

Jon Sobrino

TESIS SOBRE UNA CRISTOLOGIA HISTORICA

Presentamos estas tesis como un resumen de un seminario sobre cristología en el Centro de Reflexión Teológica de San Salvador de marzo a junio de 1975.

1. Presupuestos para el estudio de la cristología.

1.1 En teología en general y en la cristología en particular se tratan y articulan temas que tienen que ver con el sentido totalizante de la existencia y de la historia. Ese sentido totalizante proviene de las mismas realidades a estudiar: Dios, Cristo, liberación, pecado del mundo. El que estos temas se traten como totalizantes es la opción de la fe. Si estos temas se estudiaran como algo parcial, el estudio de la cristología no sería cristiano, sino que estaría motivado por intereses apologeticos, por curiosidad intelectual, por estrategia política o por mera simpatía hacia la figura de Jesús.

1.2 Si esto es así, el tema "Cristo" es un tema límite, es decir, una realidad alrededor de la cual giran las realidades límites del hombre: transcendencia, liberación, amor, verdad, justicia, pecado del mundo, sentido de la historia etc. Pero si estas realidades son límite esto significa que la cristología no puede intuir las en sí mismas ni la figura de Jesús que las cristianiza. Lo que de ellas se afirma es inseparable del camino que lleva a conocerlas; las afirmaciones sobre estas realidades límite viven de la experiencia histórica y en esa medida tienen un sentido formulable.

De ahí se deduce que el camino real de la teología no es otro que el camino de la fe. Ninguna cristología por lo tanto explica desde fuera la realidad de Cristo. Lo que la teología y la cristología en particular debe hacer es ayudar mayéuticamente a sacar a luz aquellos puntos de vista desde los cuales pueda explicitarse mejor la vivencia de la fe y plantear aquellos cuestionamientos —por lo menos a nivel teórico— desde los cuales se pueda comprender mejor a Cristo como la realidad límite totalizante y ayude a interpretar la experiencia histórica

del hombre como experiencia cristiana, tanto al criticar esa experiencia histórica como al marcarle los cauces cristianos.

1.3 Como ayuda a cuestionar los puntos de vista, desde los cuales se pueda estudiar la cristología como algo totalizante, proponemos los siguientes:

(a) Consciente o inconscientemente toda cristología se desarrolla dentro de una situación determinada. La necesidad de una "nueva" cristología se experimenta en una "nueva" situación, lo cual surge cuando aparece claro el sin-sentido de la situación presente y la pre-captación de la dirección del nuevo sentido. Esa interacción entre cristología y nueva situación puede ocurrir a varios niveles que se relacionan mutuamente: al nivel intrateológico (como respuesta a la insatisfacción de una determinada cristología, por ejemplo, la escolástica); al nivel filosófico (en reacción crítica o positiva a nuevos movimientos filosóficos, como el existencialismo, evolucionismo, personalismo, marxismo); al nivel cultural (en reacción crítica o positiva al ambiente cultural, que puede ser sacral, secular); al nivel de la misma realidad (en presencia de situaciones concretas estructuradas, como el tercer mundo, la sociedad de consumo, países socialistas).

La cristología tiene que hacerse consciente de en qué situación se encuentra y a qué nivel o niveles de los mencionados se sitúa. Notemos de paso que se puede constatar históricamente que si el nivel situacional de discusión es meramente el teológico, filosófico o cultural la cristología se ha orientado preferentemente hacia el Cristo resucitado, como expresión simbólica de una visión de la realidad que la explica e integra, mientras que cuando el nivel de diálogo ha sido el contacto con la misma realidad, la cristología se ha dirigido espontáneamente hacia la figura del Jesús histórico.

El que la cristología tenga que ser novedosa en una nueva situación no se desprende sólo del hecho de la insatisfacción sentida con una cristología envejecida, sino que se desprende de su mismo objeto: Cristo. Si Cristo pudiese dejar de interesar novedosamente en una nueva situación, si no pudiese ser vivido de diferentes formas no sería Cristo. Por lo tanto la reformulación de la cristología en una nueva situación no es otra cosa que la expresión de la fe en el significado universal de Cristo.

(b) La humanidad actual, por lo menos en un sentido amplio, vive de un anhelo de liberación. Ese movimiento de liberación se expresó ya en la llamada Ilustración, que se formuló precisamente como liberación del hombre contra la teología. Este movimiento ha tenido dos momentos estructuralmente distintos: como liberación de la razón ante una fe dogmática (Kant) y como liberación del hombre entero ante una concepción religiosa que promovía o por lo menos permitía la alienación social, económica y política del hombre (Marx). En síntesis podríamos definir estos dos movimientos como el anhelo de racionalidad y de praxis transformadora.

Ninguna cristología puede hoy prescindir del reto que proviene de la Ilustración; sin responder a ese reto ninguna cristología es creíble y por ello relevante. Pero debe hacerse consciente cuál es el último interés que la mueve: si el de mostrar la verdad de Cristo como justificable ante la razón o mostrarla ante la demanda de la praxis transformadora. Ambos puntos de vista no se excluyen evidentemente, pero el énfasis en uno o en otro marca los diversos rumbos de la cristología. Se puede constatar históricamente que la cristología europea ha estado más interesada en mostrar la verdad de Jesús racionalmente (aun cuando las cristologías políticas de los últimos años apuntan a otra dirección), mientras que sería típico de la reflexión cristológica latinoamericana tratar de responder al segundo momento de la Ilustración, es decir, mostrar la verdad de Cristo desde su capacidad de transformar el mundo de pecado en reino de Dios.

(c) De lo dicho se deduce la importancia de una determinada hermenéutica para

la cristología, y en concreto para los textos bíblicos en los que se presenta la figura de Jesús. La hermenéutica no sólo presupone resolver el problema de la verdad de las afirmaciones sobre Cristo, sino el modo de hacerlas comprensibles y operativas, es decir, hacer de la tradición sobre Cristo algo que siga siendo vivo y actual. El tipo de hermenéutica que se emplee en la cristología ha de hacer justicia a dos cosas: a la situación actual, para que Cristo sea realmente comprensible, y a la misma historia de Jesús, para que sea Cristo quien es comprensible y no una figura pensada por el hombre actual. Dicho de otra forma, se trata de ver qué óptica exigen los mismos textos evangélicos sobre Cristo, para que éste pueda ser captado como tal y no como una mera figura del pasado; en concreto hay que investigar si los textos evangélicos se presentan como textos para ser comprendidos o para ser realizados.

(d) Si la cristología tiene por su esencia un carácter totalizante no puede ignorar el momento de ruptura de la totalidad. En la historia la totalidad no existe ni es posible en sentido estricto, por ello cualquier pensamiento serio, cualquier cristología surge en presencia de alguna aporía última. El problema consiste en localizar aquella aporía que haga fructífero el pensamiento cristológico.

Fundamentalmente existen dos esquemas de localizar y resolver la aporía teológicamente: ver en Jesús la solución de reconciliar a Dios con lo positivo (naturaleza, historia, subjetividad humana) que es el esquema de la teología natural, o ver en Jesús el planteamiento y la insospechada solución de reconciliar a Dios con lo negativo de la existencia (pecado, injusticia, opresión, muerte) que es el esquema de la teodicea. Toda cristología vive de un presupuesto implícito de que Cristo va a ser la afirmación del hombre en cuanto que plenifica las posibilidades del hombre natural o va a ser afirmación del hombre en cuanto que critica al hombre para que de esa crítica surja el hombre nuevo. Una u otra opción tendrá repercusión en una concepción de Cristo o preferentemente como resucitado, en cuanto paradigma de la plenificación del hombre, o como crucificado, en cuanto crítica al hombre natural. Más concretamente tendrá repercusión en la relación entre cruz y resurrección de Jesús, supuesto que ninguna cristología puede ignorar estos dos datos fundamentales sobre Jesús.

(e) Por último toda cristología tiene que ser consciente de qué papel juega dentro de la teología en general, es decir, si la cristología es la concentración cristiana de toda la teología o un capítulo, quizás importante, dentro de ella. En concreto debe preguntarse si la concepción de Dios, de pecado, de liberación, de transcendencia es cristológica, es decir, desde Jesús, o si estas realidades ya se presuponen como conocidas independientemente, por lo menos en el plano lógico, de la aparición histórica de Jesús. Es la pregunta por la radicalidad de Cristo, o si éste no es en el fondo un ejemplo privilegiado de lo que independientemente de él ya pudiera saberse.

También la concentración cristológica tiene otro aspecto que conviene aclarar desde el principio. Aun admitiendo la radicalidad de la revelación en Cristo hay que preguntarse si tal revelación es concebida como revelación de la última esencia del Padre o como la revelación del Hijo. Presentado en forma de alternativa hay que preguntarse si Cristo es sacramento del Padre o camino al Padre. De la opción por una de estas alternativas surge una diferente hermenéutica cristológica y una diferente visión global de la revelación: una más epifánica, según la cual "Dios" se hubiese mostrado en Cristo, y otra más operativa según la cual lo que Cristo revela en el fondo no es el misterio del mismo Dios para ser conocido, sino el camino hacia Dios para que éste sea alcanzado por el hombre. De aquí surgirían dos cristologías, una más bien de tipo prático y otra más bien de tipo contemplativo, por lo menos como consecuencia lógica, aunque la disyuntiva no es perfecta.

2. El punto de partida de la cristología

- 2.1 Si la cristología tiene que explicitar el sentido totalizante de la realidad de Cristo no es tarea fácil encontrar a priori un punto de partida que ilumine todos los aspectos de la realidad de Cristo. Sin embargo hay que ser conscientes del punto de partida elegido, pues éste es un principio hermenéutico que ilumina (y condiona también) cualquier reflexión sobre Cristo. Explicitar el punto de partida tiene la ventaja de poner en guardia sobre las posibles limitaciones que de él se deduzcan, mientras que al no hacerlo se pretende quizás alcanzar la totalidad de Cristo, cuando de hecho quizás se está recortando su realidad en aspectos fundamentales (cfr. 2.4).
- 2.2 Al hablar de punto de partida hay que tener en cuenta el aspecto subjetivo y el objetivo. Subjetivamente el punto de partida de la cristología es, como hemos indicado, la misma fe vivida. El problema ulterior –que se tratará más adelante– es cómo ha de ser vivida esa fe para que desde ella pueda desvelarse la figura de Jesús como la del Cristo.
- 2.3 Objetivamente el punto de partida consiste en encontrar aquél aspecto de la realidad total y totalizante de Cristo que mejor permita un acceso al Cristo total. Proponemos como punto de partida al Jesús histórico, es decir, la persona, predicación, actividad, actitudes y muerte en cruz de Jesús de Nazaret, en cuanto se puede desprender, aun dentro de las precauciones que impone la exégesis crítica, de los textos del NT.
- Este punto de partida se opone a empezar la cristología con la reflexión de Cristo ya glorificado y afirma positivamente que tanto para la reflexión como para la vida el Jesús histórico es la clave para el acceso al Cristo total.
- Las razones para tomar este punto de partida son: (a) la ya enunciada anteriormente: el Cristo total es una realidad límite para el hombre en el mundo, que sólo se comprende aun vitalmente en unión con el camino de Jesús hacia su plenitud como el Cristo. (b) la exigencia de Jesús: el contacto fundamental que Jesús exige del cristiano es el seguimiento de su vida histórica, es decir, la praxis real de la fe en esperanza y amor. Esta exigencia tiene primacía, aun para la comprensión del Cristo total, sobre cualquier otro tipo de contacto intencional con Cristo, como la oración, el culto o la ordoxia. Pero el seguimiento sólo es comprensible desde el Jesús histórico. (c) una constatación histórica: en la medida en que la fe se dirige unilateralmente al Cristo ya resucitado y plenificado y se olvida del Jesús histórico tiende a convertirse en “religión”, en el sentido peyorativo del término y en oposición a la existencia en fe, y tiende a minusvalorar lo típicamente cristiano (cfr. tesis 9).
- 2.4 Además de las razones positivas aducidas el punto de partida elegido se justifica por las deficiencias que se observan en otros puntos de partida. (a) la fórmula dogmática de Calcedonia desconoce lo concreto de Jesús y de su Dios. (b) la cristología bíblica basada sólo en los títulos aplicados a Cristo tiene a considerar a Jesús a partir de conceptos ya previamente conocidos, como mesías, hijo del hombre, señor, logos etc; más bien habría que afirmar que quién es señor, mesías etc sólo se sabe desde Jesús. (c) la resurrección de Jesús es la culminación de la cristología, pero para su comprensión se necesita una hermenéutica (cfr. tesis 8) que es posibilitada sólo por la consideración del Jesús histórico. (d) el kerygma sobre Cristo, es decir, la predicación de su cruz y resurrección pone al hombre en crisis pero esa postura tiende a individualizar (en oposición a personalizar, lo cual también pretende) el efecto de la predicación sobre Cristo, e ignora la publicidad de su actuación histórica. (e) el interés soteriológico tiene el peligro de que sea ese interés el que guíe el estudio sobre Jesús y en este sentido lo desfigure, lo manipule o lo reduzca a un caso ejemplar de lo que en cada

- situación histórica interesa al hombre.
- 2.5 Que el punto de partida sea el Jesús histórico tiene también una implicación epistemológica importante. En su vida histórica es el mismo Jesús quien desencadena la pregunta por su persona. El hombre pasa de preguntar a ser preguntado, de cuestionar a ser cuestionado por Jesús. De esta forma es el Jesús histórico el que pone en crisis la cristología y de esa forma se obtiene la ruptura epistemológica necesaria para que la cristología no sea un mero producto de la inercia del hombre natural, de sus deseos y proyecciones.
 - 2.6 Se puede constatar históricamente que las diversas interpretaciones de la teología de la liberación latinoamericana parecen coincidir en este punto: una cristología que pase por alto al Jesús histórico se convierte en abstracta y por ello en principio manipulable e históricamente alienante. Lo típico de Jesús, en cuanto histórico, es su estar situado y comprometido en una situación que ofrece varias semejanzas estructurales, tanto por lo que toca a una expectativa de liberación como a la profundidad del pecado de la situación. Es el Jesús histórico el que hace inequívoca la necesidad, el sentido y el modo de conseguir la liberación.
3. **Jesús y el reino de Dios.**
 - 3.1 Historia es dinamismo, cambio, evolución. Por ello una cristología del Jesús histórico debe recorrer cronológicamente los momentos característicos de Jesús para apreciarlo precisamente como histórico. El dato más asegurado históricamente es que Jesús comenzó su actividad predicando la venida del reino de Dios. "Marchó Jesús a Galilea y proclamaba la Buena Nueva de Dios: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva" (Mc 1,14).
 - 3.2 Es fundamental para comprender la figura del Jesús histórico y su relación con el reino de Dios distinguir dos etapas, estructuralmente distintas, en su vida: antes y después de la crisis galilea (cfr. tesis 5). Se dará ahí una ruptura que afectará no sólo a su actividad externa, sino a lo más profundo de su persona y a su misma concepción de Dios y del reino. En este apartado consideraremos sólo lo más característico de su primera etapa, pero teniendo en cuenta el cambio que se operará después en el mismo Jesús.
 - 3.3 Podemos resumir las características fundamentales del anuncio del reino por parte de Jesús en su carácter escatológico y en que ese anuncio es hecho en palabras y en praxis.
 - 3.4 **Sobre el carácter escatológico del reino de Dios.**

A finales del siglo pasado se descubrió que el anuncio de Jesús era escatológico y que, conectado en esto, Jesús predicó el reino de Dios y no la iglesia.

(a) La importancia de este descubrimiento es que puso en crisis la figura liberal o piadosa de Jesús. Esa figura era, tomando por ejemplo la visión influyente de A. Harnack, el ideal de la integración de los valores burgueses. La obra de Harnack "La esencia del cristianismo" "fue la más elevada expresión de la época idealista burguesa, que animada de una fe optimista en el espíritu y en el progreso de la historia, creía poder unir en una armonía natural y casi insoluble a Dios y el mundo, la religión y la cultura, la justicia divina y el orden humano, el trono y el altar, contemplando así confiadamente el porvenir".

Según esta concepción, que refleja la sociedad alemana del cambio de siglo, en cuya sociedad se descubrió también el carácter escatológico de Jesús, éste es el que plenifica los anhelos del hombre burgués pero no los critica. En este transcurso aparece el descubrimiento del carácter escatológico del mensaje de Jesús (A. Schweitzer, J. Weiss): al predicar la llegada del reino Jesús pone al

hombre en crisis las cosas no pueden seguir como están, pues el fin se acerca. De esta forma se dio un paso fundamental para reconsiderar desde la auténtica perspectiva la figura históricamente verdadera de Jesús.

(b) Esta crisis desencadenada por el anuncio escatológico ha sido interpretada por la teología temporalmente (el final temporal de la historia se acerca) o antropológicamente (se ha acercado lo último de la realidad del hombre y de la historia).

Lo común en ambos casos consiste en que Jesús ofrece la verdadera identidad del hombre a través de una crisis, de una conversión, fuera de la cual no acaece el reino. Esto puede entenderse existencialmente (Bultmann), fiducialmente (Pannenberg), prácticamente, en cuanto que Jesús ofrece la posibilidad de la última y definitiva manera de actuar (Moltmann), liberadoramente, en cuanto que la predicación del reino como utopía desencadena ideologías parciales y funcionales de liberación (Boff).

(c) Del hecho fundamental del carácter escatológico de la predicación del reino se deducen una serie de consecuencias sistemáticas: 1) la escatología es crisis; el reino que se acerca juzga al hombre, incluso al acercarse en gracia. 2) la escatología tiene un aspecto temporal: la situación presente no es la última posibilidad del hombre; el futuro no es sólo la extrapolación de lo temporal, sino utopía, lo no realizado. 3) la escatología replantea el problema de Dios, no desde el origen sino desde el futuro, y el modo de acceso a Dios no a modo de posesión en la contemplación, sino a modo de esperanza, en la que hay que investigar si es esperanza activa o pasiva. 4) la escatología presenta novedosamente las tensiones fundamentales de la teología clásica (Dios y creatura, naturaleza y gracia, fe y obras) a una nueva luz: iglesia y reino de Dios, injusticia y liberación, hombre viejo y hombre nuevo, irrupción gratuita del reino y hacer el reino.

3.5 Sobre las "palabras" de Jesús.

(a) Jesús se expresa en palabras de las tradiciones precedentes. En sentido estricto no dice nada totalmente nuevo; no pretendió ser un innovador en cuanto a las ideas religiosas, sino un reformador que radicalizó las mejores tradiciones de su pueblo, aun cuando como todo buen reformador creó lo nuevo al buscar la esencia de lo antiguo.

(b) En la predicación de Jesús sobre Dios están actuando varias tradiciones del AT, de las cuales destacan dos: la sapiencial, que recalca la bondad, providencia y paciencia de Dios, y correlativamente la confianza y paciencia en el hombre, y la apocalíptico-profética, que recalca el amor renovador de Dios, el juicio y la renovación de la realidad, y correlativamente la crisis interna del hombre como medio de su renovación.

(c) Formalmente, la tradición más importante y que configura lo típico de la predicación de Jesús es la segunda. Su predicación de "Dios" va siempre enmarcada en el anuncio del "reino de Dios". El contenido de esta expresión presupone una transformación de toda la realidad (personal, social e incluso cósmica) a través de la cual se revelará definitivamente la realidad de Dios. La realidad esencial de Dios está inseparablemente unida a la realidad operativa del reinado de Dios.

3.6 De la predicación sobre Dios se deducen varias consecuencias importantes sobre la figura de Jesús:

(a) Jesús no se predicó a sí mismo; toda su predicación tiene un carácter relacional; el centro de la persona de Jesús no está en sí misma, sino en algo distinto de él.

(b) Jesús tampoco predicó simplemente a "Dios", sino el "reino de Dios". El

correlato de su persona no es simplemente "Dios" sino su reinado. Esto significa que en la concepción de Jesús, tomada del AT, Dios no simplemente "es", sino que es en cuanto "actúa", en cuanto "reina" en el mundo. Por lo tanto la revelación de Dios no es meramente epifánica, en cuanto Dios muestra su esencia, sino histórica, en cuanto crea una nueva situación. En síntesis se puede afirmar que para Jesús Dios "es" en cuanto crea comunidad y solidaridad humana. De ahí que para Jesús en principio el acceso a Dios tiene una necesaria mediación histórica: no hay acceso a Dios sin acceso al reino, y hay acceso a Dios en cuanto hay acceso al reino. Dicho de otra forma la filiación del hombre con respecto a Dios es necesariamente mediada por la hermandad entre los hombres, sin la cual la filiación es meramente idealista. La hermandad no es meramente una consecuencia ética de un Dios ya constituido y conocido sino el modo de que Dios sea realmente Padre, y en este sentido Dios. Un Dios que no creara hermandad no sería simplemente Dios para Jesús.

(c) Si la palabra de Jesús es la buena nueva de que Dios se acerca como gracia y amor liberadores, la palabra de Jesús debido precisamente a su contenido— no puede quedarse en ser meramente palabra. Una palabra de amor tiene que encarnarse necesariamente en un gesto histórico. Jesús no pretende explicar una doctrina sobre la verdad (abstracta) de Dios, sino hacer presente una realidad: el amor liberador de Dios a los hombres. Por ello la palabra de Jesús se historiza necesariamente en gestos de amor y de liberación, de la paulatina realización del reino.

3.7 Sobre los "hechos" de Jesús.

(a) En primer lugar hay que subrayar que son hechos concretos, es decir, signos de una realidad mayor que la historia concreta, pero dentro de la historia. Son hechos dentro de una situación que está caracterizada por una expectativa de liberación por una parte, y por una situación objetiva de pecado por otra. Esta situación es la que exige que el amor de Jesús no se exprese idealistamente sino en gestos concretos que tengan en cuenta la situación. Jesús no pone gestos abstractos de reconciliación, sino gestos concretos en una situación de opresión. El gesto fundamental positivo de Jesús es acercarse allí donde no hay reconciliación, mostrar históricamente —salvando las barreras que la sociedad, la religión y la política han impuesto y hecho insalvables— cómo Dios se acerca a aquellos a quienes nadie se acerca. De ahí el sentido tipológico del acercamiento de Jesús a pecadores, publicanos, borrachos, prostitutas, leprosos, impuros culticos, extranjeros, samaritanos etc. Su palabra de esperanza va encarnada históricamente en un gesto de esperanza.

(b) Entre los gestos de Jesús en la primera etapa de su vida merecen especial consideración los milagros. Lo típico del milagro según el NT no es lo maravilloso e inusitado del prodigio y por ello en el NT no se usa la palabra griega que expresaría ese matiz (*teras*) sino que se describen con las palabras *ergon*, *semeion*, que significa signo, y con la palabra *dynamis*, que significa poder. Esta última consideración nos pone sobre la verdadera pista del significado cristológico del milagro. Lo importante no es lo maravilloso sino que sean signos de la presencia de Dios, experimentada como liberación de algún tipo de opresión, sobre todo del demonio como simbolización del poder negativo actuante en la historia, y que son obras de Jesús en poder.

(c) Esto lleva a la consideración de la relación de Jesús y el poder, que en la primera etapa de su vida se puede concretar en el uso de los milagros por parte de Jesús. En esta primera etapa Jesús usa del poder poniendo al servicio del reino todo lo que tiene: su idea de Dios y del reino, su tiempo y actividad, el poder de su predicación y el poder de los milagros. En principio por lo tanto Jesús no

ignora el poder ni lo minusvaloriza, con tal naturalmente que se use en favor de y servicio al reino.

Lo que se le planteará en la segunda etapa de su vida es precisamente si ese tipo de poder es suficiente para acercar el reino de Dios, si la palabra de Dios como amor puede ser mediada en las circunstancias concretas en que el pecado y la injusticia triunfan sobre el amor y la justicia sólo a través de un poder que vence al mal por sí mismo, o si ese poder tiene que ser de algún modo quebrado por el mal, para que éste sea vencido desde dentro. La actitud de Jesús ante el poder por lo tanto no consiste en abandonar aquel poder del que él, como todo hombre, estaba investido y ponerlo al servicio del reino. Lo que ocurre es que la situación pecaminosa quita el poder a Jesús. Y a través de esa realidad histórica aprende también Jesús que el poder del que usó en la primera etapa es real y debe usarse, pero en el fondo secundario con el poder que va a aparecer en su segunda etapa: el poder de la verdad y el de la entrega de la vida por amor.

- 3.8 El resumen de esta primera etapa sería que la figura de Jesús es comprendida desde el reino de Dios. Jesús comienza con una ortodoxia sobre Dios y sobre el reino, que es en principio previa a su misma persona. Pone al servicio de ese reino y según la lógica del reino toda su actividad tanto en palabras como en gestos. Esta relación fundamental de Jesús hacia el reino será puesta en crisis en la segunda etapa. En ella el movimiento no será ya desde una comprensión del reino a la comprensión de Jesús, sino a la inversa la realización concreta del reino habrá que verla desde el camino concreto de Jesús (cfr. tesis 5).

4. Fe y seguimiento según el Jesús histórico.

- 4.1 Una de las exigencias del Jesús histórico es la conversión, que viene expresada en medio de una tensión no soluble intelectualmente: Por una parte Jesús predica que el reino se acerca en gracia, que es obra de Dios; por otra parte Jesús exige una conversión radical del hombre. Ante el anuncio escatológico el hombre no puede continuar desde la inercia y la rutina de la vida.
- 4.2 Para comprender el tipo de exigencia de Jesús hay que observar su concepción de Dios y de reino de Dios, y además hay que tener en cuenta que es una exigencia situada, es decir, que tendrá expresiones distintas según la situación en que Jesús predica, sobre todo teniendo en cuenta la división de opresores y oprimidos que caracterizaba su situación. Las mediaciones de la exigencia de conversión tomarán diversos matices según los casos. Esa exigencia se puede reducir esquemáticamente a la exigencia de una radical confianza en Dios y a un seguimiento en servicio del reino.
- 4.3 En la primera etapa tanto la fe como el seguimiento están motivados por la noción de Dios y reino de Dios, pero no tanto por la persona concreta de Jesús.
- (a) Jesús predica a un Dios que se acerca en gracia y exige una total confianza en ese Dios. Esto aparece tipologizado en aquellos hombres que habían perdido, a causa de su desclasamiento social, religioso, político y económico, toda esperanza y todo futuro. A ese tipo de personas Jesús les exige que crean en un Dios mayor que el presentado por la ortodoxia del status quo. Les pide que no consideren su situación personal de desclasamiento y marginación como la última posibilidad de su existencia, pues no es la última posibilidad de Dios. Ni siquiera el pecado contra la ley es barrera para que Dios se acerque en gracia, y en ese sentido no debe ser barrera para la esperanza.
- (b) Sistemáticamente esto significa que el hombre acepte al Dios mayor, al Dios sin imagen, al Dios del futuro que abre futuro, concretizado como Dios de amor que se acerca no a remunerar según las obras, sino en gracia, a re-crear al pobre.

Por ello la fe en ese Dios se traduce como radical confianza en él, lo cual es

exigencia de Jesús para todo hombre, aunque históricamente aparezca como exigencia a aquellos que menos tenían que esperar.

(c) Como Jesús no sólo predica a Dios, sino el reino de Dios, propone también otro tipo de exigencia: la del servicio activo al reino, la exigencia a hacer lo mismo que él hacía. Por ello elige y envía discípulos con poder sobre espíritus inmundos, a predicar y curar enfermedades. Esta exigencia puede caracterizarse, en distinción a la exigencia de la esperanza, como seguimiento, aunque todavía de modo provisional, pues propiamente no es todavía seguimiento de Jesús, sino servicio a una predicación del reino que en principio ya era conocida por sus oyentes.

- 4.4 En la segunda etapa de su vida, paralelamente al cambio en el mismo Jesús, aparece un cambio en su exigencia de fe y seguimiento. Ese cambio de perspectivas se puede formular así: en la primera etapa las exigencias de Jesús se podrían deducir, por lo menos lógicamente, de la misma concepción de reino de Dios, que ya estaba presente en la tradición de AT; en la segunda etapa, sin embargo, la exigencia de Jesús empieza a comprenderse más desde la misma persona concreta de Jesús y su destino.

(a) La fe que se exige no es ya simplemente la confianza en Dios, sino la aceptación del escándalo de Jesús. La confianza en Dios, a juzgar por el fracaso de Jesús y la no aparición del reino, se va convirtiendo en esperanza contra esperanza; no es ya una esperanza ingenua de que Dios se va a acercar en gracia; la esperanza en Dios es puesta a prueba, pues el Jesús que la desencadenó históricamente se va convirtiendo en fracaso y escándalo. La radical esperanza en Dios tiene que integrar ahora no sólo la desesperada situación personal, sino el escándalo del fracaso de Jesús.

(b) El mismo desplazamiento se observa en la concepción del seguimiento: ya no es el servicio al reino, al modo de Jesús ciertamente, pero desde una lógica previa a él. El seguimiento se concentra ahora en el seguimiento de la persona concreta de Jesús, en una situación en la que ya no parecía obvio que Jesús mismo tuviera mucho que ver con la llegada del reino, tal como había sido pensado anteriormente. No se exige ya el seguimiento de un mesías pensado ortodoxamente, sino el seguimiento de Jesús, precisamente en su camino a la cruz, y con las exigencias que hicieron posible e inevitable ese camino a la cruz (cfr. tesis 6).

- 4.5 Para considerar entonces la existencia cristiana como exigencia del Jesús histórico hay que tener en cuenta la distinción hecha anteriormente: lo que en los evangelios aparece tipológicamente representado en dos clases de hombres, aquellos a quienes se les exige la esperanza en Dios y aquellos a quienes se les exige el seguimiento, tiene que ser unificado en la vida del cristiano individual. Ambos momentos, fe y praxis, son indispensables y se interrelacionan según una hermenéutica que consideraremos posteriormente (cfr. tesis 11).

Es también importante notar el cambio de exigencias de la primera a la segunda etapa. La importancia consiste en que, si la existencia cristiana es considerada como un camino hacia Dios, la primera etapa supondría en principio conocido ese Dios hacia quien se camina, mientras que en la segunda es marcado sólo por Jesús. Según la primera etapa Jesús sería un posible camino al Dios conocido; en la segunda Jesús es el único camino al Dios por conocer.

5. La conciencia de Jesús.

- 5.1 Uno de los modos de conocer la realidad de Jesús es conocer su conciencia. La teología tradicional ha partido del presupuesto dogmático de que Jesús tuvo que ser explícitamente consciente de su filiación divina. Para ello se aducían algunos pasajes del NT, sobre todo de la teología de Juan. Al expresarse Jesús según su

conciencia explícita ya se sabría quién es él realmente. Cuando la exégesis imposibilitó ese modo de proceder se intentó deducir la conciencia explícita de Jesús a partir de los títulos cristológicos que él hubiera usado personalmente o hubiese aceptado en labios de otros. Pero la exégesis cierra también ese camino o por lo menos lo hace problemático. Creemos que la solución a esta dificultad consiste no en considerar la conciencia **absoluta** de Jesús, es decir, qué pensaba explícitamente Jesús de sí mismo, sino al considerar su conciencia **relacional**, es decir, deducir lo que Jesús pensaba a partir de su actitud vivida hacia el Padre y hacia el reino de Dios.

5.2 La conciencia de Jesús con relación al reino.

Que Jesús tuviese una peculiar conciencia con relación al reino, aunque no pueda ser exactamente explicitada como conciencia mesiánica, se desprende de los siguientes datos: Jesús pone los signos de acercamiento del reino (exorcismos, perdón de pecados, comidas con publicanos etc); se presenta con una interpretación de la ley más originaria que la de Moisés; no legitima su actuación como los profetas en nombre de Jahvé, sino que actúa por propia autoridad; tiene la pretensión de que su persona es funcionalmente decisiva para la salvación; exige un seguimiento a su persona inusitado y exigente.

Todos estos rasgos muestran indirectamente la peculiar conciencia de Jesús con respecto al reino. Jesús es consciente de que el acercarse al reino de Dios no es una posibilidad eterna de Dios, sino que tiene sus momentos privilegiados, sus kairós, y comprende su persona como decisiva para la comprensión kairológica del reino.

5.3 La conciencia de Jesús con relación al Padre.

En los Evangelios aparece una conciencia explícita de Jesús con relación al Padre que se diferencia de los demás hombres, aunque no puede deducirse de ahí que Jesús se supiese "Hijo eterno" del Padre. Esa conciencia no se expresa como conciencia absoluta de Hijo, sino de nuevo en forma relacional. Los rasgos característicos de la relación vivida con el Padre son los de confianza y obediencia a la misión. Esa confianza se muestra en la oración de Jesús, que es expresión de su pobreza teológica —y por ello también de su riqueza— y de su conciencia de filiación; y se expresa en la fidelidad de su misión hasta la cruz. En este sentido genérico debe decirse que en la psicología de Jesús, él se va haciendo consciente de su peculiar relación con Dios a través de la mediación concreta de su vida, y de las dificultades externas que le suceden.

- 5.4 La causa por la cual el enfoque relacional de la conciencia de Jesús puede causar sorpresa y ser objeto de malentendidos se puede reducir al origen griego del concepto de persona y de perfección. Si perfección es fundamentalmente conocimiento, perfección de la persona es autoposición por el conocimiento. Jesús por lo tanto tendría que saberse como realmente era, "Hijo eterno" de Dios. Pero este presupuesto es gratuito y no está en consonancia —aun cuando esto no sea decisivo— ni con la concepción bíblica de la persona, ni con muchas concepciones actuales. En oposición a esta concepción está la bíblica, la que se desarrolló en las discusiones trinitarias sobre la persona y que encontró su moderna formulación en Hegel: la esencia de la persona consiste en entregarse a un otro y lograrse precisamente en el otro. Esto significa que no es necesario saber exactamente qué pensaba Jesús de sí mismo para saber quién era realmente, sino saber a quién y cómo se entregaba como persona.

5.5 Desarrollo y crisis en la conciencia de Jesús.

La conciencia es un momento subordinado de la persona; el desarrollo de la conciencia no es idealista sino que está mediado por la situación externa a la conciencia y en concreto por la conflictividad de esa situación. Las repercusiones de esa conflictividad aparece abundantemente en la vida de Jesús, y de ello podemos colegir el desarrollo real de su conciencia. Jesús "tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos" (Hebr 2,17) menos en el pecado (2Cor 5,21). Jesús "experimentó obediencia" y esa experiencia es la que le va haciendo hombre e Hijo. Ese proceso de concreción de la conciencia de Jesús se puede concebir estructuralmente como el paso de la primera a la segunda etapa de su vida, teniendo en cuenta que la concreción se va haciendo como superación de lo negativo.

(a) La **crisis galilea**, constatada por todos los evangelios, significa una ruptura en la conciencia de Jesús con respecto a lo más típico de él: su concepción del reino de Dios. Externamente ha fracasado en su predicación, tal como él la concebía. Lo que ahora se le exige no es sólo la entrega de su actividad, sino la entrega de sus ideas, de su noción de Dios y de toda su persona. Después de la crisis galilea Jesús camina hacia lo desconocido y no controlable por él. En este sentido la crisis es la condición de posibilidad de radicalizar y concretar su relación con el Padre en confianza y obediencia.

(b) Esto es lo que programáticamente aparece también en las **tentaciones**, aunque situadas por razones teológicas al comienzo de la vida pública. Estas tentaciones se refieren al mismo Jesús; tienen que ver con lo más profundo de su persona y su misión, y por ello se encuentran junto a la escena del bautismo, escena en la que la reflexión teológica ve la decisión de Jesús a la misión. La tentación es el clima en que se desenvuelve Jesús como todo hombre. El contenido de la tentación no es la elección entre lo bueno y lo malo, sino entre dos formas distintas de concebir su misión, sobre el poder de que ha de usar, en el fondo sobre el mismo Dios, y sobre cómo presentizar el reino.

La tentación fundamental de Jesús está representada históricamente en la agonía del huerto. Jesús la vence cediendo a la voluntad del Padre, pero el contenido de esa voluntad no es ya controlable por él, sino que exige una total entrega. De ese modo se va haciendo la persona de Jesús e indirectamente su autoconciencia.

(c) Desde este punto de vista de concreción de la persona a través de la crisis y de la tentación se puede comprender el papel positivo de la **ignorancia** y los **errores** de Jesús de los que hablan los evangelios. Es importante notar que la ignorancia de Jesús versa sobre algo fundamental y no sólo sobre cosas de detalle. Jesús no sabe cuándo será el día de Jahvé; también es ignorante sobre el futuro de su misión, que no la concibió como "iglesia", aunque ésta surgiese posibilitada y en continuidad con Jesús.

Esta ignorancia de Jesús, que una filosofía griega juzgaría como imperfección, es sumamente positiva. Es la posibilidad real de que la entrega de Jesús al Padre no fuese idealista, sino real. Esa ignorancia pertenece, paradójicamente, a la perfección de la entrega de Jesús al Padre, pues permite dejar a Dios ser Dios. Precisamente en el no saber el día de Jahvé sabía Jesús de Dios, pues le dejaba ser el misterio inefable, el futuro absoluto.

5.6 La conciencia de Jesús fue plenamente humana y por ello se puede hablar con derecho de la **fe de Jesús**, con tal de no entender por fe un acto fundamentalmente cognoscitivo, sino bíblicamente como la entrega fiel del hombre a Dios. De este modo Jesús es quien vive originariamente la fe, como dice la Carta a los Hebreos.

Pero la fe de Jesús fue histórica; tuvo un desarrollo debido a su inserción en la historia. Después de la crisis galilea Jesús ya no piensa sobre el reino de Dios y sobre Dios mismo de la misma manera que antes, y no actuó de la misma forma:

su conciencia de confianza y obediencia fue también transformada. Este movimiento de la conciencia de Jesús, el movimiento de su fe en Dios, fue visto por lo ortodoxia judía como herejía, pero en realidad fue el movimiento de concreción de la fe, fuera del cual la fe no es histórica ni real. En este sentido se puede hablar también de una "conversión" en Jesús, no evidentemente porque tuviese que superar un pecado, sino porque tuvo que superar la inercia de un modo de pensar y actuar buenos en sí, pero en continuidad con su propia noción de Dios y de reino, para pasar a ser y pensar de otra manera. En esa "conversión" se plenifica su filiación.

6. La conflictividad externa de Jesús.

- 6.1 La crisis en la conciencia de Jesús fue mediada por su conflictividad externa. Esta aparece explícitamente en la oposición a los detentadores del poder religioso, económico y político. El sentido de esa conflictividad no se desprende sólo de lo anecdótico o biográfico de Jesús, sino de considerar lo siguiente: (a) Jesús no asumió sólo una naturaleza humana, sino histórica, es decir, situada. Su hacerse hombre acaeció dentro de una situación determinada y en reacción a ella. (b) un momento estructuralmente importante de esa situación es el pecado real existente, que no sólo yace paralelamente a la actividad de Jesús, sino en reacción a él. (c) la conflictividad de Jesús es un camino que lleva a la cruz, a la muerte del Hijo. Desde el final del camino se puede observar la profundidad del conflicto. (d) ese camino de Jesús es a la vez un proceso a la verdadera divinidad de Dios, pues lo que está en juego es si en la situación fáctica de la religión se ha expresado la verdadera esencia de Dios, y si en el poder político fáctico se ha encontrado la verdadera mediación del poder de Dios.
- 6.2 Jesús fue condenado por **blasfemo**, no por hereje. Es decir, su concepción de Dios no fue sólo distinta sino opuesta a la de la religión del status quo.
- (a) Jesús desenmascaró el sometimiento del hombre en nombre de la religión; desenmascaró la manipulación del misterio de Dios a base de tradiciones humanas; desenmascaró la hipocresía religiosa, que consiste en considerar el misterio de Dios como alibi para desoir la exigencias de justicia. En este sentido los poderes religiosos captaron correctamente que Jesús predicaba a un Dios opuesto al suyo.
- (b) La revolución religiosa de Jesús consistió tanto en su concepción de Dios, como en la mediación de Dios, el lugar de acceso a Dios. Por una parte predica al "Dios que se acerca en gracia", es decir, no en continuidad con las obras de la ley. Con ello arrebató la seguridad del hombre religioso, para quien Dios no iba a ser una sorpresa total. El hombre religioso estaría dispuesto a ofrecer a Dios "cosas", pero no lo más suyo, su identidad, su seguridad. Por otra parte Jesús desacraliza el acceso a Dios. El lugar privilegiado de acceso a Dios no es el culto, ni la ciencia ni la oración, sino el servicio al oprimido. El oprimido, en cuanto totalmente otro para quien se acerca a él es la mediación de la total alteridad de Dios, de su ser totalmente otro, y es también la mediación del modo de acceso a Dios: en una praxis liberadora.
- (c) El conflicto de Jesús con los representantes de la religión es por lo tanto profundo. Por ello Jesús es condenado. Pero la cruz como consecuencia de la concepción de Dios de Jesús presenta el problema por la verdadera esencia de la divinidad y mantiene abierta la pregunta sobre Dios y el sentido de la historia. Desde la cruz hay que preguntarse quién es Dios: si es el Dios de Jesús o el Dios de la religión, si el Dios de Jesús es una ilusión o si realmente es el verdadero Dios a pesar de que la religión ha matado al Hijo.
- 6.3 Jesús fue ajusticiado como **rebelde político**, no como blasfemo. Porque su concepción de Dios incluía por esencia el anuncio del reino de Dios, por ello

encontró necesariamente oposición y conflicto con el poder político. Si reino de Dios es reconciliación humana, Jesús tuvo que desenmascarar una situación que no correspondiese a esa visión.

(a) Jesús constata la coexistencia entre opresores y oprimidos y afirma que esa situación no es querida ni permitida por Dios, sino fruto de la libre voluntad de los hombres. A la manera profética Jesús denuncia que si hay pobreza es porque los ricos no comparten su riqueza, si hay ignorancia es porque los levitas se han llevado la llave de la ciencia, si hay opresión es porque los fariseos imponen cargas intolerables y los gobernantes actúan despóticamente.

Por ello los más fuertes anatemas de Jesús son colectivos; van dirigidos contra una situación injusta que es fruto de la colectividad de egoismos personales. Esos anatemas son además una denuncia de hipocresía, pues se pretende que el poder opresor está justificado en nombre de un poder, que presuntamente es mediación de Dios.

(b) La muerte política de Jesús se explica por una diferente concepción de Dios como poder. Jesús comparte con los celotes la necesidad de la instauración del reino, y en ello mostró ciertos rasgos comunes con ellos; pero se diferencia en la concepción de Dios, que no es sin más poder, sino amor que se manifiesta en la dialéctica de un poder impotente. Dios se acerca en gracia y no según una ley, como pretendían los celotes. Más duramente ataca (implícitamente) al Imperio Romano. El emperador no es Dios; Jesús desacraliza de esa forma el poder como mediación absoluta de Dios. La pax romana no es el reino de Dios; de esta forma desacraliza una organización política que puede deslumbrar por su poder, pero que es opresora.

(c) Lo que se debate aquí en el fondo es la esencia del poder que media a Dios. Esa es la pregunta más profunda para el mismo Jesús. El uso del poder que tenía (persuasión, lucidez de ideas, milagros), pero fue captando que en definitiva la revelación de Dios como amor sólo se hace cuando el poder se somete a la ley del servicio en un mundo de pecado. De esta forma el poder se transforma en amor que asume el sufrimiento y está dispuesto a dejarse abatir por el pecado del mundo.

(d) Para Jesús la última palabra histórica de Dios al hombre es el amor; la última palabra histórica del poder para el hombre es la opresión. Por ello el camino de Jesús a la cruz es un proceso sobre la verdadera esencia del poder. Al nivel de las penúltimas palabras el amor tiene que encarnarse en esquemas y estructuras efectivas al servicio del hombre, y por ello necesita del poder. La última palabra sin embargo es simplemente el amor. Jesús constata que sin el amor el poder se torna históricamente opresor.

(e) Jesús no propugna un amor despolitizado, deshistorizado, desestructurado, sino un amor político, es decir, situado y que tenga repercusiones visibles para el hombre. Lo que presenta es una alternativa al celotismo, no simplemente la abolición de todo espíritu celote. Históricamente Jesús por amor fue para todo hombre, pero de forma diferente: fue para el pobre estando con el pobre y fue para el rico estando contra el rico. Pero en ambos casos su interés fue renovador, re-creador y no meramente que se hiciese justicia retributiva.

7. La muerte de Jesús.

7.1 Lo típico de la muerte de Jesús es que a diferencia de la muerte de otros mártires religiosos y políticos Jesús muere en ruptura con su causa: Jesús siente el abandono de aquél Dios a quien él predicaba y sentía cercano. Lo típico de esa muerte se observa al considerar el mensaje de Jesús sobre la cercanía del reino, su grito en la cruz y el abandono del Padre.

7.2 Lo típico de la muerte de Jesús no está en el fin biográfico de Jesús sino en el nuevo cuestionamiento y la nueva revelación de Dios que de ahí surge:

(a) La cruz radicaliza la transcendencia de Dios, ya conocida en el AT, desde dos puntos de vista: la prohibición de hacer imágenes de Dios y el poder renovador de Dios al final de la historia. En la cruz Dios no tiene imagen y su poder no aparece tal como el hombre natural entiende el poder.

(b) La cruz imposibilita todo acceso a Dios desde una teología natural. Esta presupone un acceso intencionalmente directo a Dios a partir de lo positivo creado (naturaleza, historia, subjetividad humana). La cruz muestra no sólo la inadecuación del conocimiento humano sobre Dios con respecto a la misma realidad de Dios, sino la contradicción en que todo conocimiento humano sobre Dios se encuentra al pensar en Dios. Que el sufrimiento y no el poder sea una forma de ser de Dios es algo impensable e impensado para el hombre natural. Desde la cruz conocer a Dios es permanecer con Dios en la pasión.

(c) La cruz plantea el problema de Dios no como teología (discurso sobre Dios), sino como teodicea (justificación de Dios). Esta teodicea aparece historizada, pues no es el mal natural, como expresión de la limitación creatural de la naturaleza o del hombre, quien da muerte al Hijo, sino el mal historizado, es decir, la libre voluntad de los hombres. ¿Qué justificación tiene un Dios que deja que el pecado del mundo de muerte al Hijo (y subsecuentemente a los hombres)?

7.3 Positivamente desde la cruz se hace una afirmación fundamental sobre Dios: en la cruz el mismo Dios está crucificado. El Padre sufre la muerte del Hijo y asume en sí todo el dolor de la historia. En esta última solidaridad con el hombre se revela, no idealista, sino real y creíblemente como el Dios de amor, que desde lo más profundo de la negatividad de la historia abre un futuro y una esperanza.

7.4 El Dios crucificado, el Dios sin-poder en la cruz de Jesús, marca la división entre la fe cristiana y cualquier otro tipo de religión. Está más allá del teísmo y ateísmo convencionales. Sin embargo se puede constatar que no ha sido fácil, ya desde los comienzos de la fe cristiana, mantener el escándalo de la cruz. Después de la revelación de Dios en la resurrección de Jesús ha existido una tendencia a considerar la cruz como un estadio previo y provisional a la realidad definitiva que muestra a Dios simplemente como poder y a Jesús simplemente como el ensalzado.

(a) Ya en el NT la misma muerte de Jesús es suavizada y privada del escándalo del abandono de Dios, como aparece en las correcciones que Lc (Jesús muere como mártir confiado) y Jn (Jesús muere majestuosamente) hacen a la redacción de Mc, la más original.

(b) También desaparece relativamente pronto el título de “siervo de Jahvé” –cristología que se debe probablemente a Pedro, quien tuvo que sufrir en su carne el escándalo de un mesías sufriente– en favor de otros títulos que menos tienen que ver con la cruz y más con la glorificación de Jesús.

(c) El escándalo real de la cruz se va reduciendo a misterio meramente cognoscitivo: Jesús muere por un designio divino, que puede descubrirse en las Escrituras. Quien las hubiese leído correctamente no tendría por qué escandalizarse de la cruz.

(d) Una última forma de hacer desaparecer el escándalo es considerar unilateralmente el valor salvífico de la cruz. Al considerar lo positivo de la cruz (su valor redentor) se olvida el escándalo de que la cruz le ha afectado a Dios mismo. Además se usan modelos explicativos del valor salvífico de la cruz que presuponen ya lo que es salvación (perdón de pecados) y quién es Dios.

7.5 También ha sido difícil mantener el escándalo de la cruz en la historia de la iglesia y de la teología, como podemos ver en las siguientes consideraciones, presentadas a manera de ejemplos:

(a) Ya desde los Padres de la antigua iglesia no se ha tomado en serio el

abandono de Dios en la cruz de Jesús; abandono que se ha explicado alegóricamente como si fuesen los pecadores los que son abandonados de Dios, o como si Jesús se quejase de que el Logos abandonase su cuerpo en el sepulcro en los breves días entre muerte y resurrección.

(b) La teoría clásica y muy influyente de la satisfacción vicaria presupone en su explicación que ya se sabe quién es Dios, qué es pecado y qué es salvación. La cruz de Jesús no pone en cuestión esas nociones previas, con lo cual es desvirtuada al introducirla en un esquema teológico ya conocido, cuando la cruz es lo que hace saltar todo esquema.

(c) La repetibilidad de la misa como sacrificio ha tenido el peligro de reducir la cruz real e histórica de Jesús a una cruz culturalizada. Con ello la cruz corre el peligro de convertirse sólo en la condición de posibilidad de que la fe cristiana se convierta en religión con un culto sacrificial.

(d) El aislamiento de la cruz del camino que llevó históricamente a la cruz (conflicto con el poder religioso y político) la ha reducido al paradigma del sufrimiento de todo hombre, por ser un ser limitado. De ahí que se haya desarrollado una mística del sufrimiento, pero no una mística del seguimiento de Jesús, cuyo camino llevó a la cruz histórica.

7.6 Las raíces metafísicas y epistemológicas del desvirtuamiento de la cruz provienen en último término de la conceptualidad griega en que fueron formulados, ya desde el principio, el misterio de Dios y de Jesús.

(a) Cruz implica sufrimiento, y éste a su vez implica cambio. Una teología helenizada no pudo pensar por lo tanto el sufrimiento como modo de ser de Dios. De esta forma Dios apareció en el fondo como apático con respecto a la historia, y su amor no pudo formularse como amor histórico, creíble a hombres que sufren y continúan en una historia de la pasión.

(b) La filosofía griega nunca pensó la muerte en sí misma, sino o como fin de la existencia o como paso a otra y superior forma de existencia. Por esa razón la muerte como tal no pudo ser nunca ni en ningún sentido mediación de Dios.

(c) La epistemología griega está basada en el principio de analogía: conocer algo es conocerlo desde alguna semejanza. Si la divinidad fue concebida como poder o como inteligencia, al no aparecer en la cruz ningún tipo de poder ni de sabiduría, se hizo imposible ningún tipo de re-conocimiento de Dios en la cruz de Jesús. Ha estado ausente el conocimiento dialéctico de conocer a partir de lo contrario, tal como aparece, por ejemplo, en la escena evangélica del juicio final en la que el hijo del hombre aparece escondido tras lo que comunmente es pensado como divinidad, es decir, aparece velado en el oprimido. La epistemología griega no pudo formular la sorpresa necesaria para conocer a Dios en la cruz.

(d) La epistemología griega partió de la admiración como motor del conocimiento humano. Pero en la cruz no hay nada que admirar. No pensó en el dolor como fuente de conocimiento, en el que se da la solidaridad necesaria, y en este sentido también la verdadera analogía, para encontrar a Dios en la cruz. Además la admiración puede detenerse en la contemplación, pero el dolor no. De ahí que haya faltado el carácter práxico del conocimiento, necesario para entender la cruz.

8. La resurrección de Jesús.

8.1 Con la resurrección se alcanza el punto culminante de la cristología histórica, aun cuando la resurrección apunta por su esencia a una plenificación final de la historia, y en este sentido trascendente. Es necesario considerar tres aspectos de la resurrección que van estrechamente unidos entre sí, pero cuya relación presenta problemas peculiares por ser la resurrección un acontecimiento escatológico y tener por ello una peculiar relación con lo histórico: el aspecto

histórico (qué es lo que ocurrió), el aspecto teológico (cuál es el significado del hecho de la resurrección) y el aspecto hermenéutico (cómo es posible comprender el hecho y su significado).

8.2 Sobre el hecho histórico de la resurrección. En el NT no existe ninguna tradición canónica que narre el hecho mismo de la resurrección de Jesús. Se narran dos tipos de tradiciones que tiene que ver con ella: las apariciones del resucitado y la tumba vacía. Al preguntarnos por la historicidad de la resurrección de Jesús nos preguntamos en primer lugar por la historicidad de esas tradiciones.

8.3 La historicidad de la tradición sobre la tumba vacía es discutida, al no aparecer en las narraciones más antiguas en torno a la resurrección, lo cual pudiera indicar que hubiese surgido de un interés apologético. Sin embargo, también es improbable que se predicase la resurrección de Jesús en Jerusalén si se pudiese localizar con facilidad el cadáver de Jesús. Esto a su vez ha hecho sugerir que quizás Jesús fuese enterrado en una fosa común, en cuyo caso su cadáver no sería fácilmente identificable. Los datos del NT, estudiados críticamente, no dan fundamento a esta hipótesis, aunque tampoco la excluirían.

Es importante notar sin embargo que 1) en el NT la fe en Jesús resucitado no depende de la existencia (o no existencia) de la tumba vacía, sino de la experiencia de las apariciones; y 2) que el plantear el problema desde la tumba vacía puede perjudicar la concepción de la resurrección de Jesús como la vuelta a la vida de un cadáver, concepción que no es compartida por el NT,

8.4 Más importantes y decisivas son las tradiciones sobre las apariciones del resucitado. La tradición más antigua, quizás del año 35 al 40, es la 1Cor 15,3b-5.7. Más dificultades ofrecen las tradiciones de las apariciones a las mujeres y a los discípulos. En ellas aparecen detalles contradictorios por lo que toca al lugar (Jerusalén o Galilea), a la cronología (la ascensión el mismo día de la resurrección o a los cuarenta días) a la nueva corporeidad de Jesús (realismo masivo o espiritualismo).

Muchas de estas divergencias pueden ser explicadas por motivos teológicos, apologéticos o kerygmáticos de los redactores finales o de la situación de sus comunidades. Sin embargo en los dos grupos de tradiciones de apariciones (a las mujeres y a los discípulos) se pueden encontrar esquemas comunes literarios, lo cual podría indicar la existencia de antiguas tradiciones, literariamente históricas, que después se fueron ampliando con detalles.

8.5 Lo que hasta aquí se puede deducir es la existencia de tradiciones muy antiguas, por lo menos en su núcleo, lo cual sería señal de historicidad. Otra pregunta subsecuente es si los hechos narrados en esas tradiciones son históricos.

En concreto el problema se reduce a la historicidad de la experiencia de las apariciones. No se puede dudar históricamente de que los discípulos tuvieron una experiencia privilegiada, lo cual es constatable no sólo porque ellos así lo relatan, sino por las consecuencias observables en su cambio de vida. La cruz fue el fin de su fe en Jesús. Poco después predicaban a Jesús y están dispuestos a dar su vida por esa fe. ¿Qué ocurrió entre estas dos situaciones históricas tan distintas? Los discípulos hablan de haber visto al crucificado como "vivo". El que esa afirmación sea en principio constatable como histórica es un problema que lo estudiaremos al hablar de la hermenéutica. Lo que se pretende ahora es reflexionar sobre el origen de esa nueva fe. Puesto en forma de alternativa: o esa nueva experiencia es explicable por algún mecanismo natural o fue causada por la "presencia del resucitado" que se da a conocer. Decidirse por una u otra alternativa no es en el fondo cosa de la ciencia histórica, pues en éste como en ningún otro problema, están actuando pre-juicios de todo tipo. Quienes no acepten la posibilidad de la resurrección intentan mostrar el carácter de alucinación de las apariciones. Quienes admiten esa posibilidad y dan credibilidad

al texto que narra las apariciones responden que las circunstancias no eran propicias a las alucinaciones por falta de predisposición (la cruz hacía esa predisposición imposible), y porque son repetidas en diferentes tiempos y lugares (lo cual no suele ser común en experiencias que provienen de un entusiasmo colectivo).

- 8.6 Lo que la exégesis histórica puede mostrar (aunque en este punto sea extremadamente difícil) es que es histórico que los discípulos tuvieron fe en Jesús después de pascua, aun cuando la cruz supuso el fracaso de toda fe previa en él; que esa fe la remiten a unas apariciones del resucitado (no a la tumba vacía); que el núcleo de esas tradiciones tiene visos de ser auténtico. En qué sentido entonces la resurrección de Jesús sea histórica y cómo puede ser comprendida como histórica depende de un sinnúmero de presupuestos a tratar en la hermenéutica de la resurrección.
- 8.7 Sobre el problema teológico de la resurrección. Lo primero que dice la resurrección es una afirmación sobre Dios. Según la tradición de AT de definir a Dios en credos históricos, es decir, no en base a enunciar características abstractas de Dios, sino en base a acciones históricas, el nuevo nombre de Dios es que él es "el que ha resucitado a Jesús", "el que llama a la vida a las cosas que no son para que sean". Dios es definido como poder liberador, que después de la cruz es también amor historizado: Dios no sólo resucitó a Jesús sino que lo entregó por amor a los hombres.
- 8.8 La resurrección de Jesús hace también una afirmación sobre el hombre y sobre la historia. La acción de Dios en Jesús ha sido salvífica, ha sido una acción renovadora y perdonadora, no retributiva. Al hombre se le ofrece una nueva forma de vida en esperanza y amor. En cuanto Jesús resucita como el "primogénito", como "el primero de los hermanos" el hombre es orientado hacia su propia plenificación, hacia la renovación de la historia. En cuanto la resurrección es también confirmación de la vida de Jesús se le ofrece al hombre un determinado modo de vida según el seguimiento de Jesús. De esa forma el hombre puede y debe vivir ya como hombre nuevo, como hombre resucitado en las condiciones de la existencia histórica.
- 8.9 Por último la resurrección es una afirmación sobre el mismo Jesús. Si Dios ha resucitado a Jesús entonces ese Jesús está en una peculiar relación con Dios. El determinar esa relación con Dios es el tema de las diversas cristologías del NT. Los pasos fundamentales en esa reflexión son los siguientes:
- (a) Si Dios ha resucitado a Jesús entonces ha confirmado también su forma concreta de vida: su predicación, actividad y muerte en cruz (aun cuando en los primeros momentos no se reflexionase tanto sobre la cruz de Jesús en sí misma).
 - (b) Con su resurrección de entre los muertos Jesús se aproxima tanto al hijo del hombre esperado, que ha de venir, que se insinúa la idea de que el hijo del hombre no es otro que Jesús, con lo cual se está expresando una peculiar relación de ese Jesús con Dios desde la expectativa de la parusía.
 - (c) Si Jesús, resucitado de entre los muertos, ha sido ensalzado por Dios, es que Dios se ha manifestado definitivamente en Jesús. Este es el paso fundamental, pues no se ciñe a la relación de Jesús con Dios según el modelo de hijo del hombre, sino que en principio queda abierta la posibilidad, que se va haciendo realidad, de profundizar en esa relación; lo cual culminará con la confesión de Jesús como el Hijo eterno del Padre.
 - (d) Paralelamente a la universalización del significado de Jesús se da la posibilidad de que Jesús pueda y deba ser predicado a todo hombre; se da el paso a los gentiles y a la primera concepción de "iglesia", como algo nuevo y distinto a ser continuación del pueblo de Israel.
- 8.10 La reflexión sobre la unidad de Jesús con Dios se realizó fundamentalmente a

dos niveles: a través de los títulos de dignidad y a través de la teologización de los acontecimientos importantes de su vida. La primera reflexión debió consistir en buscar la especial unidad de Jesús con Dios o en la parusía futura o en la exaltación presente, para de ahí ir concibiendo su unidad con Dios ya desde su vida terrestre, donde se observa un movimiento de retrotraer hasta el origen esa unidad con Dios: transfiguración, bautismo, concepción virginal, preexistencia.

Los títulos de dignidad expresan esa unión con Dios desde modelos teológicos ya conocidos. Unos se fijan más en su obra terrena (profeta, siervo de Jahvé, sumo sacerdote), otros recalcan más la misión de Jesús (mesías, hijo del hombre, salvador), otros indican más su carácter transcendente (logos, señor, Hijo de Dios, Dios). Los títulos que expresan más en directo su actividad terrena desaparecieron relativamente pronto, dando preferencia a los títulos que más en directo, según los modelos teológicos empleados, relacionan a Jesús con Dios (señor, mesías, Hijo).

Es importante notar el doble movimiento que existe en el NT al aplicar títulos a Jesús. Por una parte, para explicitar la peculiar importancia de su persona, le aplican títulos cuyo significado era ya conocido en la teología bíblica o helénica. Pero por otra parte, para acentuar la novedad de Jesús, no afirman meramente que Jesús es el señor, el Hijo etc, sino lo contrario: qué signifique ser señor etc, eso sólo lo sabemos desde Jesús

El uso de títulos no es más que una ayuda, dentro de una cultura y teología determinada, para comprender el significado y relevancia de la persona de Jesús. Por ello no debieran ser privativos de una cultura determinada, ni siquiera la del NT. Según esto, hoy Jesús podría ser llamado con derecho el "libertador", siempre que se tenga en cuenta que precisamente desde Jesús se descubre en qué consiste y cómo se logra la liberación.

8.11 En el NT no se habla normalmente de la divinidad absoluta de Jesús, sino en relación con el Padre. Su divinidad aparece como relacional. Eso se expresa en términos personales (Jesús es el Hijo), en términos operativos (Jesús es el que tiene el señorío), o en términos temporales (al final Jesús entregará el reino al Padre). La divinidad de Jesús, por lo tanto, no aparece tanto en términos de una naturaleza absoluta de Jesús, sino en términos de relación.

8.12 Sobre el problema hermenéutico. Por ser un acontecimiento escatológico la resurrección de Jesús no es sin más comprensible. Hay que buscar por lo tanto la óptica que haga justicia por una parte al hecho de la resurrección, tal como la entiende el NT, pues de otro modo no se hablaría de la resurrección de Jesús, sino de un símbolo de utopía, y que por otra parte haga comprensible la resurrección hoy, pues de otra forma ésta no sería el acontecimiento escatológico, es decir, de significado universal.

El buscar esa hermenéutica no es cosa fácil y depende de las últimas opciones personales del hombre. Aquí proponemos una posible hermenéutica con tres características que creemos que hace justicia tanto a los textos del NT como a la situación actual:

8.13 En primer lugar la misma expresión "resurrección de los muertos" es una formulación de una utopía tomada del AT y del judaísmo tardío, en oposición a la formulación griega de la "inmortalidad del alma". La formulación bíblica expresa la transformación total del hombre y de la historia. La primera condición hermenéutica, por lo tanto, para comprender la resurrección de Jesús consiste en una esperanza en esa transformación, que supere lo negativo del mundo. Es por lo tanto una esperanza contra la muerte y la injusticia (modelo bíblico) y no meramente esperanza más allá de la muerte y de la injusticia (modelo griego).

8.14 En segundo lugar captar la resurrección presupone que la historia se capta como promesa y desde una conciencia de misión. Los discípulos son conscientes de que

no son meramente videntes, sino testigos de un acontecimiento, es decir, capta el hecho en cuanto tiene que ser testimoniado por esencia. Por lo tanto la resurrección sólo es comprensible desde una conciencia de fundar historia confiando en la promesa.

- 8.15 Por último en el NT las apariciones del resucitado van siempre acompañadas de la vocación a una misión. Los discípulos son conscientes de que con la resurrección de Jesús ha llegado al mundo algo nuevo. La resurrección de Jesús desencadena por lo tanto una praxis que puede ser descrita en dos vertientes: el servicio a la predicación de Jesús resucitado y el servicio al contenido de lo que en la resurrección de Jesús aparece como promesa para el mundo, es decir, el servicio a la nueva creación. Esto significa que la resurrección de Jesús no puede ser captada fuera del servicio activo a la transformación de un mundo irredento.
- 8.16 Comprender hoy la resurrección de Jesús presupone entonces una esperanza radical en el futuro, una conciencia histórica que capte la historia como promesa y como misión, y una praxis determinada, que no es otra cosa que el seguimiento de Jesús (cfr. tesis 11). Esta última condición parece ser la más necesaria, pues es la praxis por amor la que concretiza la esperanza cristiana como contra esperanza, y porque el amor es lo único que abre historia. Conocer la resurrección de Jesús, como conocer a Dios, no es algo que está dado de una vez para siempre; hay que crear constantemente el horizonte de comprensión; hay que mantener siempre viva y operativa la esperanza y la praxis del amor. Sólo de este modo la resurrección de Jesús es captada no sólo como lo que le aconteció a Jesús, sino como la resurrección del primogénito, es decir, como promesa de plenificación de la historia.

9. La tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe para la existencia cristiana.

9.1 La resurrección de Jesús permitió la fe en Jesús, pero a su vez una unilateral comprensión de la resurrección permitió el caer en la máxima tentación para la fe cristiana: el olvido de que el Cristo de la fe no es otro que Jesús de Nazaret. Este peligro se hizo presente ya poco después de la resurrección. La consecuencia para la fe fue que en la medida en que se olvidó del Jesús histórico la existencia cristiana perdió su identidad como "fe" para convertirse en "religión", tal como la criticó Jesús.

9.2 La tensión fundamental se dio en la misma concepción de la cristología, como aparece ejemplarmente en las discusiones de Pablo con la comunidad de Corinto. Estos pretendían vivir directamente el acceso al Cristo resucitado en el entusiasmo litúrgico, en los dones del Espíritu. Creían poseer el espíritu del resucitado y por ello ignoraron al Jesús histórico. Incluso llegaron a exclamar: "Anatema sea Jesús".

Paradójicamente Pablo no les confirma en su teología de la resurrección, sino que les recuerda al Jesús histórico en lo que de más concentrado tiene: su cruz. Critica su concepción de los dones espirituales desde criterios fundamentales del Jesús histórico: el único don auténtico es el del servicio a la comunidad por amor, y la verificación de la fe, es decir, la verificación de la posesión del Espíritu, no consiste en dones aparentemente sobrenaturales o supra históricos, sino en vivir el camino de Jesús a la cruz, lo cual exige tanto del individuo como de la comunidad entera.

El NT en general es consciente del peligro de terminar con Jesús en nombre precisamente del resucitado. Por ello se escriben evangelios, que aunque no son biografías de Jesús remiten a su figura histórica y no a una figura idealizada o fácilmente idealizable, y por ello manipulable, posibilidad que se presenta después de la resurrección. Los evangelios son conscientes del peligro de terminar en una divinidad cúllica, en la que lo único que hubiera cambiado sería el nombre

—Jesús— manteniendo la estructura religiosa común a las religiones circundantes. También se nota esa reacción en el nombre que ha permanecido como el típico para designar a Jesús: Jesu-Cristo. “Cristo” es un título de dignidad, pero abstracto y en principio ya conocido independientemente de Jesús. “Jesús” sin embargo es un nombre concreto. Lo que quiere indicar el unir al título de “Cristo” el nombre concreto de “Jesús” es que el resucitado, el señor etc no es sino Jesús en su concreción histórica y en su escandalosa concreción de la cruz. Esto significa también que existe un criterio en principio verificable para discernir si el Espíritu al que apela el cristiano es realmente el espíritu de Cristo o no: el espíritu de Cristo está realmente presente allí donde haya amor, servicio y esperanza; la libertad que proviene de ese Espíritu es la libertad de servicio al crucificado; el gozo del Espíritu no transporta a un cielo imaginado, sino a la tierra donde todavía continúa la pasión.

- 9.3 La tensión entre Jesús y Cristo se nota también en la concepción de fe y teología. El resucitado es el logos, la sabiduría; pero ya en el NT y sobre todo en el s.II con los apologetas se nota una tendencia a comprender esa sabiduría como explicación del cosmos y no como sabiduría que es necesidad y escándalo. La fe se va convirtiendo en doctrina; la reflexión sobre la existencia cristiana se convierte en teología explicativa y no en reflexión sobre una praxis transformadora. El logos aparece como logos plenificador, pero no como logos redentor que explica la realidad en cuanto la critica.
- 9.4 La misma tensión se observa en la relación entre existencia cristiana y política. Las religiones antiguas eran políticas en un doble sentido: el estado necesitaba de una religión como fundamento y garantía del orden social, y a su vez el poder político era una mediación de la divinidad. Al confesar la fe en Jesús como señor estaba afirmando que tiene poder, pero se le presentó la alternativa de cómo comprender ese poder. En la medida en que se orientó unilateralmente hacia una concepción de Cristo como el Señor resucitado con poder fue tomando las características de una religión política sustentadora e incluso detentadora del poder, que históricamente además ha sido opresor. Ese proceso se consolidó con Constantino, pero ya antes había sido preparado por teólogos cristianos que ofrecían el cristianismo al emperador no como fe en Jesús, sino como la mejor religión para el éxito del estado. Mientras se mantuvo vivo el recuerdo de Jesús las relaciones con el estado fueron respetuosas en general, pero críticas cuando el estado oprimía, como lo muestra el Apocalipsis en su enfrentamiento con Domiciano. El “señor” del Apocalipsis es el “cordero degollado”, el que tiene el poder del Jesús histórico, el poder de la verdad y del amor, del anuncio y de la denuncia, y no el poder arbitrario que domina en lugar de liberar.
- 9.5 Por último la misma tensión aparece en la comprensión de liturgia. Las primeras liturgias cristianas mantuvieron su identidad recordando a Jesús. Después fueron adquiriendo características de culto según la religión judía y helénica. Jesús se convirtió en un Dios cóltico. En el NT la Carta a los Hebreos reacciona contra la tendencia de culturalizar religiosamente la liturgia cristiana. Desacraliza y así cristianiza todos los conceptos claves del culto a partir del Jesús histórico: Jesús fue un laico, su labor no se realizó en el templo sino en la ciudad, la cruz no fue un altar y sobre ella no había ningún cordero, sino un cuerpo y una vida de hombre. Lo que recalca la Carta es que todo tipo de culto y sacerdocio, entendidos según la “religión” han sido abolidos. El nuevo, verdadero y definitivo culto ha aparecido en Jesús; y en lo profano ha conseguido él lo que los sacerdotes de las religiones no habían conseguido en lo sacral: manifestar el amor de Dios a los hombres y realizar la hermandad entre ellos.

- 9.6 Estas breves consideraciones motivadas por la historia de los primeros siglos de la iglesia son aplicables hasta nuestros días. El que el cristianismo haya tomado frecuentemente formas "religiosas" y no de "fe" por lo que toca a la liturgia, a la noción de fe y teología, a la necesaria relación con lo político, se debe en último término, teológicamente hablando, a una cristología que se ha orientado preferentemente al Cristo resucitado, como símbolo abstracto de la fe y no al Jesús histórico, desde el cual se puede y se debe acceder al Cristo total. El Cristo total está ciertamente presente por su Espíritu. El problema consiste en si ese Espíritu es el de Jesús o un Espíritu abstracto, vago y genérico que no pase de ser la sublimación de los deseos y anhelos del hombre natural "religioso", y por ello no sólo distinto sino incluso contrario al Espíritu de Jesús.
10. **Las formulaciones dogmáticas cristológicas.**
- 10.1 Al hablar de "dogmas" hay que ser conscientes de que la concepción oficial reinante proviene desde el Vaticano I. Es decir, la iglesia vivió muchos siglos sin esa concepción, aunque siempre han existido formulaciones en las que se ha explicitado la fe cristiana. Para comprender correctamente un dogma hay que ser consciente en primer lugar de su peligrosidad. Esa peligrosidad consiste en que en un dogma se tiende a reducir la expresión de fe, que abarca al hombre total, incluida su praxis, a formulaciones doctrinales; se da preferencia al matiz jurídico del dogma con relación al contenido concreto; y se olvida que la fe ha sido transmitida, aun a nivel de formulación, ya en los escritos del NT, en los primeros credos y en las catequesis, en los que la fe aparece más originariamente que en los dogmas.
- 10.2 Lo positivo de un dogma creemos que está a dos niveles: 1) en cuanto pone límites, a veces muy importantes, que debe respetar toda fe cristiana. Por ello casi todos los dogmas han surgido en situaciones polémicas. 2) en cuanto son afirmaciones doxológicas, a pesar de su lenguaje muchas veces sofisticado, muy parecidas a las aclamaciones litúrgicas. En el dogma se expresa en palabra lo que se vive en la existencia real: la entrega del propio yo al misterio de Dios.
- 10.3 **Sobre los dogmas cristológicos en general.**
- (a) Pertenecen indudablemente a la esencia de la fe cristiana, a diferencia de otros dogmas secundarios o periféricos (cfr. el Vaticano II sobre la jerarquía de verdades).
- (b) Esos dogmas formulan afirmaciones sobre Cristo directamente (Jesús es Dios), que en la realidad sólo se comprenden indirectamente. Afirmar que Cristo es Dios no significa intuir en directo la verdad de esa afirmación, sino que es una afirmación límite posibilitada por la actividad y destino de Jesús, que son observables históricamente.
- (c) Los dogmas cristológicos no dicen más ni necesariamente mejor que lo que se desprende de la vida de Jesús a partir del NT. Por ello los dogmas no son sólo cronológica sino lógicamente posteriores a lo que de Jesús se narra en el NT.
- (d) En concreto los dogmas cristológicos, por ser formulaciones en una mentalidad helénica, presentan las siguientes dificultades: 1) se habla en abstracto de divinidad y humanidad, y no se menciona que la divinidad es Jahvé, el Padre de Jesús, y la humanidad es la persona concreta de Jesús. 2) la interpretación es ahistórica: se dice que Cristo es hombre, y no que se hace hombre en y contra una situación determinada, y que en ese hacerse hombre se va haciendo el Hijo. 3) presupone que ya se sabe quién es Dios y qué es el hombre, cuando el movimiento debería ser el contrario: Dios es el Padre de tal Hijo, sabemos quién es Dios en cuanto sabemos cómo Jesús corresponde al

Padre; sabemos qué es ser hombre en cuanto sabemos como se ha historizado el Hijo eterno del Padre. (4) la divinidad de Jesús está formulada en categorías ónticas y no relacionales, mientras que en el NT en general en qué consista la divinidad de Jesús se deduce de su relación con el Padre. (5) por último se explica la relacionalidad de Jesús con respecto al logos eterno, y no con respecto al Padre, como aparece en el NT.

10.4 Interpretación positiva del dogma de Calcedonia.

(a) En la fórmula, aun con las limitaciones conceptuales apuntadas, se afirma lo fundamental de la fe cristiana: el sentido último de la existencia humana se ha revelado en Cristo. Qué signifique Dios, qué sea el hombre, dónde está la salvación, todo ello se sabe desde Jesús.

(b) La fórmula ofrece un modelo explicativo de la persona de Cristo: en él se unen sin división ni confusión Dios y el hombre. En cuanto unidad se afirma categóricamente que Dios está en la historia y que es imposible cualquier acceso a él que no esté mediado por la historia, en concreto por el hombre. Se dice además que Dios no es la historia, con lo cual se afirma el "más" que le compete a la historia por esencia y que posibilita la esperanza precisamente dentro de la historia.

(c) La fórmula afirma positivamente que Jesús es el Hijo eterno de Dios. Como modelo para comprender esa filiación proponemos el modelo de unidad personal con el Padre. Para ello es necesaria una cierta comprensión de la persona, aunque no necesariamente con un conocimiento técnico. No comprendemos la persona en la línea de la autoafirmación del sujeto espiritual, sino como el final de un proceso de reconciliación del sujeto consigo mismo a través de la entrega al otro. Esa entrega de Jesús al Padre acaece históricamente en su vida a través de su encarnación en una situación. En esa entrega Jesús se hace el Hijo, no idealista sino realmente precisamente a través de la conflictividad en que le pone una situación de pecado, como contraria a la realidad del Padre.

Más en concreto el "para" el Padre se realiza en Jesús a través del "para" los hombres. Porque en Jesús coinciden radicalmente los dos "para", por ello se hace Hijo, y se plenifica en su relación divina y en su realidad humana.

(d) Por último hay que considerar una cuestión aparentemente reórica, pero de grandes repercusiones prácticas. Hay que tomar en serio que Jesús es el Hijo y no el Padre. Esto significa que no es exactamente correcto que Jesús es la manifestación del Padre, su sacramento. El Padre sigue siendo el misterio último de la existencia y de la historia. El Padre no es conocido en sí mismo, sino sólo a través del Hijo.

Esta reflexión debe hacer reformular la cristología de una forma más operativa: el Hijo no revela el misterio del Padre de modo que sea accesible intuitivamente, sino que nos revela el modo como se corresponde a ese Padre, como se corresponde a Dios. Es decir, el Hijo revela el camino al Padre, más que al Padre mismo. Con ello radicaliza una intuición fundamental de AT y NT: conocer a Dios es ir a Dios, aceptar el misterio de Dios es estar siempre en búsqueda de Dios. Sólo en esa actitud se sabe, paradójicamente, la realidad más profunda de Dios.

10.5 La fe cristiana acepta que la fórmula de Calcedonia tiene un significado universal. Pero lo importante de esa universalidad es que proviene no de un acto jurídico eclesial, sino de su mismo contenido. Eso implica que la fórmula tiene que ser traducida por esencia en diversas situaciones. Lo que la fe cristiana afirma es la posibilidad y necesidad de esa traducción. Sin ello Cristo sería universal sólo para una cultura o una situación determinada, lo cual sería una contradicción. La fórmula de Calcedonia es universal en cuanto se hace universal

en diversas circunstancias. La fidelidad absoluta a la fórmula sería la mayor infidelidad.

En lenguaje operativo lo que se quiere decir es que al hombre en cualquier situación histórica se le ofrece la posibilidad de ser Hijo de Dios si sigue el camino de Jesús. El día en que la figura de Jesús dejase de interesar, dejase de ser camino de salvación —lo cual la fe considera imposible— ese día la fórmula no sería verdadera, Jesús hubiese dejado de ser la revelación del hombre, y de esa forma también la revelación de Dios.

11. Rasgos generales de la existencia cristiana según la cristología.

- 11.1 Estas reflexiones no pretenden sustituir a un estudio detallado de la ética cristiana como mediación concreta de las exigencias de la fe. Esa concreción es necesaria en lo personal, social, económico y político. Lo que pretendemos es mostrar algunos rasgos típicos o de la misma figura de Jesús o provocados por él, que parecen ser normativos para cualquier tipo de existencia que se denomine cristiana.
- 11.2 Este enfoque tiene una limitación obvia, que suele aparecer al distinguir entre la imitación y el seguimiento de Jesús. Proponemos el seguimiento de Jesús como paradigma general de existencia cristiana. Seguimiento, a diferencia de imitación, supone tener muy en cuenta la diferencia de situaciones entre Jesús y el cristiano actual, por ejemplo, la diferencia de situaciones de un tercer mundo estructurado en dependencia y al mismo tiempo con posibilidades técnicas de liberaciones, no existentes en tiempo de Jesús.
La mayor diferencia con respecto a la situación de Jesús consiste en que él esperaba la próxima venida del reino. La diferencia con nuestra situación no es teo-lógica, pues tanto para Jesús como para el cristiano actual Dios sigue siendo futuro, misterio mayor que el hombre. La diferencia está en que ese dato de la proximidad esperada del reino pudo influir en Jesús, en concreto por lo que toca a la organización de la sociedad según criterios de justicia y amor, de forma distinta a quienes cuentan con toda una historia por delante a la que tienen que configurar.
- 11.3 En este contexto es importante notar el reducido papel que el seguimiento de Jesús ha tenido en la misma ética cristiana (más influenciada por las virtudes aristotélicas hasta muy recientemente) y sobre todo en la misma cristología. Lo que se quiere afirmar positivamente es que ese seguimiento de Jesús es a la vez realización de la existencia cristiana y también lo que posibilita el conocimiento de Jesús precisamente como el Hijo.
- 11.4 En primer lugar hay que considerar, desde la misma vivencia de Jesús, la especial relación entre ortodoxia y ortopraxis. En una primera aproximación hay que considerar a Jesús como judío ortodoxo, es decir, que participaba de una concepción de Jahvé como el Dios verdadero. Jesús no desdeñó esa ortodoxia. El problema que a él se le presentó no fue el de elegir entre ortodoxia y herejía, sino entre ortodoxia abstracta y ortodoxia concreta. Esa concreción fue para él imposible pensando la misma ortodoxia, sino que se hizo posible sólo a través de una praxis concreta: qué significase “Dios”, “esperanza”, “amor”, es algo que Jesús fue concretando a lo largo de su vida.
El contacto que Jesús exige de los suyos tuvo las mismas características: fue en primer lugar un seguimiento a hacer y predicar el reino, es decir, una praxis, a la que Jesús opuso, anatematizándola, una ortodoxia abstracta, una mera repetición de fórmulas. No opuso la praxis a la ortodoxia concreta, pues ésta no es sino la expresión de aquélla.

Podría parecer que después de la resurrección de Jesús pudiera haber cambiado la perspectiva de la ortopraxis y de la ortodoxia. Por una parte Jesús se hace objeto de la ortodoxia y no sólo Dios. Además con su presencia como resucitado pareciera que la liturgia podría ser un acceso infalible a Cristo independientemente de la praxis. Sin embargo el NT reacciona contra esa desviación. Existencia cristiana, aun después de la resurrección de Jesús, es seguimiento de Cristo crucificado (Pablo) o la vida en el servicio del amor (Juan).

A estas razones de tipo histórico hay que añadir otra de tipo sistemático. El contenido de la ortodoxia son realidades límite como Dios, Cristo, salvación, pecado, que no pueden ser intuitas ni pensadas en sí mismas. Lo que de ellas se sabe es inseparable de las experiencias históricas que permiten y hacen razonables las formulaciones generales. Que Cristo sea camino al Padre sólo tiene sentido recorriendo ese camino; que Dios sea futuro absoluto sólo se entiende en una experiencia histórica que muestre que el recorrer ese camino abre futuro, que éste se experimente como nuevas posibilidades etc.

Por lo tanto, aun vista desde la misma ortodoxia, ésta es imposible sin una praxis, pues el hacerse concreta y cristiana la ortodoxia sólo es posible desde una determinada praxis. Sin ella las afirmaciones sobre Dios, Cristo y salvación permanecerán abstractas, serán expresiones del anhelo "religioso" del hombre, pero no de la fe cristiana, y por lo tanto irrelevantes, sino contrarias a la experiencia de fe.

Visto desde la misma praxis es evidente la supremacía última que ésta tiene sobre la misma ortodoxia. Es evidente en el caso del Jesús histórico que no exige decir: "Señor, señor", sino hacer la voluntad del Padre. Pero aun después de la resurrección la praxis sigue siendo tanto en Pablo como en Juan la norma suprema de la existencia cristiana.

Esta afirmación se deriva también de la esencia de la revelación cristiana y no meramente de una consideración natural sobre la supremacía de la acción sobre el conocimiento. En efecto lo que acontece en la revelación de Dios no es un saber sobre Dios, una doctrina, sino la manifestación de una acción de Dios, es decir, del amor histórico e historizado de Dios. La existencia del cristiano, considerada teológicamente no consiste en saber sobre ese amor, sino en recibirlo y comunicarlo, a lo cual está subordinado, aunque no despreciado el saber. Dicho en otras palabras, es una contradicción anunciar el mensaje de Dios sólo para ser pensado y dicho, pues lo que se comunica es algo que debe recibirse como amor liberador y amor que libera.

En este sentido lo que propugna el NT es 1) la supremacía de la praxis sobre el mero pensamiento y 2) la necesidad de la praxis para que la ortodoxia se haga concretamente cristiana y no ortodoxia abstracta.

- 11.5 La globalidad de la existencia cristiana puede ser descrita como seguimiento de Jesús, en cuanto realidad más abarcadora y primigenia que el culto y la ortodoxia, aunque no en oposición a éstos sino integrándolos y cristianizándolos. Este seguimiento puede analizarse desde tres dimensiones, que clásicamente y ya en el NT son caracterizadas como fe, esperanza y amor.

Estas dimensiones de la existencia cristiana han sido llamadas teologales, lo cual es correcto, con la condición de historizarlas, pues la misma realidad de Dios se ha historizado. Dios es un proceso trinitario que se historiza en la encarnación, que se sumerge en lo profundo de la historia en la cruz, que marca la dirección de la historia en la resurrección, y que encontrará su síntesis sólo al final cuando Dios sea todo en todo.

Por el Hijo Dios se ha sumergido en la historia y en lo más profundo y negativo de ella. Por el Espíritu Dios ha integrado la historia en sí mismo, de modo que

ya no hay dos historias. La existencia cristiana, descrita como participación en el proceso histórico de Dios, consiste entonces en participar en la misma vida divina. No es una misteriosa realidad sobre-natural o sobre-histórica la que hace al hombre semejante a Dios, sino la inserción en el proceso histórico a la manera de Jesús, pues ésa ha sido la opción de Dios.

El insertarse en ese proceso, se sepa o no conscientemente que es el proceso del mismo Dios, es la gratuidad, el don de la fe. Quien crea realmente en las posibilidades de la historia a pesar de tanta miseria, quien mantenga firme la esperanza a pesar de tanta muerte e injusticia, quien practique el amor a pesar de su (aparente) ineffectividad experimenta la gratuidad, el sentido de que el amor es la última palabra de sentido, lo cual cristianamente significa que en el origen y en el final está el amor.

La dimensión gratuita de la existencia cristiana no se plantea por lo tanto distinguiendo lo que es natural e histórico de alguna otra cosa, sino en vivir eso natural e histórico de una manera diferente, a la manera del Hijo. El que se nos haya dado Cristo es la posibilidad de la gratuidad; el que se viva según el camino de Jesús es la realización de la gratuidad.

- 11.6 Si la existencia de la fe cristiana es considerada teológicamente no como quien ya está en posesión definitiva de Dios, sino como quien está en camino hacia Dios y la consumación dentro del proceso de Dios mismo, esta existencia está marcada por la dialéctica de la cruz y la resurrección de Jesús, que no es un caso particular de esquemas dialécticos universales, sino consecuencia de la entraña de la revelación. Esta dialéctica hace reales y cristianas, y no idealistas o ingenuas, a la fe, la esperanza y el amor.
- 11.7 La fe cristiana es la acepción del Dios mayor, del Dios que en último término se acerca en gracia salvadora como promesa aparecida en la resurrección; pero es una fe que tiene también que mantener el escándalo del silencio de Dios en la cruz. Es una fe que se va haciendo a través de la tentación de incredulidad; es una fe que vence al mundo y que no está dada de una vez para siempre. En concreto esa fe se ve amenazada por las cruces históricas que muestran el silencio de Dios en la historia. Es una fe que está siempre en confrontación con los gemidos de la historia: los gemidos de los israelitas en la esclavitud de Egipto, el gemido de Jesús en la cruz y los gemidos de parto de la creación entera esperando su liberación. En presencia de esos gemidos la fe en Dios está más allá, allí donde acaezca, del teísmo y ateísmo convencionales.
- 11.8 La esperanza cristiana es la esperanza en la plenificación universal, pero tampoco es ingenua. Es una esperanza no más allá de la muerte y la injusticia, sino contra la muerte y la injusticia; es una esperanza contra esperanza. El que no decaiga esa esperanza es la experiencia de la gratuidad. Sin la resurrección de Jesús la esperanza cristiana podría ser escepticismo o desesperación; sin la cruz podría ser optimismo. La esperanza cristiana es una tercera posibilidad nacida de la resurrección del crucificado, que hace posible que la historia pueda ser captada desde el futuro de una promesa y no sólo desde el presente de miseria. La esperanza cristiana cree en una utopía (u-topía = sin lugar), cuyo lugar es la resurrección y su sin-lugar es la cruz.
- 11.9 El amor cristiano, por ser histórico, tampoco es ingenuo. Es amor historizado en presencia de las sucesivas alienaciones por las que pasa el hombre. Es amor efectivo y por ello político, pues busca la eficacia. Es también amor a fondo perdido, pues cree en sí mismo aun cuando no aparezcan los resultados. El amor está en tensión y relación con el poder, del que usará a todos los niveles (organización, ideología, institución etc), pero sabiendo también que el poder lleva consigo la inercia de la opresión y no de la liberación. De este modo la existencia cristiana puede ser descrita como la tarea de denunciar el poder que

- oprime y transformar el poder en servicio, sabiendo que la última palabra del amor es la de dar, incluso la propia vida.
- 11.10 La concretización de la vida cristiana se hace desde la cruz. Pero teniendo en cuenta que esto no significa que la existencia cristiana sea una mística del sufrimiento. La cruz es consecuencia histórica de la praxis de Jesús; por ello la existencia cristiana es formalmente seguimiento y no unión intencional con el sufrimiento de la cruz.
- 11.11 De todo lo dicho se deduce que el cristiano no tiene, como ningún hombre, una intuición directa sobre Dios, es decir, también el cristiano debe mantener el misterio de Dios, debe dejar a Dios ser Dios. Pero el cristiano sabe cómo se corresponde a ese misterio, sabe cómo se va a Dios: con y como Jesús debe poner todo lo que tiene al servicio del reino, en la cruz de Jesús debe mantener la experiencia del abandono de Dios en una historia que sigue siendo de injusticia, con Jesús debe recorrer hasta el final el camino de servicio y entrega, y a causa de Jesús le está permitido morir con la esperanza de la resurrección, con la esperanza de un nuevo cielo y una nueva tierra.
- 11.13 Lo que aquí se ha dicho sobre la existencia cristiana desde la figura concreta de Jesús se debe afirmar desde su mediación concreta privilegiada, tal como es narrada en el juicio final. La ortodoxia consiste precisamente en “no saber”, en dejar a Dios ser distinto; el lugar de acceso a Dios está aparentemente en lo antidivino, en el oprimido; el modo de acceso a Dios es la praxis del amor; la manera de acercarse al oprimido no es otra que la del Jesús histórico. Quien así vive “conoce” a Dios, aun sin saberlo porque su vida es un camino al encuentro con Dios.
- Aun para la reflexión el pasaje del juicio final muestra de dónde surgen las categorías para pensar al Dios cristiano, la salvación etc. El ser-otro de Dios no aparece mediado ni por la belleza ni por el poder etc, sino por el ser-otro del oprimido con relación a quien se acerca. La primera consecuencia de ese contacto es el cuestionamiento del ser-hombre, que es la mediación histórica para cuestionar las ideas del hombre natural sobre el ser-Dios. El acceso a ese otro no es evidentemente la contemplación, sino una acción liberadora en presencia del mal; y ese acceso muestra estructuralmente el acceso a Dios, que no va a ser fundamentalmente ni de ortodoxia ni de culto, sino de liberación al otro. Sin acceso al hombre en actitud liberadora, no hay acceso al Dios totalmente otro.
- 11.13 La existencia cristiana es estructuralmente seguimiento de Jesús en una situación concreta, es vivir la ley de él para Dios y él para los hombres. Sin embargo ya en la existencia histórica se presenta como paradigma de plenificación el estar con Dios y estar con los hombres. Esa es la dimensión de celebración, de fiesta, de liturgia de la existencia cristiana. Liturgia no se opone a seguimiento, pero éste hace a aquella cristiana. Jesús estuvo en profundidad “con” los hombres porque fue en profundidad “para” los hombres. Si desde el seguimiento de Jesús se vive la esperanza y el amor, éstos se pueden y deben celebrar también en la liturgia.