugar y en un tiempo de nuestra historia *agota* toda la realidad de Cristo? ¿No podría reconocerse también algo de su manifestación en los otros grandes líderes religiosos? Este debate, muy complejo, rebasa el

¹⁰³ K Rahner, A Grillmeier, H Urs von Balthasar, W Kasper, P Hunermann y J Moltmann en Alemania y en la Suiza alemana, L Bouyer, C Duquoc y J Moingt en Francia, B Forte en Italia, O González de Cardedal en España, E Schillebeeckx, P Schoonenberg y J Dupuis, en Bélgica y en Holanda, J Van Beeck en Estados Unidos, L Boff, J L Segundo y J Sobrino en América Latina. En Francia, la colección *Jesús et Jésus-Christ*, dirigida por J Dore, propone un gran número de investigaciones No hablamos aquí, evidentemente, de los innumerables estudios propiamente exegéticos.

¹⁰⁴ J MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Cerf, París 1974, 179 (trad esp, Eí *Dios crucificado*, Sigüeme, Salamanca 1977²).

marco de estas páginas¹⁰⁵. Es un debate que podría llegar a alcanzar la amplitud de las antiguas crisis conciliares, pero que por el momento está aplazado.

¿Cómo sabía Jesús que era Dios?

«Es a la vez ridículo e irrespetuoso preguntarse qué es lo que se puede sentir cuando se es Dios encarnado». Esta reflexión, llena de humor, del teólogo anglicano Mascall invita a la modestia ante esta preocupación tan actual. Nunca podremos acceder concretamente a lo que fue la conciencia de Jesús a lo largo de su itinerario terreno. Lo más importante es aquí excluir ciertas interpretaciones contrarias a la verdad de la condición humana de Jesús. Si el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, por necesidad tuvo que asumir las condiciones de la conciencia de todos los hombres.

En el Nuevo Testamento se nos dice que Jesús «crecía en sabiduría y en estatura» (Le 2,52), que el mismo Hijo ignoraba el día del juicio, solo conocido por el Padre (Mt 14,36, Me 13,32). Pero sabemos también que reivindicaba una relación original y única con Dios, al que llamaba «su Padre», y que enseñaba con autoridad, y no como los escribas (Me 1,21). Se nos dice que conocía los pensamientos y el corazón, y que asombraba por su inexplicable sabiduría. En el evangelio de Juan, Jesús parece saberlo todo (Jn 2,24-25, 13,1-3, 16,30). Pero Juan trata de la ciencia terrena de Jesús a la luz del conocimiento total del Verbo preexistente y resucitado. ¿Cómo conjugar datos tan contradictorios?¹⁰⁶

Distingamos en primer lugar la ciencia y la conciencia de Jesús. En el terreno del conocimiento y de la ciencia corriente no podemos atribuirle más que lo que hubiera recibido de su educación y de su tiempo. Si hubiera nacido en la rica metrópoli de Alejandría, hubiera recibido por su educación más cultura que la que recibió en la aldea rural de Nazaret. Es absurdo preguntarse si Jesús conocía ya la bomba atómica. Más en concreto, no conocía en detalle los acontecimientos que iban a sucederle.

«Jesús es un hombre auténtico; la nobleza inalienable del hombre está en poder, en tener incluso que proyectar libremente lo que ha de ser su existencia en un futuro que desconoce (...). Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerlo avanzar hacia un fin conocido de antemano y distante únicamente en el tiempo, equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre (...). Si Jesús es un hombre auténtico, es necesario que su obra se realice en la finitud de una vida humana, aun cuando el contenido de esta obra y sus efectos posteriores desborden ampliamente los límites impuestos a esta finitud. Un hombre no puede decir: voy a despachar esta parte de mi misión antes de morir, y, como sé que tengo que resucitar, puedo dejar el resto pendiente, para acabarlo más tarde» (H. Urs von Balthasar)¹⁶.

¹⁰⁵ Sobre este punto, cf J DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991), M FÉDOU, *Les religions et la foi chrétienne*, Cerf-Médias-paul, París 1996, y *Regards asiatiques sur le Christ*, DDB, París 1998.

¹⁰⁶ Si interrogamos a la historia, nos topamos con una dificultad real. Los padres de la Iglesia y más tarde los teólogos medievales, que se empeñan en afirmar la *kenosis* (anonadamiento) de Cristo hasta en su pasión, son mucho más reticentes a admitir las limitaciones humanas de su conocimiento y su conciencia. Estos autores sacaban de quicio un principio justo: es verdad que Jesús era perfectamente hombre, pero eso no significa que poseyera todas las perfecciones posibles a un hombre. De ser así, hubiera debido conocerlo todo, ser un gran músico, un gran pintor y, por qué no, un gran deportista, etc. Pero esto sería monstruoso, porque ningún hombre puede realizar todo lo que es posible para el hombre. No obstante, Cirilo de Alejandría hacía la siguiente reflexión en la que manifiesta un sentido muy justo de la encarnación: «Es humano progresar en edad y en sabiduría, yo añadiría que incluso en gracia. En cierto modo, el entendimiento de cada uno se desarrolla al paso de sus dimensiones corporales, es distinto en los niños de pecho, en los que son todavía niños y en los que ya han pasado esta edad () Haber hecho que un bebe mostrara una sabiduría pasmosa habría sido lo confieso, igualmente fácil para él y algo enteramente a su alcance. Pero no habría dejado de haber en esto algo monstruoso y disonante con el plan de la economía» (CIRILO DE ALEJANDRÍA *Cristo es uno*, SC 97, 455).

Esto no impide para nada que la relación filial de Jesús con el Padre fuera para él una fuente de conocimientos espirituales relativos al misterio de Dios y de nuestra salvación. En sus palabras y en sus actos estaba inspirado por su Padre, con el que se sentía en unidad profunda, de manera mucho más íntima que todos los profetas.

¿Qué decir de su conciencia? ¿Cómo vivía Jesús su unidad con la persona misma del Hijo? ¿Sabía de manera simplemente objetiva que era el Hijo de Dios? Esta manera de plantear la cuestión no es adecuada. Porque la conciencia que cada uno de nosotros tiene de sí mismo no es una conciencia *objetiva*, sino una conciencia *subjetiva*, que constituye nuestro propio yo.

Pongamos de nuevo una comparación. Cada uno de nosotros tiene por delante un largo camino que recorrer hasta llegar a ser él mismo, a través de su crecimiento y todos los acontecimientos de su existencia. Al comienzo de nuestra vida, existe en nosotros la capacidad de construirnos a nosotros mismos. El bebé en su cuna, sin poder hablar todavía, no tiene ninguna conciencia *refleja* de su propia identidad. Sin embargo, tiene ya una primera conciencia de sí mismo. Sabe inconscientemente que es alguien. Su mirada es ya la mirada de un yo. En su manera de sonreír, de llorar o de exigir, se afirma el embrión de una personalidad, que su madre discierne rápidamente. A medida que va creciendo, va respondiendo a las sonrisas de su madre y aprende a balbucir sus primeras palabras. Ingresa así en la red del lenguaje, lo que prueba que antes incluso de hablar tenía ya en sí el secreto del lenguaje. Cuanto más crezca, más consciente será de sí mismo y de los otros. A partir de sus experiencias de hombre, llegará verdaderamente a ser un hombre y vivirá todos los aspectos de la condición humana. En eso consiste ser hombre.

Lo mismo ocurre con Jesús, pero con una diferencia radical. Jesús tuvo que descubrir y lograr su identidad profunda de hombre como cada uno de nosotros. Pero lo que iba descubriendo y logrando progresivamente con el paso de los años era la identidad del hombre que, a los ojos de Dios, es *el Hijo*. No hubo en su vida ningún momento decisivo en el que de pronto se diera cuenta de que era el Hijo de Dios. Sino que desde siempre estuvo habitado por esta relación filial, que se irá concretando progresivamente a medida que vaya leyendo los salmos, recibiendo la educación religiosa y entregándose a la oración, lo que ilustra la escena de Jesús perdido y hallado en el Templo, con la respuesta de Jesús a sus padres: «¿No sabíais que debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?» (Le 2,49). Cuanto más avanza en edad, más marcado está su comportamiento por su conciencia filial. Esta explica algunas de las fórmulas puestas en sus labios: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27). Pero la conciencia filial pasará también por momentos de prueba, como muestran la escena de la agonía de Jesús y su grito angustiado en la cruz.

De este modo se puede compaginar el desarrollo histórico de la conciencia de Jesús, perfectamente conforme a las leyes de la condición humana, con el carácter original y único que hace de él el Hijo desde el principio. El misterio permanece íntegro, ciertamente, pero nos es posible dar cuenta de él razonablemente.

Las insistencias del Vaticano II acerca de Cristo

El Vaticano II no tenía vocación de ser un concilio consagrado al misterio de Cristo. Su interés principal era la Iglesia. No obstante, es portador de una reflexión original sobre Cristo, del que habla calurosamente, en especial en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual., *Gaudium et spes*.

El texto empieza planteando la cuestión del hombre. Se pregunta por la naturaleza de este ser paradójico, inacabado, limitado y en busca de la realización total de sí mismo, a pesar del obstáculo que supone el pecado. La dignidad del hombre reside en definitiva en su vocación a la comunión divina y a la filiación adoptiva. Pero esta tarea necesaria resulta imposible. Sólo se hace realizable gracias a Cristo. El misterio, a menudo opaco, que es el hombre ante su propia mirada, sólo se aclara a la luz de la revelación de Cristo: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (GS22.1).

Cristo le ha revelado al hombre lo que es el hombre, estableciendo con él una *solidaridad* ya irreversible: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22,2).

«El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Cana, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje de las imágenes de la vida diaria corriente» (GS 32,2).

El Vaticano II se refiere también a los concilios antiguos para subrayar que en la encarnación la naturaleza humana «fue asumida, no absorbida». Esto significa no sólo que la existencia de Jesús fue una existencia auténticamente humana, sino también que la proximidad entre Dios y el hombre no destruye a este último, sino que lo conduce a su pleno desarrollo. La humanidad fue elevada «a una dignidad sin igual». En el hombre, la divinización y la humanización van de la mano. Porque Dios respeta siempre al hombre.

Cristo, en definitiva, verdadero Dios y verdadero hombre, es ante todo para el hombre. Su existencia nos aporta «la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria» (GS 38,1).