

JESUCRISTO

Adolphe Gesché



JESUCRISTO

Dios para pensar VI

Obras de A. Gesché
publicadas por Ediciones Sígueme:

- *El mal*
- *El hombre*
- *Dios*
- *El cosmos*
- *El destino*
- *Jesucristo*

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

CONTENIDO

A Michel y Geneviève

Tradujo José Manuel Bernal
del original francés *Dieu pour penser VI. Le Christ*

© Les Éditions du Cerf, Paris 2001*
© Ediciones Sígueme S.A., 2002
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1252-9 (obra completa)
ISBN: 84-301-1463-7
Depósito legal: S. 1072 - 2002
Fotocomposición Rico Adrados, S.L.
Impreso en España / UE
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca 2002

<i>Introducción</i>	9
1. El lugar de Cristo en la fe cristiana	23
1. Una cristología sin cristología	23
2. La cristología como teo-logía	31
3. La cristología como antropología	43
4. La cristología como cristología	57
2. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe	59
1. La identidad histórica de Jesús	61
2. La identidad dogmática de Jesús	72
3. La identidad narrativa de Jesús	80
3. La resurrección de Jesús	137
1. El lugar lingüístico de la resurrección	139
2. El lugar histórico de la resurrección	152
3. El lugar teológico de la resurrección	172
4. Jesús Hijo de Dios	207
1. Un descubrimiento de la salvación	208
2. Una experiencia de libertad	222
3. Un conocimiento conceptual	228
4. Un reconocimiento confesante	233
5. Un Dios capaz del hombre	237
1. Antecedentes teológicos	239
2. Una primera reflexión especulativa	241
3. Cerca de san Bernardo	243
4. Una vuelta a los teólogos	245
5. Un recorrido por la Escritura	247
6. Una objeción	250
7. Hacia una nueva trascendencia	254
8. Un descubrimiento de Dios y del hombre	257
<i>Índice de nombres</i>	265
<i>Índice general</i>	269

INTRODUCCIÓN

Es importante hablar de Dios con corrección, como exigía Platón a su joven interlocutor: «No hay nada más grande que pensar correctamente (*orthos*) sobre los dioses» (*Leyes*, X, 888b). De la misma manera, interesa también que la teología hable bien del hombre. En los dos volúmenes anteriores, en efecto, he intentado hacer lo uno y lo otro.

Aunque también es importante –más todavía, si cabe– que se hable adecuadamente de la relación entre Dios y el hombre. Pero, ¿es posible esa relación? ¿Es deseable? ¿Será nociva o beneficiosa? Son interrogantes que vale la pena plantearse. Primero, porque es precisamente en la capacidad y en la calidad de relación entre dos términos donde mejor se experimenta la auténtica realidad del uno y del otro. Además porque, en definitiva, incluso cuando se interrogan sobre Dios, en el fondo los hombres están preguntándose, sobre todo, por ellos mismos. ¿Qué es lo que comporta y lo que significa para ellos una eventual relación con Dios? Platón, al que traemos de nuevo a colación, comenta que hace falta «salvaguardar [*phulaken*]», es decir, tener sumo cuidado en pensar correctamente, el «intercambio [*koinonia*] compartido entre los dioses y los hombres», incluso su «amistad [*philia*]» (*Banquete*, 188b-d). En ningún caso, por tanto, se debería eludir el planteamiento de este tema.

Se ha dicho, no sin una ligera pizca de exageración, que lo característico del judaísmo no es precisamente el monoteísmo, sino la alianza (Danièle Hervieu-Léger). El cristianismo, por su parte, es presentado claramente como la propuesta de una relación entre Dios y el hombre. Quiero decir con ello, conjuntando Platón con nuestra tradición, que este tema está presente en el pensamiento humano. De ahí se deduce precisamente la viabilidad o no de esta loca aventura que empuja a los hombres a buscar a

Dios y a buscarse a sí mismos en él. Es preciso, pues, entender correctamente (*orthos noein*) esta relación, ya que es en conexión con ella precisamente como los hombres han intentado comprenderse o rechazarse.

Bajo esta perspectiva, por tanto, nos preguntamos si la figura de Cristo, en la que la fe cristiana reconoce unida existencia humana y presencia divina, no podría presentarse como una invitación a que examinemos y enjuiciemos este problema. Cristo, efectivamente, nos habla de Dios; y nos habla del hombre. Pero también nos habla, a partir precisamente de su misma persona, de su mutua relación. El planteamiento cristológico, al margen de lo que se pueda decir desde el punto de vista cristiano, podría desarrollarse perfectamente, a partir de esta manera de abordar el tema, un alto nivel de coherencia en una cuestión que se proyecta en toda la realidad humana. Es ahí donde volvemos a encontrar nuestro proyecto original: «Dios para pensar». Tomar a Dios como testigo, es decir, a Cristo en este caso, para poder hablar adecuadamente de un problema que afecta al hombre. Éste es precisamente el punto de vista desde el cual, a mi juicio, hay que tratar y examinar aquí la cristología.

Todo esto no impide afrontar un buen número de cuestiones clásicas, antes bien, permitirá abordarlas desde una luz nueva y seguramente mejor y más luminosa. No se trata, sin más, de ser el guardián de un templo, sino de abrir sus puertas de par en par a todo aquel que quiera venir y llamar, aportando sus propias cuestiones. Lo que aquí está en juego no es sólo un asunto de fe sino un problema de civilización. La cristología no debe quedar recluida en cenáculos selectos, sino que hay que abrirla y proyectarla hacia una memoria colectiva, porque merece ser compartida.

Se ha hablado mucho del Jesús de la historia, de Jesús de Nazaret, del Jesús que los historiadores son capaces de asir y del que hablaremos. Pero, en la medida en que damos por supuesta la existencia de acontecimientos que han ocurrido y están debidamente comprobados, acontecimientos que la gente ha visto y experimentado, incluso interpretado, en esa misma medida cabe que nos preguntemos si esos acontecimientos no pertenecen también a la historia. La historia, en efecto, es un *continuum* que se

compone no sólo de lo que ha sucedido sino también de lo que el hombre ha visto en ella y hecho de ella. ¿Acaso la verdad y la realidad de las cosas sólo se podrá asegurar a partir del hecho real de su origen? Probemos con una fórmula arriesgada: ¿No es verdad que las cosas son lo que llegan a ser? Es lo que ocurre con todas las instituciones, con todas las realidades humanas, que no pueden quedar encerradas en los límites de su sola eclosión.

Vistas las cosas, pues, desde esta óptica, quizás nos sintamos invitados a creer que sólo el Jesús de la historia, el de los historiadores, puede interesar al hombre de hoy. ¿No podría suceder que el Cristo de la fe, es decir, Jesús tal como ha sido experimentado y comprendido por los creyentes, pueda interesar también de la misma manera al hombre de hoy? El Cristo de la fe también puede dar que pensar. Esta será, al mismo tiempo, una de las opciones a tomar y una apuesta de este libro: que el Cristo de la fe pertenece, él también, a la historia. Porque la forma de comprender y de transmitir a Jesús a través de la fe se extendió por todo el Occidente a lo largo de los siglos, quedando así constituido en un verdadero hecho de civilización. Este es un desafío que yo lanzo desde aquí. Pero hay que entenderlo en la línea de esta serie de obras en las que yo pregunto si las palabras que expresan la fe no tienen su puesto en el marco de nuestra historia común. Hay que entender esto sin prejuzgar la respuesta personal que cada uno pueda dar, pero no sin que cada uno haya estado previamente invitado a valorar la inteligibilidad y el derecho. Este recorrido constituye una experiencia que deseo realizar, tanto más que, a mi juicio, resulta decisiva para nuestra postmodernidad.

Muchos no creyentes, en efecto, manifiestan el desconcierto que experimentan al constatar que los cristianos no se sienten más entusiastas por la figura del Cristo de la fe, al tiempo que ellos mismos subrayan la importancia y la fecundidad de un humanismo moderno que se siente enriquecido con la herencia cristiana y con una renovación de su vocabulario. Veo cada vez con más claridad que hoy, tal como ya lo he hecho notar en otras partes, si es cierto que la fe, por fortuna, intenta escuchar al mundo (A. Dondeyne), no es menos cierto que éste intenta cada vez más prestar oídos a la fe. De modo particular me refiero a la fe cristi-

ca la cual, a causa del maximalismo exagerado de la teología de la encarnación, propone al hombre una lectura inaudita (¿absurda?) de la relación posible entre Dios y el hombre. La encarnación, concepto absolutamente propio del cristianismo y que constituye lo que podría denominarse acertadamente la «excepción cristiana», carecería totalmente de interés en los círculos ajenos a la fe si ese reconocimiento de Jesús como Dios y hombre, sea cual sea de momento el fundamento que lo sustenta, no hubiera producido ningún impacto en la historia, y el Prólogo de san Juan no hubiera suscitado jamás el interés de los hombres.

Teniendo en cuenta que no hay nada en este sentido, sino todo lo contrario, ¿no estaremos quizás invitados a reflexionar con lealtad sobre esta página de nuestra historia y sobre su derecho a que la revisemos? Porque, seguramente, más de una persona pretenderá entenderla como un «exceso» necesario para su propia comprensión. Por ello, nadie negará que es precisamente en la proclamación cristiana de la encarnación donde el exceso, tan necesario al hombre para superarse, ofrece su perfil más evidente. En este sentido, la teología, «ciencia de los excesos» (E. Jünger), es una búsqueda propia de la verdad, que consiste en asistir a su nacimiento bajo la égida de un «exceso». La teología, entendida aquí simplemente como una ciencia humana entre las otras, propone pensar con Dios, basada en el convencimiento de que un pensamiento en exceso (*«in mentis excessu»*: Salmo 67, 28) puede ser beneficioso. Tampoco está mal, por otra parte, utilizar algunas palabras mágicas para abrir más posibilidades.

Es indiscutible que la cristología ha representado y constituido una gran aventura intelectual y espiritual que ha marcado a Occidente. En este sentido Pascal ha podido asegurar –aun cuando la fórmula revista hoy para nosotros una cierta dureza– que nadie puede llegar al conocimiento del hombre si no es a través de Jesucristo. En todo caso, la figura de Cristo representa uno de esos monogramas que han configurado nuestra cultura. Dentro de la lógica del Prólogo de san Juan unido al relato del Génesis, se puede asegurar que el hombre ha sido llamado a comprenderse como imagen de aquel que es la Imagen de Dios por excelencia. Cristo se convierte así en espejo de la relación entre Dios y el

hombre, espejo en el cual el hombre se interpreta a sí mismo. Podemos afirmar, pues, que la cristología constituye una antropología profética en el sentido de que ésta, la cristología, ha introducido un texto teológico (el Génesis y el Prólogo) en el marco filosófico de la antropología occidental (Platón, Aristóteles).

Esta antropología crística o teologal no se ha limitado al hombre en su dimensión individual. Se puede decir que esta antropología ha introducido en Occidente un compromiso con las existencias amenazadas. Más aún, podemos asegurar, sin alardear de nada, que esta capacidad de descubrir al hombre hasta en los pobres y abandonados no es una conquista ni de Grecia, ni de Roma, ni de los imperios de Asiria y Babilonia. Con todo, aun cuando un sabio como Epicteto pudo llegar a hablar con respeto de los esclavos, sin que quizás nadie le entendiera, nosotros estamos seguros de que esa conquista ha sido posible, en efecto, porque hemos creído en un Dios que murió en una cruz como un esclavo (2 Cor 5, 21; Ef 2, 6-8). Porque es así justamente como interpretamos nosotros la relación entre Dios y el hombre en Cristo. El descubrimiento del hombre en todo hombre, ¿no se ha convertido en una «evidencia» precisamente a partir del momento en que comprendimos que en Cristo se encuentran Dios y el hombre reunidos? Lo que hagáis a uno de los suyos, es a él a quien lo hacéis (Mt 25, 40).

Planteando la pregunta desde el punto de vista de la historia de la cultura, ¿no resulta legítimo tomar en consideración esta loca idea de la encarnación? ¿Es posible comprender Occidente, su filosofía, su antropología, prescindiendo de la figura de Cristo? Prescindiendo, decimos, no sólo de la figura histórica sino incluso de la figura teológica, sea cual sea, de momento, el fundamento dogmático de la misma; aunque nosotros nos referimos aquí a la viabilidad de la dimensión antropológica. Prescindiendo, insistimos, de esta figura del Hombre-Dios en la cual reconocemos unidas tanto la revelación de lo que Dios es (Antiguo Testamento) como el descubrimiento de lo que es el hombre (Grecia). ¿Será posible deducir, de esta forma, que el descubrimiento de Dios nos lleva a comprender al hombre y el del hombre a comprender a Dios? De modo que, junto a la idea de que

sólo Dios habla bien de Dios (Karl Barth), aparezca ahora la idea maravillosa de que también el hombre puede hablar muy bien de Dios; y que, al hablar de Dios, el hombre puede hablar de sí mismo porque al menos en alguien se nos ha hecho saber que Dios y el hombre se han encontrado.

Contemplar a Cristo, esto es, acoger el relato de una relación entre Dios y el hombre, ¿no es quizás una manera de contemplar al hombre? Seguramente no existe interés en «establecer un corte de manera arbitraria entre dos mundos» (Jacqueline de Romilly). Tenemos en esas palabras toda una apuesta que bien puede representar el reto de nuestra modernidad. «Los teólogos asumieron la tarea de construir una doctrina sobre la persona de Cristo. Entonces optaron por la inmanencia directa de Dios en la persona única de Cristo. Para mí lo esencial es que, en lugar de la solución platónica de las imágenes secundarias y de las imitaciones, ellos propugnaron una doctrina directa de la inmanencia [de Dios en el hombre y del hombre en Dios]. *De este modo consiguieron un descubrimiento metafísico*» (A. N. Whitehead).

Esto es exactamente lo que se puede decir y lo que nosotros desearíamos replantear aquí desde el punto de vista teológico; con el convencimiento, por supuesto, de que la figura teológica de Cristo reviste tal dimensión que permite, de un lado, afrontar en igualdad de condiciones otras teorías sobre el hombre y, de otro, presentarse como una aportación cuyo sentido se deberá explicar. Para ello, sin embargo, es preciso que la figura teológica de Jesús pueda ser interpretada y comprendida; primero, por parte de los que no creen, en el caso de que estén dispuestos, por un momento, a acogerla y a formularle preguntas; luego, por parte de los que creen, a fin de que su fe reavivada, so pena de permanecer cuestionada y atormentada, se les manifieste, a ellos también, en condiciones de poder ser interpretada y comprendida. Porque si los creyentes no aceptan la persona del Cristo de la fe, se nos planteará entonces un problema de grandes dimensiones.

Es cierto, por tanto, que una cristología tradicional y repetitiva no sirve ya para animar nuestra fe en el marco de nuestra cultura actual, ávida justamente de racionalidad e inteligencia. Decididamente, la interpretación se presenta un tanto confusa. No se

trata de anular la tradición sino de liberarla quizás de ciertas exageraciones y redundancias innecesarias. Lo cual supone un trabajo negativo. Al mismo tiempo y en clave positiva, se trata sobre todo de descubrir y de reactivar lo que la fe puede significar si se encuentra integrada y enraizada en nuestro universo cultural, objetivo que ha constituido desde siempre la tarea de la teología. Si se quiere evitar la extraordinaria exclamación de Dostoievski: «Más vale estar en el error con Cristo que en la verdad sin Cristo», hay que confiar en que resulta mucho más hermoso todavía contemplar cómo Cristo y la verdad se encuentran sin violencias y sin autoritarismos.

Para ello nos hará falta, sin duda, comenzar por conseguir un nivel mínimo en el que comencemos poniendo aparte todo aquello que, a nuestro juicio, consideramos que sabemos. Para iniciar nuestra búsqueda es un mal camino pensar que uno lo conoce todo de antemano. Ocurre en todos los campos que, cuando alguien parte de lo que cree saber para llegar a la posesión de nuevos conocimientos, termina extraviándose. Una *sacra ignorantia*, es decir, una cierta ignorancia que no condiciona para nada la investigación ulterior ni las posibles respuestas, constituye la mejor forma de entrar en acción.

Esto es, en todo caso, lo que nos permite el necesario reajuste que debemos aplicar al discurso cristológico. Por otra parte, quizás seamos nosotros, mejor que nadie, quienes estemos en las condiciones más adecuadas para poder llevarlo a cabo. Podría ocurrir ciertamente que, después de veinte siglos, la presentación propiamente cristiana de Dios encontrara al fin una oportunidad inmejorable, casi histórica. En todo caso, es como si hubiera sido necesario todo este largo periodo de maduración para que la fe cristiana pudiera entrar de verdad en posesión de toda su dimensión específica; y esto precisamente en el momento en que el hombre, cansado de los viejos recursos, estuviera tentado de diseñar un trazado definitivo referente al problema de Dios. O, mejor todavía, sería justo en el último instante cuando el hombre, intentando probar fortuna, aceptaría el retorno hacia un Dios creíble.

Albergamos hoy la esperanza de un Dios que sea verdaderamente Dios, y de que la pretensión cristiana tome parte en la

construcción de esta esperanza. Hay quien quiere un Dios distinto de lo que se pretendía antiguamente, organizador del mundo, garante receloso de la moral, respuesta prefabricada para todos los problemas; y, al mismo tiempo, algo distinto de un Dios sentimental, «compañero» o «camarada», tal como hoy con frecuencia se le describe y tal como se pretende también presentar a Cristo. Hay que decir a este propósito que actualmente se ha prostituido la expresión «Amor» lo mismo que en otro tiempo se hizo con la palabra omnipotencia. Se quiere igualmente algo distinto de un Dios que habría hecho voto de ocuparse de todo, indiscreto, omnipresente, abusivo. Con Lacan, no acabaremos nunca de subrayar la parte de sadismo que puede esconderse en esa visión exagerada de la solicitud divina, en esa solicitud providente de todos y cada uno de los momentos, extenuante e insoportable, que está siempre ahí, sin descanso, queriendo nuestro bien y ocupando nuestro lugar. Nosotros queremos otra cosa, algo que se adapte a su propia dignidad y a la nuestra. Optamos por un Dios que muchas veces sabe permanecer aparte y, por eso mismo, ser Dios. ¡Un Dios cuya presencia sea con frecuencia irreal! Un Dios que nos coloca al norte de nosotros mismos (Celan). Un Dios veraz que pronuncia una palabra veraz sobre nosotros, es decir, una palabra verificante, que nos verifica, que nos hace verdaderos. Brevemente, queremos un Dios que no sea una divinidad sino un Dios. Ahí se encuentra seguramente el sentido en su totalidad, la aportación y la apuesta de la cristología.

Un Dios que no es, ante todo, remate de nuestras obsesiones de poder, sino invitación y libertad, persuasión (Whitehead) más que mandamiento. Que se ofrece y acepta ser rechazado. Que ya no es un Dios de la mirada (Sartre), sino de la revelación, del hallazgo. Una nueva versión de lo universal volcado en lo particular. Una promesa, una aventura. No una trascendencia incandescente, ni tampoco una inmanencia sofocante. Lo que buscamos es una trascendencia en la inmanencia. Un Dios que viene a ser el Invisible recomendando lo visible. Un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí. Que transforma lo indecible en manifestación abierta. Un Dios que no acepta la presentación de falsas culpabilidades y está dispuesto a reconciliarse

con la esperanza confiada. Un Dios que nos habla con inteligencia (*Quoniam Deus in intellectu*) y no en medio de una selva de errores. Un Dios que sea el estímulo de un proyecto y un descubrimiento permanente. Un Dios que despierta en nosotros nuestro propio rumor; y el del otro, al que nos pide estar atentos.

Por todo ello, tratándose de Cristo, debemos despedirnos a toda costa de determinados conceptos que, utilizados correctamente en su momento, con el desgaste del tiempo han perdido en buena parte su sentido, aun cuando intentemos por lo demás rescatar aquellos contenidos que esos conceptos intentaron preservar. Para ello hay que tener la valentía de introducir nuevos conceptos, al menos conceptos ya revalorizados, capaces de devolvernos, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, el vigor de la intuición primera. Para ello, finalmente, hay que reestructurar el discurso cristológico para que, retomando el descubrimiento inicial (porque, a fin de cuentas, ¿resulta tan escalofriante haber visto a Dios en un hombre?), sea capaz de expresarlo con una claridad nueva y, a poder ser, más inquietante que nunca. El proyecto quizás pueda parecer presuntuoso, pero dejará de parecerlo si, con la seguridad de que lo vamos a intentar, retomamos lo que ya se ha dicho e incorporamos también todo aquello que se nos permite decir. La teología es búsqueda permanente de hallazgos y de la renovación del significado. Nosotros somos conducidos por una verdad que ha venido a este mundo (Jn 1, 9), aunque también por la que nos llega de este mundo.

En el fondo aquí se está abogando por una cristología que se pueda contar, en el mejor sentido de la palabra; esto es, entendida en el marco de la teología narrativa. Es abogar, sobre todo si se trata de rescatar «la locura de la cruz», por una cristología razonable, es decir, alejada de ciertas desviaciones: «Por qué motivo la razón tendrá que impedir la comprensión de la obra de la fe» (Nicolas Sténon, 1638-1686). Es abogar también por una cristología que no aparezca inflada: existen, en efecto, determinados ensañamientos conceptuales que no son capaces de dar razón de las cosas de Dios y del hombre. Es abogar por una cristología feliz, desarrollada cuidadosamente siguiendo las huellas de lo que resultó ser para nosotros un ramalazo de luz y una noticia gozosa.

Hoy quizás no hubiéramos tenido la valentía, o la temeridad, o la ingenuidad de hablar de Jesús considerándolo Dios y hombre. Desearíamos manifestar, a este propósito, que nos resulta agradable constatar que una época más «ingenua», más espontánea, se haya atrevido. Porque se nos ha legado una riqueza auténtica que tal vez nosotros no hubiéramos sabido encontrar y habríamos pasado de largo dejando de lado un bien inalienable. Todo ello, ciertamente, a condición de que se le pueda reconocer el derecho sin anular los deberes de la inteligencia.

Para llevar a cabo este proyecto, vamos a intentar primero (capítulo 1) fundamentar la nueva estructura de la cristología, tal como la hemos evocado. Para ello intentaremos realizar lo que yo llamaría un reajuste de la cristología. Porque para nosotros, interrogarnos sobre la figura de Cristo es volver a plantearnos hoy la cuestión relativa al lugar que él ocupa en la fe cristiana. Este tema puede parecer fuera de lugar o superfluo. Pero hay que plantearlo. Es indudable que Cristo está en el centro del mensaje cristiano. ¿Pero está él en el centro, de modo que sólo se hable de él, hasta el punto de correr el riesgo de no prestar atención a todo aquello que a él, a Cristo, le ha periclitado lo más importante? A saber, el motivo por el cual él ha venido: hablarnos de Dios y hablarnos del hombre. «*Ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*» (Jn 18, 37), yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad de Dios y de la verdad del hombre, no para hablar de mí mismo, sino sólo como testigo.

No obstante, hay que plantear ahora con toda crudeza el problema de saber cuál es ese testigo (capítulo 2). ¿Se trata quizás del Jesús de la historia, de ese Jesús de Nazaret a propósito del cual los evangelios han conservado una cierta memoria de sus gestos y de sus palabras? ¿O del Jesús de la fe, ese en quien, después de su muerte, los primeros creyentes han visto al Cristo de Dios? Debate crucial este, que se sitúa en el mismo corazón de nuestra modernidad. No basta con responder que hace falta interrogar a los dos, porque la cuestión planteada es saber si existe algún enlace legítimo que nos permita pasar del uno al otro. Para ello facilitaremos primero el perfil que, con la ayuda de las ciencias históricas, se puede ofrecer hoy día del Jesús terreno (que

nosotros llamaremos aquí su «identidad histórica»). Este perfil resulta lo suficientemente seguro para que se pueda obtener un conocimiento tal de Jesús que, siendo fiel a la historia, lo sea también a la fe, para la cual nunca tuvo una relevancia especial que Jesús hubiera existido o no. A continuación, intentaremos explicar cómo se puede justificar, en principio, el que se otorgue a alguien, a Jesús en este caso, la dignidad de un destino que sobrepasa la historia, y que nosotros aquí llamaremos la «identidad dogmática» de Jesús. Finalmente –y aquí he querido introducir un momento decisivo–, nos plantearemos la cuestión de si se puede y cómo establecer un vínculo entre estas dos figuras de Jesús. Haré la propuesta, apoyándome en las nuevas teorías literarias del relato, de identificar este vínculo en lo que yo llamaría la «identidad narrativa» de Jesús. Éste no ha sido sólo visto y creído, ha sido también narrado. Es éste un retrato de Cristo particularmente legible, incluso de manera apasionada, que podría ofrecerse para nosotros. Dedicaré a este tema numerosas páginas porque el proyecto me parece decisivo para nuestra comprensión actual.

Queda por decir además que, en el desarrollo de la cristología planteada de esta forma, permanecen cuestiones que han sido propuestas tradicionalmente. Son cuestiones que en ningún caso tenemos derecho a eludir: por honradez intelectual, puesto que se trata de problemas espinosos que aún se nos siguen planteando, y al mismo tiempo, por el afán de comprender cada vez mejor el contenido fundamental que la fe nos propone. Esos problemas espinosos son, evidentemente, el de la proclamación de la resurrección de Jesús y el de su título de Hijo de Dios. ¿Nos encontramos quizás embarcados en un mito o nos acercamos, sin darnos cuenta desde el principio, a una experiencia y a una titularidad que podrían tener algo que decir? En cuanto a la resurrección (capítulo 3), comenzaremos por estudiarla en sus propios términos y en su expresión: qué es lo que se ha querido decir, si se analizan de cerca las palabras empleadas. Quizás no pocos equívocos indescifrables podrán así ser evitados desde el principio. A continuación podremos preguntarnos, y entonces será con conocimiento de causa, sobre lo que pudo ocurrir y que,

por supuesto, pueda ser justificado con esas palabras. Es justamente, pero construido desde otros postulados, lo que se llama tradicionalmente el problema de la historicidad de la resurrección. Finalmente, abordaremos el tema de la resurrección en clave teológica por la vía del relato, de un relato que no duda en recurrir al lenguaje de los mitos para situarse, paradójicamente, lo más cerca de eso que la fe entiende realmente por resurrección, bastante lejos de ciertas imágenes previamente diseñadas y preconcebidas. Aquí también el procedimiento narrativo de la Escritura nos abrirá nuevas vías.

El problema de la divinidad de Jesús (o, mejor aún, de su filiación divina) suscita los interrogantes más difíciles, los cuales no hace falta traer aquí a colación. ¿No nos encontramos aquí en presencia de una construcción metafísica absolutamente absurda, que algunos han calificado incluso de monstruosa? ¿O en presencia de una especie de invasión o infección de la fe cristiana por el empleo de categorías prestadas, completamente paganas, referidas a títulos y que provienen de la idea delirante de superdotar a un hombre? Nosotros propondremos aquí (capítulo 4) el intento de encontrar en otro sitio el lugar de origen de esta confesión de Jesús Hijo de Dios, confesión que podría resultar completamente extraña al espacio cultural en el que se la pretende situar. Esta confesión, que con toda seguridad no se impuso de repente, ¿no habrá tenido su origen —y ésta será nuestra hipótesis— en un ambiente propiamente cristiano, coincidente con el lugar del descubrimiento, es decir, de la experiencia de nuestra incorporación en Cristo a la sorprendente dignidad de hijos adoptivos de Dios? Partiendo, pues, esta vez de nuestra identidad narrativa, tal como ésta fue vivida y expresada por san Pablo en el sentido de una experiencia de libertad en la relación con Dios, es como nosotros esperamos poder demostrar en qué sentido hay que comprender y cómo fue comprendida la filiación divina de aquel que nos introdujo en la nuestra. De donde se deduce una «capacidad» completamente nueva entre Dios y el hombre.

A este tema queremos dedicar precisamente las últimas páginas (capítulo 5). Partiendo de una tradición teológica que considera al hombre capaz de Dios (*homo capax Dei*), nosotros nos

preguntaremos si no hace falta hablar también de un Dios capaz del hombre (*Deus capax hominis*). Desde ahí estaríamos invitados a abandonar la infeliz idea o el triste prejuicio metafísico que abre un foso abismal entre Dios y el hombre. Ciertamente Dios es el Otro, él es Dios, de lo contrario no vale la pena seguir hablando. Pero esa diferencia, ¿implica la imposibilidad de que exista de su parte una cercanía de cara a nosotros? Más todavía: ¿que haya en él algo de nosotros? M. Merleau-Ponty pensaba que el hombre (el relativo, si ése es su nombre) muere al contacto con el Absoluto, con Dios (eso que nosotros somos incapaces de pensar). ¿Se podría decir que Dios (el Absoluto, si ése es su nombre) muere al contacto con el hombre? ¿Habrá que pensar que nosotros tenemos el deber de salvar a Dios contra él mismo despojándole de toda capacidad de hacerse uno de nosotros? Nos preguntamos si no hay en Dios eso que nosotros llamaríamos una «capacidad del hombre» y que nos ofrece de él un rostro completamente diferente, ante el cual el hombre podría finalmente reconocer a Dios. Ahí precisamente es donde se encontraría el último empeño y la más secreta intuición de la cristología. Dios, desde luego, no reside en una trascendencia de galaxia. En navidad apareció una estrella y se detuvo encima de la inmanencia de una cuna. Lo que se expresó entonces en términos de imagen bien vale la pena meditarlo al hilo de una aventura especulativa.

La encarnación es, sin duda, una paradoja, pero seguramente no una contradicción.

Excepto el último capítulo (publicado en *Revue théologique de Louvain* 24 [1993] 3-37) y la última parte del tercero (publicado en la misma revista, 25 [1994] 5-29), los capítulos 1, 2, 3 y 4 han sido redactados para esta obra.

Hay otras publicaciones que pueden completar ésta, especialmente: *La Christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert en Toura*, Louvain-Gembloux 1962; *La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique. Le passé et l'avenir*: *Revue théologique de Louvain* 2 (1971) 257-306; *La Confession christologique «Jésus, Fils de Dieu». Étude de théologie spéculative*, en *Jésus Christ Fils de Dieu*, Bruxelles 1981.

Una vez más expreso mi agradecimiento a Jean-Pierre Gérard, colaborador científico de la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Lovaina, que ha confrontado y revisado mi manuscrito, y a Françoise Van Haeperen, aspirante al Fondo nacional belga de la investigación científica, por la confección del Índice y la corrección de las pruebas.

El lugar de Cristo en la fe cristiana

El lugar de Cristo en la fe cristiana es, sin duda, central. Sin embargo, ¿cómo se debe entender? Porque, si es evidente que no es posible imaginar una teología cristiana sin cristología, es decir, sin discurso sobre Cristo, tampoco está claro que nos debamos precipitar, sin ser conscientes de que él se hizo presente entre nosotros no para hablar primero de sí mismo, sino ante todo para hablarnos de Dios y para hablarnos del hombre. Como ocurre siempre, el mensaje está por encima del mensajero, por muy importante que éste sea, puesto que ése es el motivo por el que se manifiesta.

Desearíamos expresar ese principio diciendo que, si Cristo está realmente en el centro de la fe cristiana, él no es sin embargo el centro. Él está en el centro, puesto que el cristiano ve en él «la piedra angular» (Hch 4, 11; cf. Ef 2, 20), aquel en torno al cual se articula la fe. Pero Jesús no es el centro, en la medida en que no es precisamente el conocimiento de su persona lo que constituye el sentido primero de la misión. Es cierto, claro está, que este conocimiento es capital, porque se acerca inexorablemente el momento en el que nos vamos a preguntar por la autoridad y por la legitimidad de aquel que habla como Jesús lo hizo. Pero esta identificación indispensable no se podrá fijar adecuadamente hasta que no se valore primero la dimensión de su mensaje.

1. *Una cristología sin cristología*

No hay provocación alguna en lo que estamos diciendo aquí. Yves Congar advirtió repetidas veces sobre el peligro de lo que él llamaba el cristocentrismo de la teología cristiana, que termina-

ba, al no hablar más que de Cristo (de su naturaleza y de su persona), por olvidar o, en todo caso, por desdibujar el mensaje que él nos vino a revelar: «Cristo, el Verbo hecho hombre, fue primero [para los apóstoles] la revelación de Dios»¹. Como decía también André de Halleux, el cristianismo debe hacerse menos «cristonomista» y más teocéntrico, so pena de no llegar quizás a tiempo a las cuestiones que inquietan a los hombres de hoy². Es precisamente una respuesta a los problemas que hoy nos preocupan sobre Dios y sobre el hombre lo que Cristo nos propone y lo que explica por qué él se encuentra en el centro de nuestra fe. La cristología se convierte así en una teo-logía y en una antropo-logía antes de ser una cristo-logía.

Que Jesús se hiciera presente entre nosotros para anunciar a Dios y para anunciar al hombre, y no para anunciarse a sí mismo, lo demuestran infinidad de textos del Nuevo Testamento que lo expresan y nos lo recuerdan: Jesús vino para hablar del Padre que está en los cielos y para enviarnos el Espíritu que, en adelante, permanecerá presente entre nosotros. Así es como el evangelio ha querido presentarnos a Jesús: «Porque yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad –dice el Cristo de san Juan–, sino la voluntad del que me ha enviado» (Jn 6, 38; cf. Jn 4, 34; Mc 14, 36). Jesús no se presenta como la fuente o como el objeto de su mensaje. Incluso encontramos palabras muy duras pronunciadas por él que, después de tantos siglos, molestan a los creyentes, tan sensibles y escrupulosos a partir de Nicea: «El Padre es más grande que yo» (Jn 10, 29). Resumiendo el significado de su presencia, Jesús dice que él no ha hecho más que manifestar las obras del Padre (cf. Jn 10, 32). En relación con el Padre, Jesús se sitúa en un modesto segundo plano: «Pero el sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí concederlo, sino que será concedido»³ a

1. Y. Congar, *Jésus-Christ*, Paris 1965, 12.

2. A. de Halleux, *L'identité chrétienne dans l'Église ancienne*, en A. Gesché-P. Scolas (dir.), *La Foi dans le temps du risque*, Paris 1997, 31-54 (52).

3. «Será concedido»: fórmula gramatical en pasiva. Este giro se emplea siempre en la Escritura para designar un acto propio de Dios y para no tener que pronunciar el Nombre. Por tanto el texto se tiene que leer: «Es el Padre quien lo concederá».

aquellos para quienes está reservado» (Mc 10, 40). Más aún: «Las palabras que escucháis no son mías, sino del Padre, que me envió» (Jn 14, 24); «Os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre» (Jn 15, 15; cf. Mt 11,27).

Jesús no pretende que se prodiguen las manifestaciones de alegría referidas a su persona. «¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno» (Lc 18, 19). Como comenta Orígenes: «Jesús censura al que quiere glorificar excesivamente [*hyperdoxazein*] al Hijo» (*In In.*, XIII, 25, 151). La gloria pertenece al Padre: «Yo no vivo preocupado por mi honor. Hay uno que se preocupa de eso y es él quien puede juzgar... Si yo comenzase ahora a defender mi honor, mi defensa carecería de valor» (Jn 8, 50.54); «Yo he venido de Dios y estoy aquí enviado por él. No he venido por mi propia cuenta» (Jn 8, 42). Y todavía: «El que cree en mí, no solamente cree en mí, sino también en el que me ha enviado» (Jn 12, 44).

San Pablo, para quien la figura de Jesús es tan sumamente central, habla sin embargo en este mismo sentido: «La cabeza [*kephale*] de todo varón es Cristo; ...y la cabeza de Cristo es Dios» (1 Cor 11, 3); «Porque gracias a él [a Cristo], unos y otros, unidos en un solo Espíritu, tenemos acceso al Padre» (Ef 2, 18). Este papel de mediador aparece perfectamente expresado en la liturgia de la misa romana en la que se proclama que por Cristo, con él y en él se rinde al Padre todo honor y toda gloria («*est tibi Deo Patri*»). Jesús no polariza su actividad en sí mismo. «Y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 11; cf. 1, 11). Él es paso, tránsito, el «camino» (cf. Jn 14, 6); y si él es centro, es precisamente porque él abre el camino.

Todo esto deberá hacerse como si fuera en detrimento suyo: «Si yo no realizo obras iguales a las de mi Padre, no me creáis; pero si las realizo, aceptad el testimonio de las mismas, aunque no queráis creerme a mí» (Jn 10, 37-38). A un discípulo que se escandaliza porque alguien que no pertenece a su grupo se ha permitido echar los demonios, Jesús le replica que no hay razón alguna para prohibírselo (cf. Mc 9, 38-41; léase además el sorprendente pasaje de Núm 11, 24-30, donde Moisés adopta el mismo comportamiento). Jesús se eclipsa ante la causa de Dios: «No me toques», le dice a María, como si quisiera dejar claro que

él no debe ser el centro de su afecto (Jn 20, 17); e inmediatamente remite todo al Padre: «Anda, vete y diles a mis hermanos que voy a mi Padre, que es vuestro Padre; a mi Dios, que es vuestro Dios» (Jn 20, 17). En el momento en que también los discípulos de Emaús quieren detenerle, Jesús desaparece (Lc 24, 31), y es entonces justamente cuando se les abren los ojos respecto a su misión y se ven impulsados a salir para Jerusalén y Galilea.

En un pasaje sumamente denso y completo, Juan hace decir a Jesús de manera muy clara que, si él es ciertamente el Hijo de Dios («yo soy»), eso va referido al Padre: «Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces reconoceréis que yo soy. Yo no hago nada por mi propia cuenta; solamente enseño lo que aprendí del Padre» (Jn 8, 28). Fórmula sorprendente, puesto que en el momento mismo en que proclama la divinidad de Jesús en los términos más fuertes (los mismos que la revelación mosaica reserva a Dios: *yo soy*), es entonces justamente cuando precisa que Cristo depende del Padre. Es como si en los momentos en que se desarrolla la gran revelación de su divinidad, justo entonces se desvelara de forma aún más clara su dependencia del Padre. «Al oírle hablar así, muchos creyeron en él» (Jn 8, 30). Como si en el momento en que él no se presenta como el centro, justo entonces Jesús se hiciera realmente creíble. Es como si el mismo Cristo desautorizara de antemano una cristología excesivamente centrada en él. Él ocupa ciertamente el centro porque es él quien anuncia al Padre; pero él no es el centro, porque lo que salva es el conocimiento del Padre: «Y la vida eterna consiste en esto: en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero» (Jn 17, 3), y a mí como *enviado* (*ibid.*). Incluso la gloria que el Hijo recibe en la resurrección está destinada a la glorificación del Padre: «Glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique» (Jn 17, 1). El poder que él tiene como resucitado lo ha recibido de Dios, «según el poder que tú le diste» (Jn 17, 2), pero que él entregará a Dios Padre cuando llegue el Reino definitivo (cf. 1 Cor 15, 24-28).

Observamos el mismo desplazamiento, o descentramiento, cuando nos referimos a la relación de Jesús con el Espíritu santo: él se presenta como el que realiza la donación del Espíritu enviado por el Padre, lo cual, una vez más, requiere que Jesús se

oculte en un segundo plano: «Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré» (Jn 16, 7). Cuando él venga, él, «el Espíritu de la verdad, os iluminará para que podáis entender la verdad completa» (cf. Jn 16, 13).

Como ha ocurrido al hablar del Padre, también a propósito del Espíritu santo Jesús insiste en que no se polarice sobre él toda la atención, hasta el punto de expresarse en un tono que aún hoy no deja de sorprendernos: «Quien hable mal del Hijo del hombre, podrá ser perdonado, pero el que blasfeme contra el Espíritu no será perdonado» (Lc 12, 10). Jesús, como si quisiera buscar apoyo, recurre al testimonio del Espíritu: «El Espíritu de la verdad... que procede del Padre, él dará testimonio sobre mí. Vosotros mismos seréis mis testigos» (Jn 15, 26-27). Jesús no pretende ser confirmado por sí mismo, porque nadie da testimonio en favor de sí mismo (cf. 1 Jn 5, 7; 1 Tim 5, 19; Hch 10, 28). Cristo se hace presente en función del Espíritu: «Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad que yo os enviaré y que procede del Padre...» (Jn 15, 26). Se dibuja un futuro más allá de Jesús: «Vosotros seréis bautizados con Espíritu santo» (Hch 11, 16).

Varias veces Jesús es presentado, incluso, como aquel que recibe o debe recibir el Espíritu santo: «El poder de Dios lo ha exaltado, y él, habiendo recibido del Padre el Espíritu santo prometido...» (Hch 2, 33); «Por el Espíritu eterno Jesús se ofreció a Dios como víctima sin defecto» (Heb 9, 14). Aún más: «Dios a Jesús de Nazaret le ungió con Espíritu santo y poder» (Hch 10, 38; cf. Mt 3, 16). Es como si Jesús tuviese «necesidad» del Espíritu. Por lo que se refiere a nosotros, como si no hubiera sido Cristo el que nos ha concedido directamente el acceso, se nos presenta al «Espíritu santo que nos hace hijos adoptivos y nos permite exclamar: Abbá, es decir, Padre» (Rom 8, 15) y que «se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios... y coherederos con Cristo» (Rom 8, 16.17).

Cierto, tampoco se trata de exagerar indebidamente estos pasajes. Eso sería caer en otra exageración opuesta a la que queremos evitar, lo cual no sería ciertamente mejor. Tanto más que existen otros pasajes que conceden a Cristo el poder de nuestra

salvación y el fundamento de su manera de actuar: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10, 30); «Todo lo que tiene el Padre es mío también» (Jn 16, 15). Y todavía más: «Si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor, ...te salvarás» (Rom 10, 9); o bien: «El que cree en mí, tiene vida eterna» (Jn 6, 47). No obstante, la Escritura insiste de una forma que nunca dejará de sorprendernos: «Yo no puedo hacer nada por mi cuenta: juzgo según lo que Dios me dice, y mi juicio es justo, porque no pretendo actuar según mi voluntad, sino que cumplo la voluntad del que me ha enviado» (Jn 5, 30). Y también: «Si yo comenzase ahora a defender mi honor, mi defensa carecería de valor. Pero el que vela por mi honor es mi Padre» (Jn 8, 54). Deslumbrada por la figura de Jesús, la Iglesia ha descubierto en él un misterio de grandeza que le ha atribuido como si le perteneciera a título de propiedad. Pero este deslumbramiento ha experimentado consecuencias imprevistas en la piedad y en la teología, una especie de encumbramiento de Jesús que no corresponde exactamente a la intuición fundamental. Es posible que la reticencia de la Iglesia oriental respecto a la doctrina del *Filioque* provenga, de un lado, de la impresión de que esta doctrina no está de acuerdo con la idea de que el Hijo recibe del Padre todo lo que es (*ex Patre natus*, nacido del Padre), y, por otra parte, de que es ahí donde radica todo lo que le corresponde como propio a su condición divina: algo que él ha recibido y que no posee por sí mismo.

De este modo va tomando cuerpo para nosotros la figura de Cristo. Él nos conduce al Padre, que lo envía y que derrama sobre nosotros el mismo Espíritu que él ha recibido. Dicho brevemente, con una palabra que tomamos una vez más de la Escritura, él es el *Archehos*. Término difícil de traducir, pero que designa a Cristo como el que conduce (*ago*), como el que se pone a la cabeza de los que caminan hacia el Padre, como quien es constituido, de este modo, Príncipe o principio (*arche*), comienzo de la salvación, de la vida y de la fe (cf. Hch 3, 15; 5, 31; Heb 2, 10; 12, 2). Jesús se presenta como el «camino» (Jn 14, 6). Se sabe, por otra parte, que los primeros cristianos, antes de empezar a ser llamados con este nombre en Antioquía (Hch 11, 26), habían sido designados primero como «los seguidores del camino» (Hch

9, 2; cf. 19, 23; 22, 4). Si finalmente se les acaba llamando *christiano*i, cristianos, es precisamente porque Cristo es aquel a quien ellos siguen como camino que conduce a Dios: «Señor, ¿a quién iríamos? Tus palabras dan vida eterna» (Jn 6, 68).

En un texto extraordinario (*Vida de Moisés*, II, 249-255), Gregorio de Nisa expresa adecuadamente la relación que debe existir con la persona que abre el camino, con la que conduce (*archegos*). Comentando el pasaje del Éxodo en el que Dios invita a Moisés a llegarse hasta él, sin que pueda en absoluto ver su rostro (Ex 19-20), Gregorio describe a Moisés como aquel «que caminará siguiendo al Señor» y por tanto «detrás de él». Recordando entonces las palabras de Jesús «El que quiera venir en pos de mí» (Lc 9, 23), escribe: «El guía indica el camino yendo delante. El que le sigue no se apartará nunca del buen camino si permanece siempre con la mirada puesta en la espalda del que le precede. [Por el contrario], si dirige su mirada al rostro del que conduce, entonces se encaminará por una senda diferente de la que le indica el guía». Por este motivo Dios dice que Moisés no podrá nunca mirar a su guía cara a cara, «porque entonces correrás por un camino distinto al suyo» y no podrás llegar a donde él te lleva, es decir, al Padre.

¿Nos queda bloqueada de este modo la posibilidad de comprender nuestra relación con Cristo? Por lo demás, ¿no es verdad que existe una tradición que, de manera explícita, entiende la relación con Cristo como una *Sequela Iesu*, como un caminar en pos de Jesús? ⁴. No nos vamos a salvar poniendo nuestros ojos solamente en él y mirándole cara a cara; no caminaríamos entonces en la dirección que él nos muestra pues para seguirla hay que ir «tras él» (cf. Ex 33, 23). Una cristología en la que el rostro de Cristo acaparase toda la atención correría importantes riesgos. Me refiero, con toda precisión, al riesgo de no abrirse frente a nada, frente a ninguna alteridad, tampoco frente a la alteridad del Padre y la del Espíritu, es decir, frente a la alteridad del prójimo. Riesgo, por tanto, de desfigurar a Jesús haciéndolo

4. Para una reflexión reciente sobre el tema, titulado impropriamente «la imitación de Jesús», mejor en alemán *Nachfolge Christi*, cf. A. Vergote, «Tu aimerás le Seigneur ton Dieu...», Paris 1997, 208-214.

lo irreconocible. Porque en ese caso ya no se comprendería qué interés pueden tener los interrogantes abiertos en torno a la persona de Jesús. Mientras que su importancia, por el contrario, puede recobrar su sentido *al comprender cuál es el contenido de su apuesta*. La cristología que sólo se mira a sí misma y por sí misma corre el riesgo de convertirse en un disco rayado, dañado por un deterioro que acaba atrofiando el eco original. «No dudo en decir, escribe Paul Ricoeur, que yo me opongo con todas mis fuerzas a ese desplazamiento de acento de Dios a Jesucristo»⁵.

Sería un desacierto y una paradoja inadmisibles que Cristo terminase por ocultar a Dios⁶. La cristología no puede girar sobre sí misma, so pena de fallar en su objetivo esencial y en su sentido mismo. La cristología tiene derecho a existir, ciertamente, pero sólo después de haber sido entendida, antes de nada, como teología (discurso sobre Dios) y como antropología (discurso sobre el hombre). «Mi misión consiste en dar testimonio de la verdad. Precisamente para eso nací y para eso vine al mundo» (Jn 18, 37), y para dar la vida eterna «a todos los que [me] has dado; ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti» (Jn 17, 2-3), aun cuando eso implica también el conocimiento «del que tú has enviado» (*ibid.*).

La primera tarea de una cristología no es, por tanto, reflexionar sobre Cristo, sino reflexionar sobre lo que Cristo ha pensado, dicho y hecho; no se trata de anunciar a Jesús, sino de proclamar lo que él anuncia. El resto aparecerá después. Jesús ha muerto y ha resucitado en función de una determinada idea de Dios y del hombre; y es eso lo primero que importa. El primer momento de la cristología debe ser centrífugo, y en ningún caso centrípeto⁷. «¿Deseas saber con qué amor debemos amar a Jesucristo? Intenta amar en él al Señor tu Dios»⁸.

5. P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 298.

6. R. M. Rilke, *Historias del buen Dios* (1899).

7. Puede verse en el museo de bellas artes de Lille una *Trinidad* de Juan de Bellegambe (hacia 1518) en la cual Cristo, sobre las rodillas del Padre, muestra lo que se encuentra escrito en el libro que él mismo tiene en la mano: *Ego sum principium et finis*, Soy yo, el Padre, el principio y el fin (Ap 21, 6; 22, 13).

8. Orígenes, *Hom. in Lc*, XXV, 7-8; SC 87, 335.

2. La cristología como teología

Nuestro planteamiento puede suponer una aceptación difícil y un descubrimiento desconcertante. Pero podría ocurrir que nunca hubiéramos tomado realmente en consideración la teología, el discurso sobre Dios que aparece implicado en el mensaje de Jesús. Nosotros mismos acabamos de comprobar en qué se ha convertido para nosotros hablar de Dios (y de los hombres). Ciertamente, siempre hemos sido conscientes de que Jesús hablaba de su Padre. Pero todo eso ¿ha sido pensado hasta el fondo como una teología nueva que, en cierto sentido, revolucionaba la reflexión tradicional? A partir del siglo II, —a la vez porque se encuentran inmersos en la cultura filosófica griega y porque pretenden subrayar la acogida que merece la predicación cristiana entre los paganos cultos—, y luego a lo largo de toda la Edad Media y la época moderna los escritores cristianos, para poder hablar de Dios, se sirven ampliamente y de la manera más natural de las categorías filosóficas griegas.

Resulta, de este modo, que el corpus teológico cristiano acabará confiando el peso principal del discurso sobre Dios⁹ a un sistema puramente filosófico (el famoso *De Deo*), construido casi por entero sobre la base del pensamiento griego. Lo que ocurre entonces es que ese discurso, considerado al principio como una simple introducción apologética al tratado cristiano propiamente dicho, acabará convirtiéndose muy pronto en la reflexión teológica principal, si no en la única, y en todo caso en la más difundida y desarrollada. Todo se desenvuelve como si, una vez conseguido este alto nivel de reflexión racional, en el momento de abordar la revelación neotestamentaria uno se sintiera dispensado de descubrir en ella la base de su teología, para no ver, en el fondo, otra cosa que su doctrina sobre la salvación y, en consecuencia, su cristología. Todo ello sin considerar ni medir realmente la transformación de la idea de Dios que Cristo aportaba¹⁰. Es cier-

9. Cf. A. Gesché, *Le Dieu de la révélation et le Dieu de la philosophie: Revue théologique de Louvain* 13 (1972) 249-283; *La médiation philosophique en théologie*, en *Miscellanea Mgr Dondeyne*, Louvain-Gembloux 1974, 75-91.

10. Respecto a este tema la ortodoxia protestante (siglos XVII-XVIII) se ha comportado igual que el catolicismo.

to que la doctrina sobre la Trinidad ha sido ampliamente desarrollada, pero considerándola casi siempre como una precisión, como un complemento de la revelación aplicado a un conocimiento de Dios que, por otra parte, ya se tenía consolidado¹¹. Al leer el Evangelio nos hemos fijado menos en su teología que en su cristología.

En resumidas cuentas, como decía Ricoeur refiriéndose a los teólogos de la muerte de Dios, pero que nosotros podemos aplicar perfectamente a la situación que estamos analizando aquí, «el poema de Cristo ha sustituido al poema de Dios»¹². Del mismo modo Ricoeur estima que es preciso oponerse «con todas [las] fuerzas a ese desplazamiento de acento de Dios a Jesucristo», porque «lo que Jesús anuncia es el Reino *de Dios*» (*ibid.*). Además «una cristología sin Dios [le] parece tan inimaginable como Israel sin Yahvé»: «Si se dice que Dios se ha manifestado en Jesucristo, tal afirmación no tiene sentido a no ser que, al confesar la palabra anunciada por Jesús, evoquemos al mismo tiempo el nombre del Dios de Jesús» (p. 298-299). Porque Jesús, efectivamente, transmitía una revelación sobre Dios: «Yo he dado a conocer *tu nombre* a los que me diste de entre el mundo» (Jn 17, 6); y: «Les he dado a conocer tu nombre, y continuaré dándolo a conocer» (Jn 17, 26). Hay que prestar, por tanto, una atención especial al discurso de Jesús sobre Dios.

Al perderse de vista este enfoque y, de manera especial, al llegar el momento de las grandes controversias sobre la divinidad de Jesús (siglos IV y V), ha habido un interés tan grande en afirmar que Jesús *es* verdaderamente Dios, que no se ha prestado la atención necesaria a lo que Jesús ha *dicho* sobre Dios y a lo que tanto su persona como su manera de ser han *manifestado* sobre la «naturaleza» de Dios. Por ese motivo, al experimentar dificultades insuperables para poder interpretar la capacidad de padecer por parte de Jesús, en su pasión y particularmente en su muerte,

11. Hay que preguntarse, a este respecto, cuánto no hubiera podido aportar la doctrina de la Trinidad a la misma filosofía. Cf. G. Vattimo, *La trace de la trace*, en J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, Paris 1996, 87-104.

12. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 298. Cf. también A. M. Reijnen, *L'Ombre de Dieu sur terre*, Genève 1998.

se ha atribuido esa capacidad de sufrimiento de modo exclusivo a su condición humana¹³. Como dijo A. de Halleux, «la pasión de Dios se ha convertido en cierto sentido en algo impasible»¹⁴. Al intentar a toda costa poner a salvo su divinidad frente a las consecuencias de la encarnación, se perdió la ocasión de apreciar la imagen inédita de Dios que éstas descubrían. Hay que reconocer que, a propósito de este aspecto central del mensaje cristiano, hubo planteamientos insostenibles. En efecto, se daba por supuesto que, de acuerdo con el dogma *filosófico* griego, Dios es impasible e inmutable. La cruz, si era realmente la manifestación del amor de Dios para con nosotros, no podía revelar nada de su naturaleza¹⁵. Hay que reconocer, por tanto, que la revelación de Dios, transmitida por Cristo a través de todo su comportamiento y mediante la profundización de la teología del Antiguo Testamento, no constituía la base del nuevo discurso sobre Dios. Se volvía siempre a un Dios más filosófico que cristiano.

¿Quién sería pues ese Dios excesivamente inspirado en la filosofía griega? Nos referimos, por decirlo de una vez, a ese Dios en relación con el cual hoy se comprende perfectamente que uno se convierta en ateo¹⁶. Ya decía Bergson: «Se trata tan escasamente del Dios en el que piensa la gran mayoría de los hombres que, si por un milagro, y en contra del parecer de los filósofos, el Dios así definido descendiese al campo de la experiencia, nadie lo reconocería»¹⁷. El Dios de esta filosofía, más que un Dios del hombre, es el Dios del cosmos. Que se piense, si no, en las pruebas clásicas de la existencia de Dios las cuales, en efecto, son pruebas cosmo-metafísicas. En ese universo el hombre permanece prácticamente

13. Cf. A. Gesché, *La Christologie du «Commentaire sur les Psaumes» découvert a Toura*, Louvain-Gembloux 1962, especialmente 118-221.

14. En A. Gesché-P. Scolas (dir.), *La Foi dans le temps du risque*, Paris 1997, 45.

15. Sobre los rodeos de santo Tomás ante la revelación de san Juan: «Dios es amor», que parece atribuir a Dios una pasión, cf. A. Gesché-P. Scolas (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris 1998, 14-15 (P. Scolas).

16. Es todo el sentido de las teologías de la muerte de Dios. Cf. A. Gesché, *Des théologies de la mort de Dieu à la redécouverte du vrai Dieu: La Foi et le Temps* 2 (1969) 497-523.

17. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, 258 (versión cast.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid 1996).

ausente. Eso mismo ocurre de manera clara en la teodicea de Aristóteles, para el cual Dios ni siquiera conoce la creación del hombre. Eso es también lo que horrorizaba a Maimónides, el médico de Córdoba, filósofo y teólogo judío (siglo XII), cuando rechazaba ya entonces, lo mismo que hoy hacemos nosotros, un Dios que no se interesa por una masa de hombres reunidos para la plegaria y muertos aplastados al derrumbarse sobre ellos el edificio de la sinagoga, más que por una hormiga aplastada por el pie de un viandante (*Guía de descarriados*). Ese Dios del cosmos, por otra parte, cuya esencia consiste en ocuparse de sí mismo (él es pensamiento de sí mismo, producto de su propio pensar, *noesis noeseos*), ése no es el Dios del hombre. Para decirlo en términos actuales, invirtiendo la famosa frase de Grotius (*etsi Deus non daretur*), la teología de Aristóteles es la de un *Deus etsi homo non daretur*. El tratado pseudo-aristotélico *De mundo*, cuya importancia en la teología medieval es bien conocida, considera a Dios esencialmente como un poder cósmico¹⁸.

Esto conduce a Ricoeur a afirmar, con una frase extraordinaria, que aquí se trata de una «divinidad más eminente que vigilante –la expresión es excelente–, bienaventurada como el espacio, pero no patética como el Dios de Israel, implicado en la historia de la Alianza»¹⁹. Ésta es la gran diferencia, casi pascaliana, entre el orden del espacio y el orden de la historia. Diferencia que se agudiza aún más, y de manera más radical a los ojos de Ricoeur, entre Dios (*Theos*) y lo divino (el *theion*, el *divinum*), «entre un Dios ‘patético’ que busca al hombre, y la noción griega de un ‘divino’ [*theion*] el cual, más que una persona, es un Principio, un Fundamento, un Orden»²⁰. La idea de un «Dios patético que busca al Hombre» ha quedado ya olvidada²¹.

18. Hay que volver a subrayar el peso de la noción de causalidad en Aristóteles. Porque esta categoría no es de las más adecuadas para explicar la relación entre Dios y su creación, en particular con el hombre. Me permito remitir aquí a un estudio sobre este punto en A. Gesché, *El cosmos*, Sígueme, Salamanca 1997, 199-208.

19. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 180

20. *Ibid.*, 184

21. «La humanidad es nada, y el cielo bronceíneo residencia de los dioses inmóviles» (Píndaro, *Nemeas* 6, 4). En un plan más filosófico –y se comprende

Desde aquí nos sentimos invitados a poner fin a este olvido o, quizás, a este riesgo de olvido. No es que debamos prescindir de la filosofía, sino de esa filosofía que ha demostrado ser tan inadecuada que, a juicio de Heidegger, llegó a desdivinizar a Dios²². Seguramente ha llegado la hora de tomarse en serio a un Dios que es de verdad creíble. Ése que el hombre espera lejos de todos esos caminos del pasado y que hacen de Dios una cosa improbable. Un Dios que lograría sobrevivir a la muerte de Dios porque, ante ese Dios de Jesús, el hombre no tendría que perder su identidad sino que, por el contrario, conseguiría confirmarla²³. No es que nosotros hayamos dejado jamás de asegurar que Dios era un Dios del hombre. Pero, ¿lo hemos afirmado intentando llegar hasta el fondo, siendo conscientes de la revolución que ello comportaría no sólo respecto a la historia del hombre sino respecto al ser mismo de Dios?

La cristología nos propone una reflexión sobre Dios que, por su ruptura con el mundo antiguo, representa un verdadero gesto histórico, no sólo en el plano de la piedad o de la ética, sino en el del pensamiento y la doctrina sobre Dios. Se trata, como sugiere el filósofo italiano Gargani, de encontrar «los signos de la tradición religiosa que todavía no han sido suficientemente objeto de

cuánto más–, a partir del momento en que se aborda a Dios con relación a la categoría del ser inaugurada por Parménides, resulta difícil entenderlo al margen de una inmutabilidad fría y rígida: «no engendrado, es también imperecedero. Aparece intacto en su contextura, inquebrantable y sin fin; nunca ha sido ni será jamás, puesto que ahora está todo entero de una vez, uno, de una sola pieza. ¿Qué generación se puede investigar que provenga de él?» (*Le Poème de Parménide*, presentado por J. Beaufret, Paris 1955, 83). Es seguro que Aristóteles desarrolla una teoría del ser en la que la *dynamis* juega un papel. Pero esto no será muy tenido en cuenta.

22. E. Brito, *Les théologies de Heidegger*: Revue théologique de Louvain 27 (1995) 432-461, aquí 447. El artículo de Brito demuestra que aquí sólo se trata de una de las posiciones de Heidegger sobre la teología, posición que ha sido encubierta en un determinado momento por otra de sus teologías. Ni que decir tiene que ésta ha sido la que ha tenido mayor resonancia. Me gustaría glosar esta expresión de «desdivinización» diciendo que la filosofía del ser, aplicada a Dios, lo «seculariza», es decir, lo «des-nombra» (le retira su nombre). Son dos procesos extraños a lo religioso.

23. A. Gesché, *L'identité de l'homme devant Dieu*: Revue théologique de Louvain 29 (1998) 3-28.

reflexión, de recuperar los signos y los mensajes inmanentes a la historicidad de una tradición religiosa»²⁴.

Por eso es bueno recordar aquí que ciertos pensadores cristianos, entre los más prestigiosos, fueron capaces, en periodos que apenas se prestaban a ello, de romper con el Dios filosófico griego y abrir algunas pistas de reflexión a favor del Dios de Jesucristo. En particular de ese Dios que, más allá del de Aristóteles, conoce al hombre y que, a diferencia del Dios Ser supremo, se manifiesta en la historia y es capaz de compartir nuestra suerte, incluso en el sufrimiento.

En pleno siglo de la racionalidad, Pascal, con una expresión desgarradora, asegura que no es posible creer en el Dios de los filósofos y de los sabios, en el Dios de la razón; que sólo se puede creer en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, en el Dios de Jesucristo. Seguramente, sin que él mismo pudiera medir todo el alcance de sus palabras, Pascal descubre (¿desvela?) una ruptura con una determinada «corrección filosófica». La filosofía que él apunta aquí es la del deísmo (o del teísmo), en la que él mismo apenas si vislumbra el rostro de un cierto Dios verdadero y que, refiriéndose a este deísmo, no duda en reconocerlo como «casi tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo» (*Pensamientos*, Br. 556)²⁵.

La idea profunda de Pascal, y muy moderna al mismo tiempo, es que la Escritura es el lugar privilegiado en el que se busca y se descubre a Dios, porque es ahí donde nosotros podemos encontrar la imagen de Dios tal como ésta fue ofrecida a un pueblo religioso, enzarzado en agrios enfrentamientos respecto al tema de Dios, mientras los filósofos sólo estaban interesados en comprender, a través de Dios, el orden del mundo (cf. *Pensamientos*, Br. 242-244, 543), no el del hombre. Cuando Pascal, en una famosa fórmula, apela al «Dios sensible al corazón» (*Pensamientos*, Br. 278), él no apela a la sensiblería, sino a una experiencia vital que,

24. A. Gargani, en J. Derrida-G. Vattimo, *La Religión*, 127.

25. Uno estaría tentado de ir aún más lejos que Pascal, diciendo que el teísmo, que nos propone un rostro de Dios predeterminado, resulta todavía peor que el ateísmo, el cual al menos deja siempre la opción abierta para poder descubrir a Dios.

según el dictamen de Michel Henry, *en clave de filósofo y de fenomenólogo*, es el único lugar en el que Dios se desvela²⁶.

Con una frase un tanto brusca para nuestra sensibilidad actual, Pascal escribe que «nosotros no conocemos a Dios sino por Jesucristo» (*Pensamientos*, Br. 548). Esta afirmación, con todo, aparece razonada: esto ocurre porque el cristianismo nos propone un Dios «que ha conocido al hombre», cosa que no ocurre en el caso del teísmo, el cual no nos instruye sobre nosotros mismos, sino solo sobre el cosmos (*Pensamientos*, Br. 556). Encontramos aquí en Pascal esta idea fundamental que raramente aparece en un discurso sobre Dios y que sólo se muestra verdadera si habla bien del hombre, es decir, si la revelación de Dios es, al mismo tiempo, una revelación del hombre²⁷.

Hay que mencionar a otro gran testigo, exponente de la conciencia de una radical novedad teo-lógica debida a la venida de Cristo. Se trata del gran Orígenes, el cual, en el siglo III, está a punto de romper con una tesis filosófica griega que, a pesar de todo, le resulta muy querida: la de la impassibilidad divina. Vamos a descubrir aquí una especie de respuesta anticipada a la propuesta que hemos encontrado más arriba, la de Ricoeur cuando apela a «un Dios patético». Comentando el versículo «*Ut paterer aliquid super te*» de Ez 16, 5, «para que yo pudiera sufrir algo compadecido de ti», Orígenes descubre de improviso un Dios capaz de padecer. Anunciado por Ezequiel, él lo descubre en Jesucristo: «[El Salvador] descendió sobre la tierra apiadándose [*miserans*] del género humano, experimentó pacientemente nuestras pasiones [*perpessus passiones*], y todo ello *mucho antes* de someterse al suplicio de la cruz y de dignarse tomar nuestra carne»²⁸. Es de gran importancia que Orígenes no limite la pasibilidad de Cristo a los padecimientos de la cruz, sino a sufrimientos anteriores a la pasión («antes de sufrir la cruz») e incluso ante-

26. M. Henry, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001.

27. Cf. Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*; original inédito presentado por M. Mengotti y J. Mesnard, Paris 1994 (*Conversación con Monsieur de Sacy*, en *Obras*, Madrid 1981).

28. Orígenes, *Hom. Ez.*, VI 6; SC 352, 228-231.

riores a la encarnación («antes de tomar nuestra carne»). Pasibilidad, por tanto, que afecta al Salvador, no por simple voluntad exterior, sino por su misma condición divina.

Orígenes recurre a una formulación lapidaria, que sigue resonando aún hoy día como una palabra que nosotros hubiéramos tenido que escuchar siempre: «Porque si él no hubiera sufrido [anteriormente], tampoco hubiera venido a compartir la vida humana»: «*primum passus est, deinde descendit*», *primero padeció y después descendió*. No se trata únicamente de que él haya compartido nuestros sufrimientos por haber descendido; más bien, él ha descendido porque previamente había compartido nuestra situación de sufrimiento. Ciertamente se trata de una pasión [*pathos, passio*], algo que los griegos consideraban extraño e inadmisibles en Dios; eso es lo que el Verbo (no «simplemente» el Cristo hombre) experimentó y sufrió («*quam pro nobis passus est passio*»).

Pero, ¿acaso no se puede llegar más lejos, se pregunta Orígenes, y hablar de pasión no solamente cuando nos referimos al Verbo o a Cristo (Verbo encarnado), sino también cuando nos referimos al mismo Dios Padre, al Dios del universo? «¿No padece también él en cierto sentido [*nonne quodammodo patitur*]? ¿No sabes tú, dice a uno de sus oyentes, que cuando se ocupa de los asuntos humanos también él experimenta una pasión humana [*passionem patitur humanam*]»?». Evocando Dt 1, 31 («En el desierto, donde has visto que Yahvé tu Dios te llevaba como un hombre lleva a su hijo»), Orígenes concluye osadamente: «Dios toma, pues, sobre sí [carga sobre sí] nuestra manera de ser [...] *el Padre no es impassible* [Ipse Pater non est impassibilis]». De este modo Orígenes acaba de romper categóricamente con el Dios impassible de la tradición griega. Hay que hablar, en el sentido más cercano y sin hacer de ella una imagen antropomórfica, de la *philanthropia tou Theou hemon*, del amor de Dios a los hombres, como de algo que le pertenece constitutivamente. El hombre es el amor de Dios; Dios no es otra cosa; la *philanthropia* es el amor que él posee como algo propio.

Este texto extraordinario, sin embargo, que Henri de Lubac consideraba como «una de las páginas más humanas y más cris-

tianas» de Orígenes²⁹, podría no ser más que un alarde de elocuencia si Orígenes no hubiera llegado a ser consciente de su dimensión intelectual y de la ruptura que introducía con el pensamiento común. Pero él era plenamente consciente: Dios, dice Orígenes, experimentando de este modo pasión por el hombre, «asumió un modo de ser incompatible con la grandeza de su naturaleza [*in iis in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse*]». Orígenes, de este modo, manifiesta claramente que, con la Escritura, con Cristo, con el Dios de Jesucristo, tenemos que vérnoslas con una epistemología completamente distinta y con una «ontología» de Dios que nada tienen que ver con la que se repite en los discursos referentes a la impassibilidad.

Orígenes, por otra parte, salvo por el vigor de su formulación, no representa en absoluto un caso aislado entre los Padres de la Iglesia. Un buen número de ellos han sido conscientes del interés de la diferencia cristiana y han manifestado su desagrado y perplejidad frente a la doctrina de la impassibilidad. En este sentido hay que citar a su predecesor en la escuela de Alejandría, Clemente de Alejandría: «La pasión [*to empathes*] de la cólera, si es que hay que llamar realmente cólera a su reprimenda, es un acto filantrópico de Dios que condesciende hasta [asumir] las pasiones [*eis pathe katabainontos*] a causa del hombre, por el cual el Logos de Dios se hizo hombre»³⁰. Tiene Atanasio un fórmula que aún resulta más cercana a la de Orígenes, cuando escribe: «El [estado de] necesidad de los hombres, sin [el cual] el Verbo no hubiera asumido su condición carnal, es *anterior* a su Encarnación»³¹. Hay que citar además a Gregorio de Nisa, el cual tampoco tiene miedo de plantearse cuestiones referentes a la inmutabilidad de Dios. Abordando el Salmo 76, 11 («Se ha cambiado la diestra del Altísimo, *haute he alloiosis tes dexias tou hypsistou*»), ofrece este comentario: «Es como si al contemplar, de una parte, la naturaleza divina en su inmutabilidad, él la viera, por otra par-

29. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, 241. Cf. en las páginas que rodean este comentario otras citas patristicas.

30. Clemente de Alejandría, *Paedagogus*, 1, 874, 4; SC 70, 242.

31. Atanasio, *Contra Arrianos*, II, 54.

te, en su condescendencia [*synkatabasei*] por la debilidad de nuestra naturaleza, transformarse y *cambiar* a nuestra condición [*pros to hemeteron schema te kai eidos alloiethseis*]]³².

Esta postura patristica resulta aún más sorprendente si se tiene en cuenta que los Padres habían sido formados enteramente en la filosofía griega y que se servían ampliamente de ella en todas partes. Ellos son, por otro lado, plenamente conscientes (y esto se percibe en su reticencia, incluso casi en su terror, a expresarse de esa suerte) de que, por lo que a Dios se refiere –particularmente respecto al punto conflictivo de la impasibilidad– hay que marcar deliberadamente las distancias con ese modo de pensar. No debemos atribuir a Dios cierto tipo de propiedades que, en definitiva, le impedirían no sólo el conocimiento de nuestra condición (capacidad de sufrir), sino incluso, dicho llanamente, el ser Dios. Séneca veía la superioridad del hombre respecto a los dioses en que el hombre es capaz de padecer, mientras que los dioses no lo son. Pero esta concepción de Dios cambia después de la revelación en Cristo. Los Padres lo comprendieron perfectamente.

Encontramos en Lutero un nuevo acercamiento al modo específico en que se desenvuelve el discurso cristiano sobre Dios. Ya he hablado ampliamente en otro sitio³³ sobre este tema, pero me parece necesario recordar aquí los aspectos esenciales de mi investigación sobre un «Dios patético». No sin antes dejar claro que su pensamiento no ha disfrutado de todas las oportunidades que hubiera cabido esperar: la ortodoxia protestante desarrolló enseguida también una reflexión sobre Dios de tipo filosófico, llegando a veces, especialmente bajo el influjo de la filosofía idealista alemana, todavía más lejos que la teodicea católica. Sin embargo Lutero ya se había manifestado, con un ardor extraordinario y con una gran agudeza teológica, a favor de la ruptura cristiana, a favor de su «*lingua nova*», de su lenguaje nuevo, como él decía.

Para Lutero, «el pensamiento se debe dejar corregir, transformar y reorientar por esta realidad única y nueva en la que tropie-

32. Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 28 (Sígueme, Salamanca 1993).

33. A. Gesché, *Dios*, Sígueme, Salamanca 1997, 51-76.

za nuestra manera habitual de pensar»³⁴. Para ello hay que sustituir la «teología de la gloria» (*theologia gloriae*), en la medida en que ésta se refiere a la teología filosófica, por la «teología de la Cruz» (*theologia crucis*), la única que nos ha podido desvelar el verdadero rostro de Dios. Éste es el motivo por el que también Lutero renunciará a esa roca inexpugnable que es la impasibilidad divina. Aquí se trata de un prejuicio sobre Dios, basado todo él en la idea que nosotros consideramos necesario hacernos de Dios, pero que constituye una especie de veto (la expresión es de Claude Bruaire³⁵) hecho a quien no está precisamente predeterminado por nuestras definiciones («Yo soy el que soy», no el que vosotros pensáis). «Puesto que él mismo se humilló con el fin de darse a conocer, sería realmente una señal de la ceguera más impía que el hombre buscase otro camino, siguiendo su propio dictamen y sus propios planes»³⁶. Ese camino sólo conduciría a un «*Deus vagus*», a un Dios sin perfiles, un «*Deus nudus*»³⁷, un Dios hecho a medida. Prescindir de la encarnación como lugar de Dios, como verdadero *locus theologicus*, es renunciar a conocer a Dios por la vía que él ha querido, y volver a un conocimiento «*legalis*» y «*generalis*»³⁸, del todo general y aprisionado por nuestras reglas. «Él ha querido ser conocido por sus sufrimientos, en la humildad y en la ignominia de la cruz. Por tanto, la verdadera teología y el conocimiento de Dios se encuentran en Cristo crucificado»³⁹. No se trata, pues, de «construir enseñanzas humanas, de hacer de jueces sobre cosas tan elevadas y divinas»⁴⁰.

De este modo Dios se presenta «*sub contraria specie*», de una forma que, pensando razonablemente, no se espera. Estaría uno tentado de traducir «bajo una forma contradictoria», es decir, en contradicción con todo lo que se ha creído saber sobre Dios.

34. M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur*, Paris 1973.

35. Cl. Bruaire, *Le Droit de Dieu*, Paris 1974.

36. Cf. Lutero, *Comentario a la Carta a los hebreos* (WA 57-III, 999s).

37. Cf. M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, 229 y 263.

38. Cf., respectivamente: WA 19, 206, 7s y 40, I, 607, 28.

39. *Controversia de Heidelberg*: MLO I, 136.

40. Lutero, *De Captivitate Babylonica* (WA 6, 509) (*Obras*, Sígueme, Salamanca 2001, 75-85).

Pero por lo demás, como asegura san Pablo, tampoco se trata de reducir a la nada la cruz de Cristo («*Ut non evacuetur crux Christi*»: 1 Cor 1, 17). En la Escritura, de modo especial donde se habla de la Cruz, Lutero ha descubierto a Dios allí donde normalmente no se le encuentra. ¿Qué filósofo hubiera pensado jamás poder encontrar el rostro de Dios en un crucificado? ¿Quién de nosotros hubiera podido imaginarlo jamás? Y, sin embargo, ésta es la experiencia que tuvieron los apóstoles. No hay nada seguramente que atestigüe mejor la realidad de su descubrimiento de Dios como esta afirmación enmarcada en una situación tan paradójica y desconcertante. Para ser capaces de descubrir a Dios en un crucificado hace falta que la experiencia vivida haya sido de un realismo impresionante y conmovedor. Se sabe, efectivamente, cómo Pablo, a partir de ese momento, rompió con el discurso clásico sobre Dios (cf. Hch 17, 16-34; 1 Cor 1, 18-31; 2, 1-16). Es exactamente eso, pero de una manera aún más convincente, lo que Lutero experimentó y estableció al considerar la posibilidad como el signo (¿la prueba?) de un Dios verdadero. Un Dios que nos acompaña, justamente en virtud de su naturaleza y no en contradicción con ella, en esa historia nuestra, tejida toda ella de pasiones en toda la extensión del término, las del sufrimiento y las del amor, y que lo encontramos, de manera fraterna y divina, en la pasión, en la compasión de Cristo.

Es indudable que ha llegado el momento de asumir esa nueva forma de conocimiento de Dios realizada en Jesús. Para ello tenemos que estar en consonancia con nuestro tiempo, si queremos que nuestro Dios sea creíble y que también lo sea la cristología que conduce a él. El hombre de hoy –y nosotros tendríamos que decir: el hombre de siempre– no puede ya soportar en absoluto la idea de un Dios impasible y fuera de la historia, ese Dios que está conduciendo a todos los ateísmos, a los ateísmos más justificados. Es posible que haya llegado el momento de que, al descubrir la teología de Jesús, podamos encontrar también a un Dios de naturaleza completamente distinta. Lo mismo que Tomás apóstol, que no fue capaz de decir «Señor mío y Dios mío» hasta no tener delante a ese Dios que lleva nuestras mismas cicatrices. «Sólo creeré en un Dios a cuyas llagas sea capaz de acercar mis manos».

Merleau-Ponty creía que el hombre muere al contacto con el Absoluto. Cierto, el hombre muere al contacto con el Absoluto si, efectivamente, Dios es ese Absoluto (*ab-solutus*), lejano, inmóvil e impasible. Sin embargo eso no ocurre si ese Absoluto no muere a su vez al contacto con un relativo: ahí tenemos toda la revelación de la encarnación. El dios pagano, el de la antigua filosofía, tiene que morir al entrar en contacto con lo relativo. Por eso debe protegerse con la inmutabilidad y con la impasibilidad. En cambio, el Dios de Jesús no muere al entrar en contacto con el hombre. Ahí está precisamente la revolución de la idea de Dios. Para ello hacía falta tener la osadía de franquear ciertas puertas obstaculadas por algunas prohibiciones filosóficas impuestas a Dios.

En ese sentido, estamos llamados a «desinventar» el Dios del teísmo, del mismo modo que se dice que haría falta «desinventar la bomba atómica» (es decir, que no se debe emplear más veces, sino que debe ser destruida; no sólo ella sino, más aún, las teorías y los cálculos que permiten construirla). Se trata de desinventar el Dios del teísmo, que tanto ha pesado sobre nosotros, y reinventar el Dios desconocido de Jesucristo. «Entonad canciones, tocad el tamboril; su lenguaje era desconocido para mí, pero aparté sus hombros de la carga» (Salmo 80, 3.6-7). ¿No es esto lo que nos han comentado Pascal, Lutero, Orígenes? ¿No es ése el Dios del que nos han hablado los evangelios y cuya locura ha sido elogiada por san Pablo? La cristología es una verdadera teología, una reflexión sobre Dios que nos transmite un nuevo lenguaje. «Hay que ponerse a creer en otra cosa»⁴¹.

3. La cristología como antropología

Lo hemos dicho al comenzar estas páginas. La cristología no es sólo ni principalmente una cristología. Ante todo es una teología y, en la misma medida, una antropología. Cristo vino a anunciar a Dios, ciertamente; pero también vino a anunciar al hombre. Hemos utilizado correctamente el vocablo «anunciar»,

41. E. Wiechert, *Missa sine nomine*, Paris 1965, 234.

porque ésta es una forma particular de hablar del hombre. En efecto, no se trata de definirlo (filosofía), ni de describirlo (sociología), ni de comprenderlo (psicología), sino, más bien, de «profetizarlo». La antropología cristológica ve a Dios como profecía del hombre. Una antropología teologal que no entra en confrontación con las antropologías científicas, sociales o filosóficas, sino que pretende, por encima de todo, anunciar, proclamar y revelar al hombre tal como es concebido por Dios.

Quizás aún se pueda decir mejor: tal como es creído por Dios. Porque si, a propósito de la fe, es posible evidentemente hablar del hombre que cree en Dios, también será posible, en el marco de la fe cristiana, hablar de un Dios que cree en el hombre, echando así las bases que hacen posible su libertad. Yo no me siento realmente libre ante Dios si no soy consciente de que él cree en mí. Eso ocurre en cualquier tipo de relación. Libertad personal y relación con el otro, lejos de hacerse la guerra, van juntas. Ellas dan fe la una a la otra y, de este modo, se constituyen. La cristología, por tanto, merece ser interrogada como antropología. «Los hombres desean una humanidad sin Dios porque nosotros les hemos presentado una teología que no implicaba de forma directa una antropología»⁴². Esta reflexión cristológica sobre el hombre, sobre el hombre según Dios, intenta situarse entre las demás reflexiones humanas, a la espera de que ella también pueda «iluminar a todo hombre con su venida al mundo» (cf. Jn 1, 9-10). ¿Cómo ocurre esto?

Ante todo y de modo esencial hay que dejar sentado que se trata de una teología. Hay que referirse, por tanto, al verdadero Dios, al Dios del hombre y no del Cosmos o del Ser. Eso solo ya es decir algo sobre el hombre y anunciarlo. Una teología que dice que Dios es como un tribunal de apelación al que cualquier hombre puede acceder y reivindicar que es inviolable frente a quien le maltrata. Inviolable como su Dios, a imagen y semejanza de quien le ha creado (cf. Gn 1, 27 y, sobre todo, 9, 6), y a propósito del cual Jesús asegura que todo lo que hacemos a uno de los más pequeños es a Dios mismo a quien lo hacemos (cf. Mt 25, 40).

42. Y. Congar, *Jésus-Christ*, 40.

Proclamar este vínculo entre Dios y el hombre es darle a éste el fundamento más absoluto y más definitivo para que pueda respetar y hacer que se respete su absoluta dignidad. *Res sacra homo*, el hombre es una cosa santa. Ésa es la profecía divina.

En esta teología se contempla a Dios y se le proclama como a esa Alteridad que salva del ensimismamiento y da a cada uno la posibilidad de autoafirmarse y autojustificarse ante todos los demás, vetando cualquier intento de «totalización» (Levinas) promovido de forma arbitraria y desde uno mismo. Ese Dios que da testimonio en mi favor es ese testigo del hombre, ese «testigo absoluto», como lo llamaba Sartre de manera extraordinaria, aun cuando él creyese que ese testigo había desaparecido⁴³. A partir de ahí toda relación humana supone una llamada al testigo que da testimonio y es garante, cosa que en el mismo Evangelio parece evidente (cf. Mt 18, 15-18; 1 Jn 5, 7). Todo ello aparece mucho más claro cuando el testigo es Dios, ese tercero trascendente, gracias al cual no nos confundimos los unos con los otros y podemos reconocernos con relación a él. «El *tertium* es el sello de la divinidad. Dentro, pues, de la perspectiva de ese *tertium*, es donde las palabras, lo mismo que las relaciones humanas de todo tipo, estrechan sus lazos recíprocos y anudan su necesidad de sentido»⁴⁴. Dios se presenta, de este modo, como la prueba testimonial del hombre. Él es quien, al decir «Yo soy», dice al mismo tiempo y por lo mismo «Tú eres».

Y es que, para hablar del hombre, la Escritura posee una gramática muy especial. Consiste en hablar no de manera directa, sino observándolo en su relación con Dios. Porque la Escritura, en su totalidad, no es ni un discurso sobre Dios, ni un discurso sobre el hombre, sino un discurso sobre la relación entre ambos (creación, alianza, encarnación). Así es como ella habla del hombre (y de Dios). Su única preocupación es contar esta relación entre Dios y el hombre y, desde ahí, extraer su punto de vista sobre el hombre. Hay ahí una epistemología muy especial y del todo pertinente. Tanto Dios como el hombre son calificados no a partir de

43. J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983, 91.

44. J. A. Gargani, en J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, 139.

lo que son en sí mismos, sino a partir de lo que son el uno para el otro. Tú no sabrás quién soy yo, dice Dios («Yo soy el que soy»: Ex 3, 14); tú sabrás solamente quién soy yo para ti («Yo estoy contigo»: Ex 3, 12). A partir de ahí tu sabrás lo que yo soy y lo que tú eres. En este sentido precisamente la cristología es muy clara. Decir que Jesús es Hijo de Dios no es, sin más, hablar de Cristo. También es decir, y al mismo tiempo, que todo hombre está llamado a ser hijo de Dios (cf. Rm 8, 17 y *passim*).

Nos encontramos aquí exactamente ante el contenido esencial de la fe cristiana, es decir, la encarnación, que representa la realización paradigmática de la relación entre Dios y el hombre. En Jesús el creyente descubre, lee y descifra precisamente la más estrecha relación que existe, la relación por excelencia entre Dios y el hombre. Ahí descifra también su ser. En ese sentido tenemos que comprender a Pascal en una frase que, como hemos advertido, choca hoy día por ciertos aspectos: «No sólo no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que tampoco nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo. Nosotros no conocemos ni la vida ni la muerte más que por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos ni qué es nuestra vida, ni qué es nuestra muerte, ni qué es Dios, ni qué somos nosotros mismos» (*Pensamientos*, Br. 548)⁴⁵. En ese sentido, la encarnación se convierte en un verdadero «concepto» para estudiar al hombre.

En efecto, es este Dios loco e incomprensible de Jesús (cf. 1 Cor 1, 18-31 y 2, 1-16), fuente de una sabiduría completamente nueva, que desconcierta a los sabios e ilumina a los pequeños (cf. Mt 11, 25), el que nos va a revelar, de este modo, la verdadera comprensión del hombre. Cristo introduce la incomprensibilidad de Dios como clave para la comprensión del hombre. Efectivamente Dios es Amor, lo cual quiere decir locura. Un atributo indescifrable, incomprensible, puesto que es «irracional» (el amor no es razonable). Pero será esta dimensión de indescifrable del

45. La dificultad para interpretar hoy esas palabras estriba en que nosotros las interpretamos como hostiles a las otras religiones. Pero eso no es lo que imaginaba Pascal. El adversario a quien él se refiere es el teísta o el deísta que construye una teodicea sin tener en cuenta lo que aporta la figura de Cristo para el conocimiento de Dios.

Amor la que nos permitirá descifrar al hombre. Aquí se encuentra la vía cristiana para llegar al conocimiento del hombre.

Ha sido, sin duda, a partir de este Dios loco e incomprensible de Jesucristo como el cristianismo ha sido capaz de descubrir y proclamar la grandeza de los pobres y abandonados. A este propósito, el Evangelio es el que ha descubierto al pobre, el que lo ha descubierto como hombre. Nadie pone en tela de juicio que Grecia habló maravillosamente del hombre (Sócrates, Platón, Sófocles...), del ciudadano, del héroe, del hombre y de la mujer bellos e inteligentes. Pero Grecia y el humanismo (haciendo una leve excepción con Epicteto), no hablaron, no fueron capaces de hablar, del pobre, del hombre hundido, del marginado, del hombre que, por ser económicamente inútil, físicamente roto, afectivamente insignificante o socialmente marginado, debía ser ignorado, echado fuera de la sociedad, mientras exigían sabiduría y buen sentido revestidos de humanismo y clarividencia a quien quería regir la ciudad con orden y eficacia.

Las bienaventuranzas, el Magnificat, el vaso de agua dado al más pequeño, el respeto absoluto al niño, el asombro de Jesús ante el misterio de compasión en que se convierten el paralítico, el leproso, y tantos otros gestos y actitudes demuestran todo lo opuesto a esta distinguida sabiduría. El Evangelio —ésta es una de las características más evidentes y, por otra parte, hoy reconocida unánimemente— es una afirmación del pobre y del oprimido, que está pidiendo y exigiendo una actitud, por parte nuestra, de atención prioritaria y de respeto. Su cuasi-identificación con Jesucristo, que se hizo pobre entre los pobres y cuya locura ha descubierto su eminente dignidad, ha representado un cambio de civilización. El pobre está llamado al mismo destino que el hombre afortunado que ha triunfado, incluso se dice que podrá prece-derle en el Reino. El miserable, y no ya solamente el ciudadano y el genio, se ha convertido en un hombre.

Estamos en presencia de un cambio de rumbo en la civilización. Es indudable que el genio judeocristiano se encuentra aquí en el punto de mayor contraste con el genio griego. Mientras Grecia entiende al hombre en términos metafísicos, en términos de esencia (donde, con tanta facilidad, los hombres pueden ser in-

terpretados como de esencia diferente), el cristianismo, al enjuiciar al hombre en términos de historia y de destino, y considerando ese destino como prometido y concedido a todos los hombres, ha podido modificar su manera de mirar al pobre. Ha sido necesaria la locura de un Incomprensible, que considera comprensible al pobre (mientras que el pobre resulta incomprensible para el pensamiento). «Cada rostro es un Sinaí que prohíbe el asesinato»⁴⁶.

La relación con Dios no puede justificar el abandono del hermano sino que lo prohíbe, ordenando tratar a todos como prójimos. Éste es el sentido de los dos mandamientos. Uno no puede mantenerse sin el otro. Una locura manda a la otra. Porque el mandamiento del amor al prójimo es un mandamiento loco, incomprensible. Pero es precisamente la incomprensibilidad de Dios la que nos lo ordena. Y nosotros nos hacemos, precisamente por eso, comprensibles uno para otro y también para nosotros mismos. En vez de descubrirnos a nosotros mismos mirándonos al espejo, nos descubrimos en el rostro del otro, lo mismo que nos desciframos en el rostro de Dios. El cristianismo no puede separar la suerte de Dios y la del hombre. Eso es lo que ha fijado la Encarnación en la historia. Chateaubriand, en *Los mártires* (1809), narra el episodio de un pagano y de un cristiano que encuentran a un pobre. El cristiano da su manto al pobre y entonces el pagano le dice al cristiano: «¿Has pensado seguramente que se trataba de un dios? –En absoluto, le responde el cristiano; he creído que era un hombre».

Ha sido seguramente a partir de este Dios loco e incomprensible como el Evangelio ha liberado al hombre de sucumbir ante la fatalidad, esa fatalidad que ha marcado tantas veces el rostro de esa divinidad impasible e implacable, insensible al hombre. Todos los historiadores del pensamiento y de la cultura lo dicen y lo reconocen, los marxistas a la cabeza (escuela de Frankfurt, Adorno, Horkeimer): el cristianismo ha defatalizado la historia. Éste sería, según ellos, su único éxito absoluto. La antigüedad vivió

46. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 388 (inspirándose en Levinas. Versión cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid 1996).

bajo el signo de la fatalidad (*Fatum, Moira, Heimarmene*). Al fin, tomadas las cosas al pie de la letra, no hay nada que hacer. El mismo Zeus se vio sometido a una especie de Ley que se le impone y en contra de la cual él no puede hacer nada. Ciertamente, Grecia poseía la noción de libertad e incluso fue la que inició el largo y difícil camino de la libertad, ilustrado por la pequeña Antígona. Pero tarde o temprano esta libertad se derrumba y se rompe. Sin duda esto ha ocurrido así con los griegos pues, para ellos, casi todo se juega entre el azar y la necesidad. De este modo la libertad se ve aprisionada y no encuentra la forma de liberarse del despotismo de dos fuerzas mayores⁴⁷. No hay salvación.

Parece claro que ha sido precisamente por la idea de salvación y, de modo particular y paradójicamente, por la idea de pecado, por lo que el cristianismo ha creado esta brecha de la libertad y de la liberación en la fatalidad de la historia. ¿Qué significa, en efecto, desde el punto de vista cultural la idea de pecado? Que el mal, al menos por una parte, puesto que también tenemos el mal-desgracia que no implica responsabilidad, depende del hombre. Lo cual significa que él es el responsable. Además, puesto que se trata, en definitiva, de un accidente histórico y no de un producto de la naturaleza, el hombre, en principio, puede no cometerlo o no volverlo a cometer; en ningún caso se trata de una fatalidad. Por tanto, que el mal no es algo monumental fuera de serie, imposible de detener. El hombre no le está sometido como si fuera esclavo del destino. El pecado es un mal responsable, atribuible al dominio personal, que podría no haber sido cometido.

Es decir, el pecado, en cierto sentido, no es más que un pecado y el hombre no se define irremediamente por el mal. El cristianismo autoriza a decir al muchacho que ha robado: efectivamente, tú *has* robado; pero tú no *eres* un ladrón. Se mantiene siempre el primado de la historia sobre la esencia. Sí, tú te has drogado; pero tú no eres un drogadicto. El criminal no tiene por qué ser reducido al crimen cometido. Sabemos que Caín, en el Génesis, recibe una señal sobre su frente; pero esa señal no se le

47. Cf. A. Gesché, *L'invention chrétienne de la liberté*: Revue théologique de Louvain 28 (1997) 3-27.

pone para descalificarlo por siempre, sino que Dios la imprime, por el contrario, para recordarle que él permanece protegido y amado por Dios. Como dice Mauriac en otro contexto, siempre se trata de guardar y de restituir a alguien sus derechos a la luz⁴⁸.

Insistiendo más todavía, una actitud semejante referente al mal y al pecado ¿no encuentra su razón de ser en una idea descabellada? Nosotros sabemos bien que se trata de una idea de locura; nosotros que interpretamos la resignación (estoica) ante el destino como la sabiduría comprensible. Pero es precisamente la idea de salvación la que llega aquí a contracorriente de esta sabia resignación o de este desastroso sometimiento al destino. ¿Qué significa en efecto (al margen de cualquier teoría soteriológica) la *idea* de salvación, sino precisamente que nada es irremediable; que todo puede ser siempre repetido, reiniciado, volver a partir de cero; que nada se pierde definitivamente; que todo puede ser *salvado*? Como afirma Umberto Eco: «El cristianismo ha inventado la historia. Hay una visión originariamente cristiana de la historia cada vez que se recorre ese camino bajo la égida de la esperanza»⁴⁹.

Al hablar, al pensar y al actuar de este modo, el cristianismo ha desfatalizado positivamente la historia del hombre. Incluso en lo que concierne no sólo al pecado, sino incluso al mal-desgracia (injusticias de nacimiento, etc.). En la antigüedad, ese mal que cae sobre el hombre es atribuido de modo irremediable al destino, a fuerzas de las que uno no puede liberarse. La idea de salvación implica que las cosas no son necesariamente como aparentan, ni están destinadas a permanecer tal como son. Lo que el nacimiento ha hecho de vosotros puede ser borrado. Con otras palabras, el mal puede ser abatido y derrotado. *Puede* ser abatido y derrotado en los dos sentidos de la palabra «poder»: se tiene el derecho, es decir, no es un sacrilegio, ni un atentado contra los dioses, sino un enfrentamiento con el mal; y se tiene la capacidad: hay una fuerza en nosotros capaz de enfrentarse con el mal y de destruirlo. No hay ninguna cul-

48. Fr. Mauriac, *Le Romancier et les personnages*, Paris 1972, 103.

49. U. Eco-C. M. Martini, *En qué creen los que no creen*, Madrid 1997.

pabilidad al querer abatir y derrotar el mal, todo lo contrario; nos encontramos incluso asociados a la voluntad y al poder de Dios.

Es indudable que aquí se puede leer toda la historia de Occidente que se ha dedicado a superar los obstáculos de la naturaleza y las injusticias de nacimiento. Para Occidente el mal es el mal. El mal no tiene ninguna justificación, ni moral ni intelectual. En una palabra, el mal no pertenece a la naturaleza de las cosas. Pero, nos preguntamos una vez más, ¿no nos encontramos de nuevo con la lógica de la insensatez, de lo incomprendible? Si el mal es algo irracional, algo incomprendible, algo injustificable, es lógico que sólo algo irracional puede derrotarlo puesto que posee la medida de la desmesura. Yo me refiero aquí a Dios: sólo un irracional que no transige puede luchar contra este irracional. Lo mismo que aquellos a quienes él se lo ha confiado, esto es, los hombres, pertrechados en adelante de la idea y la convicción de que ellos tienen el derecho y la capacidad de luchar contra el mal, contra la fatalidad. Seguramente Dios no ha suprimido el mal, pero sí que ha deshecho su tiranía: el mal no debe ejercer sobre nosotros ninguna fascinación, ninguna coacción, ningún miedo, nada que nos pueda impedir atacarlo porque lo consideremos un poder inasequible.

Es posible que, a partir de esta reflexión, tengamos una nueva visión de este descubrimiento del hombre, obtenida a partir de un Dios loco e incomprensible y en la que el hombre también ha sido exorcizado y liberado de la violencia. En casi todas las concepciones religiosas de Dios, la divinidad es un Dios que inspira temor, espanto. La mayor parte de los dioses, incluida la idea misma de divinidad, son violentos, a no ser que sean simples figuras estéticas o simbólicas, como en Grecia. El hombre tiene miedo de los dioses y la religión posee todo un sistema de sacrificios, fórmulas de conjuro y plegarias de expiación; un montaje que sirve para conseguir, si no el favor de los dioses, sí al menos que el terror y la venganza se alejen de los dioses. La relación entre Dios y el hombre es, por tanto, una relación de violencia y de temor.

Por tanto, y es esto lo que deseo resaltar en este momento, el miedo engendra miedo, la violencia engendra violencia. Un Dios

de violencia y de temor, que provoca el miedo, coloca al hombre en el miedo y en la violencia, no solamente con relación a él, a Dios, sino con relación a sí mismo, al hombre, y con relación a su prójimo. Dándole la vuelta a la frase de Lucrecio «*Timor fecit deos*» (el miedo creó a los dioses), podría formularse de este modo: «*dii fecerunt timorem*», «*dii fecerunt homines timentes*» los dioses, y una determinada imagen de Dios, instalaron el miedo y la violencia en el hombre convirtiéndolo en un ser aterrorizado. Toda religión contiene en su entraña –y el cristianismo no se libra del todo de este trauma– el riesgo de la violencia y de su escalada.

Así pues, en cierto sentido, todo ello salta de nuevo a la esfera de lo «comprensible». Es «normal» que los dioses sean violentos, omnipotentes, arbitrarios, provocadores del miedo y del espanto, bajo formas ingenuas (terremotos, tormentas, etc.) o bajo formas sutiles de culpabilización de la conciencia y de terror. Sin embargo, una vez más, hay que preguntarse si no es el Dios de la locura, al revolucionar todo lo que parece normal, el que viene a cambiar las cosas y a asegurar, cosa increíble, que la relación entre Dios y el hombre no es de temor y de violencia, y que el hombre no ha sido formado para el miedo, el de sí mismo en particular: «Vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos, de nuevo bajo el temor, sino que habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos» (Rom 8, 15). Como si encontráramos aquí la respuesta a la petición de Job: «Que no me espante su terror» (Job 9, 34). «No temas, porque yo estoy contigo» (Gn 26, 24)⁵⁰.

El texto fundador es éste: «Yo ya no os llamo siervos sino amigos». La relación entre Dios y el hombre ha quedado completamente subvertida, pero quizás nosotros no nos hayamos

50. Podría plantearse que ha llegado ya el momento de poner a cuenta del Antiguo Testamento algunos aspectos que nosotros atribuimos al cristianismo. Y de hecho es así puesto que, en distintos temas, el cristianismo recibe esta herencia. Sin embargo, con el pensador judío Franz Rosenzweig (*La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997), se debe reconocer que la civilización occidental ha recibido esta herencia judía a través del cristianismo. Por lo demás, como lo demuestran nuestras páginas, nosotros hemos tomado aquí en consideración los aspectos específicos del cristianismo que no debe al judaísmo (la encarnación, etc.).

adaptado verdaderamente a esta novedad inquietante y no hayamos medido todavía todas las consecuencias. Ha sido indudablemente René Girard (especialmente en *Le Sacré et la Violence* y en *Les Choses cachées depuis la fondation du monde*) el que mejor ha puesto en claro esta denuncia de la violencia en la relación entre Dios y el hombre, ese desvelamiento de las cosas ocultas desde la fundación del mundo, mostrando que Jesús había venido a anular el antiguo vínculo religioso entre lo sagrado y la violencia. Un Dios de Encarnación no es ya un Dios de incandescencia. Como lo dice extraordinariamente Rilke: «Los que con frecuencia nos amenazan son dioses desocupados»⁵¹. Por el contrario, el Dios ocupado del hombre, el Dios que se encarna, viene a borrar la violencia del dios atrincherado en sí mismo, que fundamenta su poder en una sacralidad y en un anonimato de amenaza.

La idea de encarnación es, para Girard, la idea misma de la disolución de lo sagrado como violencia. Porque, en adelante, lo sagrado (los antropólogos nos invitan a no despachar deprisa la palabra) se entiende como lo sagrado de la kénosis, del despojo, de la donación. Esto es, del Dios amigo de los hombres (liturgia oriental); que viene a nosotros al margen de la barbarie y de la violencia de una gloria divina custodiada por él celosamente como una presa (Flp 2, 6); que ha establecido su puesto, su tienda y su casa en medio de nosotros (Jn 1, 14); que nos dice que debemos desterrar el miedo (Mt 17, 7; Mc 6, 50, etc.); que nos anuncia que, lo mismo que su Cristo, nosotros podemos tratarlo como a un padre.

Sería deseable que, después del «líbranos del mal», se añadiese al final del Padrenuestro un «líbranos del miedo». Lo mismo que ocurre con la fatalidad, el cristianismo nos advierte que no debemos vivir ni dejarnos conducir por el temor. De esa relación con Dios, completamente nueva y del todo sorprendente, nace un hombre nuevo y liberado, del que aún no se ha tomado, no nos hemos atrevido a tomar, toda la medida. Porque ésta es, efectivamente, ... ¡incomprensible! Y es que –hay que volver a repetirlo– es en la revolución cristiana donde nos hacemos comprensibles a nosotros mismos (en definitiva, no violentos) gracias a la incom-

51. R. M. Rilke, *Oeuvres* II, Paris 1972, 483 (*Historias del buen Dios*).

prensibilidad de un Dios que es amor. Porque ese reino de la no-violencia, del no-miedo, es el reino del amor. «En el amor no hay lugar para el temor» (1 Jn 4, 18).

Cuando san Juan define a Dios como amor (véase 1 Jn 4, 8.16), de lo que se trata es –y nosotros no nos damos cuenta– de una verdadera transgresión de todas las ideas comunes sobre Dios. Dios, en efecto, deja de ser un Dios amenazador. Desde entonces, además –lo cual es una revolución antropológica–, el hombre ya no es un ser amenazado. «Libre del temor» (Lc 1, 74), libre «de nuestros enemigos» (*ibid.*), es decir, de esos demonios oscuros que tiene dentro y le aterrorizan, el hombre puede finalmente «servir a Dios» (*ibid.*), sin sentirse ya amenazado y sin convertirse ya en una amenaza para sí mismo. «Dios no sabe despreciar ni desdeñar. Por el contrario, él se digna. Él desdeña la amenaza» (San Agustín, *Sermón* 23, 6).

Hablar de Dios ya no significa destruir al hombre, puesto que se trata de perseguir la violencia intentando llegar hasta el fondo de sus entrañas, hasta el fondo de sus posibles raíces. Porque se trata, en efecto, de anular toda violencia, que puede realmente –violencia sobre violencia– hasta esconderse en la idea de Dios cuando ésta deriva en el fanatismo y en el miedo, fuente de todos los integristos y de todos los fundamentalismos. Porque el problema del hombre no es otro que el de la violencia. De la que nosotros conocemos de forma inmediata: violencia física, económica, política, social, cultural. Pero también de otra aún más violenta, en cierto sentido, y que se sitúa en el origen de todas las otras: la violencia en las ideas, en el pensamiento, en la inteligencia, en la razón, en el discurso, en los conceptos y en las palabras. Siempre aparece instalada ahí, como fuente primordial de todas las violencias. Y esta violencia se puede encontrar en las palabras religiosas, en los conceptos teológicos, hasta en la idea de Dios. Hay en cada uno de nosotros un dios sombrío del abismo que encubre una violencia arcaica, prehistórica y que hay que vencer como al antiguo dragón⁵².

52. No ignoramos que el cristianismo no haya tenido su parte en la historia de la violencia individual y colectiva. Seguramente se dejó seducir por algo que renegaba de su Evangelio.

* Puesto que, como ya hemos dicho, el hombre se comprende, según la Escritura, a partir de su relación con Dios, podríamos sin duda añadir aquí que, para que el hombre pueda convertirse en este ser pacífico y libre, alejado de la violencia, es preciso que su Dios sea libre, que no sea ya un Dios amenazador (ése no es un Dios libre) y que nosotros nos incorporemos de nuevo a la amistad divina de la que hablaban los Padres de la Iglesia: la que existe en el seno de Dios (la Trinidad) y que debe existir en nuestros corazones y entre nosotros (Reino de Dios), en esta tierra de la que desaparecen los caballos del Apocalipsis. Para que el hombre sea libre y ya no se sienta amenazado, debe saber que su Dios no es un Dios amenazador, sino un Dios pacífico. ¿No es éste el Dios que viene a plantar su tienda entre los hombres, un Dios que no tiene miedo en afirmar que, estando entre nosotros, está en él mismo (Jn 1, 11)?

Quizás en estos tiempos nuestros no hayamos tenido la «ingenuidad» –o, más bien, la audacia o la capacidad cultural– de los primeros siglos del cristianismo, de entender la venida de Jesús a la tierra en términos de encarnación de Dios, de una relación tan estrecha entre Dios y el hombre. En todo caso, bendita ingenuidad o audacia que ha dado y propuesto al hombre una de las figuras o uno de los paradigmas más vigorosos de una relación entre Dios y el hombre que, sin ser incandescente puesto que no se ha tratado de una fusión, va a enseñar al hombre que él puede entenderse e interpretarse en Dios.

Nietzsche pensaba que Dios era «una hipótesis demasiado extrema». De ahí deducía la necesidad de que el hombre sustituyese a Dios (éste es el tema de la «muerte de Dios») para que pudiera tener lugar la figura del «superhombre», del hombre en la plenitud de sí mismo. ¿Es esto cierto? ¿Es la inmanencia el secreto del hombre⁵³? ¿No le hace falta al hombre este exceso, esta locura que es Dios, para que pueda encontrar sus señales? Porque nada le va a resultar excesivo para poder comprenderse y enjuiciarse. ¿Encuentra el hombre en sí mismo el exceso que le hace ser? ¿La escalada hacia su propia altura no implica la alte-

53. Cf. E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève 1984, 23 y 29.

ridad? ¿Puede el hombre ser solo para comprenderse, sin correr el riesgo de morir asfixiado bajo el peso de su superego? El absoluto, y el crecimiento que necesitamos, deben estar situados fuera de nosotros, cerca de aquel que «si nuestra conciencia nos condena, Dios es más grande que nuestra conciencia» (1 Jn 3, 20). El tercer milenio, asegura Jacques Attali, será el de un hombre que «necesitará cargar de nuevo el santísimo sacramento sobre sus espaldas, de llevarse a Dios consigo»⁵⁴.

Maurice Merleau-Ponty temía –se ha dicho– que el hombre muriese al contacto con el Absoluto, por esa incandescencia que le quema, privándole de toda consistencia y de todo derecho. Sin embargo no tendría que haber seguramente ningún tipo de temor, teniendo en cuenta que el Absoluto –lo sabemos por la encarnación– no muere al contacto con lo relativo y de lo contingente. Si nosotros tenemos un dios de kénosis, un dios que se entrega en el acontecimiento, en la historia, entonces lo relativo no tiene por qué temer la muerte al contacto con un absoluto que se desliza en el mismo tejido de su contingencia. De este modo el cristianismo viene a afirmar que Dios y el hombre se significan recíprocamente, se inter-significan; que Dios es la semántica del hombre (y el hombre la semántica de Dios); que pueden interpretarse el uno en el otro. Es el Dios de la catedral de Chartres, que contempla a lo lejos su propio rostro en Cristo a través de Adán, mientras desgreña su intrépida cabellera. El hombre, por su parte, aprende de Dios cuál es su grandeza, lo mismo que Jacob aprende que, si se hubiera negado a medirse con el ángel, habría perdido su grandeza⁵⁵.

¿No será acaso el hombre –sutil inversión– la zarza ardiendo en la que Dios se manifiesta? Dios no llega a nosotros desde los confines de una trascendencia incandescente, sino desde la cercanía de la humanidad de su Verbo. Es como si Dios nos encontrara en *su* humanidad, que es la nuestra. ¿No seremos nosotros el

54. J. Attali, *Chemins de sagesse. Traité du labyrinthe*, Paris 1966.

55. Se cuenta que Wilhelm Steinitz, uno de los más implacables jugadores de ajedrez del siglo XIX, internado en un asilo después de haber perdido la razón, desafió a Dios para una última partida, concediéndole incluso la ventaja de un peón.

zarzal de maleza que, encendido por nuestra humanidad, permite que Dios arda? «El fuego (Dios), en sí, no es conocible si no va unido a una materia (el hombre) en la que se manifiesta su propia virtud»⁵⁶.

El cristianismo es la trascendencia en la inmanencia. Si, abultando un tanto las cosas, se puede decir que el Islam es la trascendencia y que el Budismo es la inmanencia, entonces podremos afirmar que el Cristianismo es la trascendencia en la inmanencia (Encarnación) o la inmanencia en la trascendencia (Creación). *Admirabile commercium*, maravilloso intercambio en el que cada uno se lee y se manifiesta en el otro.

Para Aristóteles, como lo ha hecho notar acertadamente Pierre Aubenque⁵⁷, Dios es en última instancia su propio teólogo, *noesis noeseos*, pensamiento del pensamiento, teólogo del Pensamiento que es él mismo. Desde la Encarnación el hombre se ha convertido en el teólogo de Dios: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15). Y he aquí que, tomando la palabra y diciéndole a Dios quién es (cf. Mt 16, 16), nosotros nos decimos lo que somos y la bendición que recibimos: «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso te lo ha revelado mi Padre» (Mt 16, 17). Hemos dejado claro que toda inmanencia posee su trascendencia y se comprende en ella, y que toda trascendencia posee su inmanencia y se comprende en ella. Aquí queda expresada toda la cristología como antropología.

4. La cristología como cristología

¿Quién es, pues, ese Jesús o ese Cristo que nos ha revelado de este modo la grandeza del hombre y la verdadera grandeza de Dios? Acabamos de ver que la cristología, antes de centrarse en sí misma y de presentarse como un discurso sobre Cristo, tenía que manifestarse como un discurso sobre Dios y como un discurso sobre el hombre. Es legítimo e indispensable que ahora nos preguntemos por aquel que nos ha transmitido un mensaje semejan-

56. Dionisio Aeropagita, *Jerarquía celeste*, XV, 2; 329s.

57. Cf. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, 25.

te sobre Dios y que ha proporcionado al hombre la salvación. A partir de ese momento hay lugar para una cristología como cristología, para un discurso centrado, esta vez directamente, en el mismo Cristo. ¿Quién es ése que ha hablado de este modo (cf. Lc 4, 22)? ¿Cuál es su legitimidad? ¿Qué es lo que ha anunciado, no sólo en sus actos y palabras, sino a través de su persona? Ahora se trata de reflexionar sobre él. ¿Quién es ése que nos ha hablado como él lo ha hecho?

Se ha dicho que él era el Hijo de Dios. Se ha dicho que él resucitó. Se ha dicho que él era el Cristo, Señor y Salvador. Esas expresiones de la fe han querido expresar el misterio personal de Jesús. Ellas son precisamente las que ahora tenemos que abordar y comprender. Ellas, por otra parte, ya no son, en estos tiempos nuestros, directamente evidentes. Parece claro, sin embargo, que las mencionadas expresiones merecen ser abordadas, que seguramente no han sido creadas a la ligera, que ellas representan para nosotros una apuesta. Que pertenecen, en cierto sentido, a un cuestionamiento legítimo y que sin duda deben y pueden llegar a ser inteligibles y descifrables. Y es que, en definitiva, la figura y la persona de Jesús también nos importan. La importancia concedida al mensaje no tiene por qué eliminar la que se concede al mensajero.

Pero, ¿quién es ese mensajero? ¿El Jesús de la historia o el Cristo de la fe?

El Jesús de la historia y el Cristo de la fe

Es bien conocida, y hasta se ha convertido en clásica, esta distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Refleja bien el evidente distanciamiento operado entre lo que nosotros llamaríamos aquí la «identidad histórica» de Jesús, tal como puede ser establecida por la ciencia histórica, y su «identidad dogmática», tal como ha sido constituida desde la fe.

Es un hecho que hay que reconocer. Durante mucho tiempo sólo hemos conocido al Cristo de la fe, confundiéndolo a veces, igualmente y de manera ingenua, con el Jesús de la historia. Luego, a partir de los tiempos modernos, la tendencia opuesta ha ido abriéndose camino, dando importancia cada vez mayor a la figura histórica de Jesús, para confirmarla o para debilitarla, pero siempre en deterioro de la figura dogmática y confesada desde la fe en Jesús como Cristo.

Ya no se puede seguir razonando de ese modo. Esas dos identidades coexisten perfectamente. Salvo raras excepciones, en todos los ambientes de investigación se está de acuerdo en afirmar que es posible diseñar un perfil histórico de Jesús, sea cual sea el nivel del acuerdo, pero en todo caso indiscutible. Todo el mundo reconoce, además, que la identidad dogmática de Jesús permanece sin cuestionamientos, y esto teniendo siempre en cuenta que ese aspecto ha marcado la historia, de modo especial la historia de Occidente.

A esta doble situación de hecho se añade una doble exigencia de derecho.

Primero, desde el punto de vista histórico. El creyente debe saber que la fe no puede despreciar la historia, ni la teología dejar de considerar las exigencias históricas. Si la fe ve en Jesús

de Nazaret al Hijo de Dios, ¿cómo podrá ésta ser consecuente consigo misma, con su doctrina de la encarnación, si desatien- de al hombre en quien reconoce la trascendencia y de la que ella dice que está investido? Es la misma figura de Jesús la que correría entonces el riesgo de convertirse en un mito. Y si la teología no quiere prescindir de los discursos humanos y correr el riesgo de deslizarse hacia una derivación irracional, ¿cómo podrá exigir cualquier forma de coherencia si ella misma queda instalada en el fideísmo, cerrando los ojos a la investigación histórica?

A continuación nos fijamos en el plano dogmático, que consiste en una relectura de Jesús desde la fe que él mismo ha suscitado. ¿Es suficiente el tratamiento histórico para comprender siempre cualquier cosa? Toda vida humana es también un destino y el destino no se resuelve en la historia. «Todos poseemos un rasgo conmovedor que dirige nuestra personalidad, la cohesiona en algo más o menos coherente y determina nuestro destino frente a nosotros»¹. Todos nosotros, mientras existimos, no nos reconocemos únicamente en el espejo de la historia. Un segundo nombre (Abrán por Abrahán, Jacob por Israel) se nos puede dar y, como nombre de destino, también nos designa, sin por ello traicionarnos. ¿Por qué, pues, no admitir *a priori* un nombre de destino, el de Cristo, añadiéndolo al nombre histórico de Jesús? Su historia es apasionante para nosotros. «Nosotros no escribimos [únicamente] relatos históricos, sino vidas»².

Hablaremos pues, en primer lugar, como de un hecho y de un derecho, de la identidad histórica, y después, de la identidad dogmática de Jesús.

Sin embargo, más allá de ese hecho y de ese derecho, ¿no existe un deber? Precisamente el de no yuxtaponer sin más esas dos identidades, sino de articularlas. Porque el hecho de tratarlas la una al lado de la otra puede provocar un cierto malestar. Es preciso crear, por el contrario, un nexo entre la una y la otra, una cierta racionalidad que haga de puente entre las dos. Abandonada

1. Merab Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, Paris 1997.

2. Plutarco, *Vidas paralelas*, I, 1 (Madrid 1999).

a su suerte, sin ofrecer el soporte de un instrumento que posibilite la reflexión, la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe podría convertirse en un obstáculo para acercarse a la realidad, la cual reclama siempre un mínimo de unidad para ser comprensible e incluso inteligible.

Esa es la razón por la que vamos a introducir aquí un tercer elemento de reflexión, la identidad narrativa. Reflexión que nos facilitarán tanto los avances de la exégesis y de las ciencias del lenguaje, adquiridos durante los últimos años, como las recientes investigaciones en hermenéutica, en fenomenología y en filosofía. El hombre es un ser narrado; y en esta narración se aseguran y se llevan a cabo su inmersión histórica y su inscripción en un destino. De este modo, entre el Jesús detectado por la historia y el Jesús reconocido por la fe, descubrimos nosotros un Jesús narrado. Ninguna construcción del espíritu está en la base de este intento. En él se tomará en consideración lo que caracteriza de una manera tan decisiva a la investigación actual, esto es, el carácter realmente narrativo de los relatos evangélicos en los que se narra a Jesús.

1. La identidad histórica de Jesús

A diferencia de la historiografía de los siglos XIX y comienzos del XX, caracterizada por las dudas, la historiografía actual se manifiesta unánime en reconocer la existencia histórica de Jesús y en asegurar un núcleo sólido que permanece invariable por encima de las discusiones siempre abiertas. Ciertamente, se sabe que los evangelios no son biografías sino que constituyen una relectura creyente de «lo que ocurrió con Jesús». Pero también se sabe que, a través de esos relatos, compuestos efectivamente a la luz de eso que se llama la resurrección, aparece una realidad que se somete, de forma legítima o no, a una interpretación o a una reconstrucción. Jesús se encuentra cubierto, aunque reconocible, bajo el palimpsesto de la confesión cristológica que es el Nuevo Testamento. Aquí no se trata de iniciar un estudio detallado sobre los trabajos que han conducido a este reconocimiento histórico

de Jesús³, pues para ello haría falta todo un libro. El objetivo de esta sección consiste en diseñar, a través de sus resultados, el perfil de la identidad histórica de Jesús.

En el momento en que Jesús aparece, probablemente en Galilea alrededor del año 4 del calendario común, el judaísmo palestinese hace frente a un claro debilitamiento de su fe. Debilitamiento debido a varios siglos de influencia extranjera (babilónica, griega y, más recientemente, romana) y al deseo de adaptarse más a la civilización del entorno. Al mismo tiempo, para contrarrestar ese desmoronamiento, aparecen en escena verdaderos intentos de reforma y de restauración. En ese contexto surgen cuatro grupos religiosos —los saduceos, los fariseos, los zelotas y los esenios— que intentan, de distinta manera, reorientar al pueblo hacia el respeto profundo de la Torá.

Los primeros, que se reclutan entre los sumos sacerdotes y entre los ambientes ricos e influyentes, están polarizados alrededor

3. Cf. especialmente, dentro de una literatura muy abundante: P. Geoltrain, *Jésus. Le problème historique*, en *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1968, 426-429; G. Bornkamm, *Jésus. La foi en Jésus*, en *ibid.*, 429-431; H. Zahrnt, *Jésus de Nazareth. Une vie*, Paris 1996; G. Stanton, *Paroles d'évangile? Un éclairage nouveau sur Jésus et les évangiles*, Paris-Montreal 1997; H. Cousin (dir.), *Le Monde où vivait Jésus*, Paris 1997; E. Trocmé, *L'Enfance du christianisme*, Paris 1997; Daniel Marguerat, *Jésus de l'histoire*, en J. Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 596-605; Charles Perrot, *Évangiles*, en *ibid.*, 436-440; Id., *Jésus* (col. Que sais-je?), Paris 1988; Camille Focant y otros, *Le Jésus de l'histoire*, Bruxelles 1997; D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1997; D. Marguerat y otros, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998; R. Luneau, *Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu*, Paris 1999; G. Mordillat-J. Prieur, *Jésus contre Jésus*, Paris 1999 (tono un tanto forzado); J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris 1999; G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000. En esta bibliografía se encontrará todo lo referente a las fuentes no cristianas (Plinio el Joven, Tácito y Suetonio), judías (Flavio Josefo) y cristianas respecto al conocimiento que puede tenerse de Jesús. Se observará también que, si bien la redacción de los evangelios es «reciente» (entre el 70 y el 85 para los sinópticos, hacia el año 95 si nos referimos a Juan), aquella utiliza fuentes anteriores (entre los años 51 y 58) y tradiciones aún más antiguas todavía, muy cercanas al acontecimiento, especialmente por lo que respecta al texto fundamental de la pasión (entre los años 35 y 40). Actualmente se considera probado que había en Jerusalén una comunidad cristiana desde el año 36. «Los historiadores no disponen sobre la vida de personaje alguno de la antigüedad una documentación histórica tan abundante y tan cercana al acontecimiento» (D. Marguerat, *Jésus de l'histoire*, 597).

del Templo. Aun cuando se manifiestan muy abiertos hacia la influencia helenística en materia cultural y política (también adoptan una actitud conciliadora hacia los romanos), los saduceos promueven, en materia religiosa, un retorno estricto a la ley escrita y al Pentateuco, rechazando las adaptaciones introducidas por la tradición y la invasión de las ideas modernas, como las de la angelología y las de la resurrección (ya conocemos, a este propósito, sus disputas con los fariseos), y tampoco comparten la sensibilidad popular mesiánica. En definitiva, los saduceos, muy cercanos al poder, representan una resistencia «integrista» y aristocrática frente a lo que ellos consideran un debilitamiento de la fe y del culto.

Los fariseos centran su esfuerzo de renovación más bien en la moral y en la aplicación de la Ley. Cercanos a los ambientes populares (son declaradamente antirromanos), apelan a la tradición para comprender la Ley, de donde proviene su fama de casuistas. Más pastorales, en el fondo, que teóricos, aun cuando los fariseos han acabado por complicar la práctica de la Ley con disposiciones escrupulosas, su gran éxito hay que situarlo no en el Templo, sino en la Sinagoga, instrumento de su influencia en el pueblo, donde se reúnen para la oración y para la enseñanza de la Torá. Atribuyen una importancia singular a la retribución final y a la resurrección de los justos. Panorama completamente distinto del de los saduceos.

Los zelotas, por su parte, temidos por los saduceos y desaprobados por los fariseos, buscan la vía de la renovación en la acción violenta y armada contra los poderes de ocupación. Están siempre dispuestos, por otra parte, a sustituir a las autoridades débiles para imponer a los violadores de la Ley una observancia más rigurosa que la exigida por aquellas.

Los esenios, finalmente, constituyen un cuarto movimiento diferente de los tres anteriores, puesto que se apartan de la vida pública. Los esenios llevan una vida comunitaria en el desierto de Judá, lejos del Templo y de su sacerdocio considerado por ellos impuro. Practican ritos diarios de purificación, comparten una comida sagrada y observan una regla muy estricta. Influenciados en parte por la teología iraniana, los esenios, a diferencia de los otros tres primeros grupos, dedican mucho tiempo a escribir (y si

no, que se piense en los famosos manuscritos de Qumrán). Lo que ellos buscan, en definitiva, es una interiorización de la ley y una santidad más ascética que legalista; y todo ello a la espera de la venida del Mesías.

Se puede, pues, asegurar que a principios del siglo I cuatro movimientos muy diferentes, a veces incluso divididos entre ellos, pero ansiosos todos por devolver a la Torá el puesto que le corresponde, intentan recuperar para el judaísmo su propia identidad. Es pues en este contexto de reajuste religioso, que verá poco a poco esfumarse todas sus pretensiones, exceptuados en parte los fariseos (de los cuales encontramos hoy día una especie de descendencia en los rabinos y en las sinagogas), donde aparecen Juan, llamado el Bautista, y Jesús, los cuales, a su vez y a su manera, van a intentar hacer más coherente su fe en Dios al pueblo de Israel y de Judá. Ambos se sitúan, con sus peculiares diferencias, en un movimiento de inspiración mesiánica y profética, lo que les diferencia de los primeros reformadores.

Juan, en circunstancias que en parte nos son desconocidas, adquiere un gran prestigio hacia el año 25 de nuestra era. Instalado en el desierto, consigue reunir una muchedumbre extraordinaria y anuncia la venida inminente de Dios a Israel. Al pueblo que abandona sus obligaciones y «cae bajo la cólera divina», Juan lo llama a un arrepentimiento inmediato y radical que queda simbolizado —circunstancia que sólo corresponde a su movimiento— en torno al célebre bautismo en el Jordán. Alrededor de él se juntan gentes tan diferentes como fariseos o soldados, pues en el fondo, por su intransigencia y su fe, está por encima de las diferencias. Por su fuerza espiritual, es capaz de convencer a la gente para que en adelante observen un comportamiento ejemplar y continúen después, a diferencia de los esenios, manteniendo en el mundo su vida familiar y profesional. Un buen número de judíos fieles a esta conversión, inspirada en el Bautista, y que siguieron a Jesús y a sus discípulos aunque sin confundirse con ellos, continuarán durante un cierto tiempo el empuje inicial en algunas comunidades del Próximo Oriente. Finalmente se disolvieron de forma definitiva, a ejemplo de los saduceos, de los zelotas y de los esenios.

También el ministerio y la enseñanza de Jesús se deben situar, en principio, en ese mismo contexto de renovación de la fe de Israel. Aun cuando sus discusiones se mantienen siempre vivas⁴, él se muestra más cercano a los fariseos, cuya preocupación por el pueblo comparte, que de los saduceos, sus únicos adversarios irreductibles. Muy próximo al Bautista y habiendo mantenido quizás algún contacto con los esenios, Jesús, por los datos que se han podido reconocer como más primitivos a partir de la lectura de los documentos cristianos, también va a predicar, según su modo peculiar de actuar, una vuelta a Dios. Y si su mensaje acaba asimismo resultando un fracaso (la cruz), éste sólo será, sin embargo, provisional y nunca definitivo. Como si, al fin, un intento de renovación fuera a resultar un éxito. En este sentido, uno de los secretos del éxito podría ser que, a diferencia de los mismos fariseos, tan cercanos por otra parte de la gente modesta, y a diferencia del Bautista, tan sensible a los problemas de la vida cotidiana, Jesús, desde el principio y de una manera que sorprendió a sus contemporáneos por su singularidad, se dirigió a aquellos a los que, con un cierto desprecio, se les llamaba «la gente del pueblo», los «pobres de la tierra» (los *Am haarets*), que constituían, por lo demás, la inmensa mayoría de los judíos palestinos, aunque abandonados tanto por los poderes públicos como por los reformadores.

El ministerio de Jesús debió de comenzar al esfumarse el de Juan, hacia el año 28 o alrededor de los años 30. Desde el punto de vista histórico no se puede decir nada —a no ser que tomemos como punto de referencia lo que se podía conocer de todo joven judío en aquella época⁵— respecto a la infancia y a la adolescen-

4. Las polémicas son, con frecuencia, más agudas entre quienes comparten una misma concepción general. Se puede comparar esta situación a la de Sócrates respecto a los sofistas, buscadores también ellos de la sabiduría, con quienes, sin embargo, mantuvo sus discusiones más vivas.

5. En este sentido hay que leer: R. Aron, *Los años oscuros de Jesús*, Bilbao 1992; Sch. Ben-Chorin, *Jesús im Judentum*, Wuppertal 1970; G. H. Dalman, *Jesús-Jeshua: Studies in the Gospels*, New York 1971; K. Schubert, *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Paris 1974; P. E. Lápide, *Fils de Joseph? Jésus dans le judaïsme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris 1978; G. Vermes, *Jésus le juif: les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien*, Paris 1978; A.

cia de aquel que sus compatriotas galileos llamaron al principio, según el testimonio mismo del Evangelio, el hijo de María y de José el carpintero (cf. Mt 13, 55 y paralelos). Jesús, ya adulto, emprende su ministerio en las aldeas de Galilea, toma la palabra en las sinagogas lo mismo que cualquier otro judío, enseña más frecuentemente en el campo o junto al lago de Genesaret. De entre sus primeros y bastante numerosos discípulos, reúne en torno suyo un grupo restringido, al que se le llama los Doce (todos galileos, como él), cuya institución no tiene en sí nada de sorprendente, si se tiene en cuenta que, partiendo del número simbólico de las doce tribus de Israel, la organización de los esenios colocaba a la cabeza un consejo de Doce. Entre esos doce que rodean a Jesús, y que no constituyen en absoluto una especie de grupúsculo separado del mundo como ocurría entre los esenios, se encuentran pecadores, un recaudador de impuestos y además, lo cual no deja de ser sorprendente, nada menos que un zelota. Unos llevan nombres hebreos, otros nombres griegos. Pero todos, o casi todos, tienen en común que provienen de ese «pueblo de la tierra» del que acabamos de hablar. Con ellos, pues, posible embrión de una comunidad futura, Jesús va a compartir –lo cual es una verdadera característica de su manera de actuar– la misión que él ha asumido respecto a las tierras de Palestina (Galilea y Judea).

¿Cómo es esta enseñanza de Jesús, y sobre todo su estilo propio, tal como pueden ser definidos históricamente y tal como se distinguen de las otras predicaciones que hemos visto? La enseñanza de Jesús, que Marcos califica con una palabra propia que no se encuentra en ninguna otra parte en el entorno del lenguaje religioso, es decir, la palabra «Evangelio», se caracteriza por su alejamiento de toda abstracción, por una suerte de pacto único y particular entre las ideas más sublimes y una especie de sencillez, garantizada por una apertura a los aspectos más familiares y más cotidianos de lo humano, y por un recurso constante a relatos

Chouraqui, *Jésus et Paul: fils d'Israël*, Aubonne 1988; J. H. Charlesworth, *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York 1991; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1994; Marie Vidal, *Un judío llamado Jesús*, Baracaldo 1999; Id., *El judío Jesús y el Shabbat*, Baracaldo 2001.

cortos y llenos de vida, en los que se mezclan imágenes y parábolas. Los historiadores insisten, a la vez, sobre la evidencia del amplio espacio concedido por Jesús a las parábolas (no se encuentran vestigios de este género literario en los demás textos del Nuevo Testamento) y sobre el hecho patente de que éstas derivan, en su mayoría, de un estilo y de una inspiración que sólo pueden pertenecer a un solo e idéntico «autor», tanto por el contenido como por determinados trazos del todo específicos.

El corazón de esta enseñanza, que se encuentra también fuera de las parábolas, se concentra en la llamada al «reino de Dios». Éste es visto como el acontecimiento no de una liberación política (es la diferencia con los zelotas) o de un cataclismo cósmico (como aparece en la apocalíptica de la época), sino como el acontecimiento de la hora de Dios en la que cada hombre está llamado, mediante actos internos de arrepentimiento, de misericordia y, sobre todo, de amor (*agape* constituye una palabra clave y decisiva del vocabulario cristiano con relación a *eros* y *filia*), en la que cada hombre está llamado –repetimos– a comprometerse, ante su propia conciencia, con Dios y con su prójimo. Este planteamiento es visible especialmente en la llamada intransigente a cumplir los dos mandamientos. Estos actos interiores se deben traducir expresamente en actos efectivos, so pena de ser considerados inmediatamente como hipócritas ante Dios mismo. La tradición quedará sumamente afectada por este aspecto de la enseñanza de Jesús, como puede comprobarse por las cartas de Juan, de Pablo y de Santiago, personajes por otra parte tan diferentes. La insistencia sorprendente de Jesús respecto al amor a los enemigos es tan desconcertante que, aún hoy día, sigue asombrando. Pero ahí se detecta un perfil propio del evangelio de Jesús.

El reino de Dios, pues es de eso precisamente de lo que aquí se trata, es para Jesús una realidad ya presente y no algo que se deba esperar en el futuro. Presentado, pues, de manera más interiorizada, el anuncio del reino de Dios y de los hombres, realidad al mismo tiempo presente y por venir, se efectúa en la insistencia sobre la alegría que proporciona su descubrimiento: se trata de un *euaggelion*, un «evangelio», una «buena y gozosa noticia», rasgo festivo que no se encuentra entre los profetas ni predicadores, de

acentos ásperos y decididamente fulminantes, que provocan el miedo más que la serenidad o la persuasión íntima. No parece que, para Jesús, haya que recurrir a la maldición o al dramatismo para encontrar a Dios⁶.

Jesús no se aparta del judaísmo reformista de su tiempo que, como ya hemos visto, centraba su interés sobre la Ley. Sin embargo, a diferencia de los demás, él modifica la orientación que el judaísmo había ido asumiendo, alejado de su fuerza original, bajo la multiplicidad de leyes, mandamientos y prescripciones que la tradición había ido acumulando. Jesús aprecia menos en la Ley un principio formal de obediencia, y de una obediencia frecuentemente molesta y supersticiosa, que la llamada a una obediencia interior y concreta a la voluntad de Dios, por otra parte más fundamental que cualquier expresión puramente legal. De ahí proviene, cuando hace falta, la llamada de atención respecto a exigencias más antiguas y más radicales que la ley actual, a propósito del matrimonio, del templo, de la oración, de la preocupación por el prójimo, etc. y, más en particular, la norma de conducta y de discernimiento que es la prioridad del espíritu sobre la letra, regla verdaderamente propia del talante y del espíritu de Jesús. El ejemplo más evidente sobre esto es la famosa afirmación sobre el sábado, a cuya normativa le da la vuelta, porque la preocupación por el hombre debe estar siempre por encima de la observancia ritual, del mismo modo que la reconciliación debe ir por delante del culto. Hay que reconocer que la salvación posee otros horizontes, infinitamente más dilatados, que la pureza legal o el cumplimiento de las normas.

Por eso podemos ver a Jesús adoptar un comportamiento del todo inédito, que no existe ni entre los saduceos ni entre los esenios, en relación a la enorme muchedumbre de los pequeños, tan desgraciados e ignorantes, tan agobiados ante el peso insoportable en que se ha convertido la Ley. Él encuentra las palabras adecuadas para acercarse a ellos y para facilitarles el acceso a Dios. Facilitar a cualquier hombre el acceso a Dios, tal es, sin duda, el

6. Lo cual no autoriza, sin embargo, a hablar, como hace Renan en su *Vida de Jesús*, de las «floreillas galileas que crecen bajo el paso perfumado de Jesús».

secreto de Jesús y de su verdadera misericordia o, aún mejor, de su invencible respeto al hombre. De un modo particular, a ese hombre profanado por el desprecio de los poderosos, marginado por el orgullo y, más que nada, por el orgullo religioso de aquellos que se consideran los únicos justos. En adelante, con Jesús la gloria de Dios que, como proclama el Antiguo Testamento, envuelve al hombre, se convierte en un derecho de todo hombre. En su espíritu y en su corazón, como también en su cuerpo.

Por ello, aunque éste no sea el único rasgo, Jesús no tiene ningún reparo en aparecer más de lo que conviene, según nuestra lógica racional, como un taumaturgo. Considerada en sí misma, la cosa no tiene una importancia especial, dado el ambiente de la época. Sin embargo, Jesús interpreta la dimensión del hecho de una manera completamente distinta. Hace cantar cada vez la gloria de Dios; gloria de Dios, precisamente, porque el hombre ha sido enaltecido. Aprovecha todas esas curaciones para explicar, contra la malevolencia, que la enfermedad no es la consecuencia necesaria de una culpa o el signo de una maldición divina. Se trata de un hecho desgraciado que debe ser tratado como tal, al margen de cualquier forma de moralización. Participa por lo demás en la mesa de aquellos que entonces eran considerados pecadores o deja que se le aproximen, lo cual resultaba del todo intolerable en esa época y considerado como un atentado a la santidad de un mensajero de Dios. Pero él ve precisamente la santidad de Dios al margen de las discusiones sobre lo puro y lo impuro. En ningún caso centra en ello el criterio para determinar la relación con Dios. Nunca se muestra contrariado por los aspectos rituales de lo puro y lo impuro (en la mesa, en el contacto con determinadas formas de enfermedad o de indisposiciones, etc.). Nunca tiene reparo en mezclarse con los paganos (centuriones romanos, cananeos, siro-fenicios), o con los herejes, como los samaritanos, cosa inimaginable y fuera de discusión en aquella época. Y si él reconoce los derechos del César, no lo hace por oportunismo, como los saduceos. Resulta muy especial y hasta sorprendente su soltura en el trato con las mujeres, comportamiento insólito que no deja de intrigar a la gente que le rodea y no se encuentra en ninguno de sus «predecesores».

De tal suerte que Jesús, sin ponerse por encima de la Ley, manifestó una soberanía, una libertad y una autoridad que sorprendieron a sus contemporáneos. Sin ninguna clase de orgullo, sino sintiéndose más bien en una perfecta y serena unión con Dios, habla y actúa como quien quiere, no poner pesadas cargas sobre el hombre, sino salvarle; mostrarle el camino de Dios en términos que no le resultan extraños, ni espantosos, ni desalentadores. Se puede asegurar que Jesús rechaza para sí mismo y denuncia para los demás el miedo ante Dios. Para Jesús, la entrada en el Reino supone alegría y también felicidad (piénsese en las bienaventuranzas, otro trazo seguramente auténtico referente al estilo de Jesús).

Por eso existe hoy acuerdo para decir que, si Jesús pertenece ciertamente al mundo judío de su tiempo, él fue al mismo tiempo *otro*; y eso pertenece, sin duda, a su perfil histórico y no es el resultado de una construcción legendaria o creyente. Con Jesús se perfila una nueva forma de relación entre Dios y los hombres, menos escrupulosa y menos pesada, más generosa y más confiada. Hay también hoy acuerdo en fundamentar esto en la misma conciencia personal que Jesús tenía de Dios, al que en su oración llama con un nombre conmovedor y en el que se aprecia un detalle personal que se le reconoce como propio y que marca toda la diferencia. Se trata, sin duda, de una conciencia tan madura y tan interiorizada que fue capaz de resistir con fuerza y sin miedo frente a los defensores de la ortodoxia. Eso fue, en definitiva, lo que condujo a la confrontación final, en la que le cupo la peor parte, condenado menos por razones de oportunidad política, aunque tampoco faltaron, que por la imagen que se hacía de Dios, como quedó atestiguado en el juicio que se hizo contra él.

Sería, pues, un error el apelar tanto a la escasez de testimonios directos como al indiscutible énfasis provocado por la lectura creyente, para poner todo en duda. Jesús se incorpora de la manera más normal del mundo a un periodo que ve alzarse más de un personaje con la inquietud de conducir a Dios al pueblo de Israel. Al mismo tiempo, una especial continuidad, una especie de perseverancia en los propósitos y en el comportamiento, diseña un perfil indiscutible de Jesús que tiene sus propios rasgos y que, dentro de su misma sencillez, no depende de la leyenda,

siempre exagerada. Por último, hay que decir que de él se sabe más que sobre cualquier profeta del Antiguo Testamento y casi otro tanto que sobre muchos personajes célebres de su época o incluso más tardíos. Se ha podido decir, a este propósito, que sobre la vida de Averroes se sabe menos que sobre la de Jesús. Hechos, actitudes y palabras debidamente atestiguados han podido resistir al proceso de legendarización. Ciertamente, trazos de ese tipo pueden encontrarse en determinados relatos, pero precisamente éstos no se pueden explicar sin el fondo histórico que les ha permitido desarrollarse. Solo se puede crear leyenda donde hay un fondo: nunca se hace un bordado sobre nada. No es tanto la leyenda la que explica la composición del evangelio, sino que son los hechos los que explican la parte de leyenda.

Ni en el plano geográfico ni en el cronológico se puede llegar a describir completamente, ni con la precisión ni la certeza requeridas, el desarrollo externo de la actividad de Jesús. Los sinópticos, por ejemplo, no mencionan más que una fiesta de Pascua, lo cual reduce a un solo año la actividad de Jesús, mientras que san Juan menciona tres fiestas de Pascua a lo largo de las correrías de Jesús, lo cual nos invitaría a pensar en dos o tres años de ministerio. Respecto a los lugares, si es cierto que Jesús se desplaza por Palestina y por Jerusalén, queda claro que muchas anotaciones, como «en tal casa» o «sobre tal montaña», etc., deben entenderse como estereotipos literarios. Eso quiere decir que ahí no está lo esencial —si es que ha estado alguna vez—, sino en lo que Jesús hizo y anunció a lo largo de todo un ministerio que, en definitiva, fue sumamente corto y estuvo condicionado enseguida por enormes tensiones. El episodio de los vendedores echados del Templo es el más emblemático y el mejor atestiguado: de él arranca la gran ruptura con las autoridades saduceas y sacerdotales. Este ministerio termina bruscamente al ser arrestado Jesús en los alrededores de Jerusalén y al término de un proceso formalmente romano bajo Pilatos, procurador romano muy conocido en los anales romanos y que, si parece poco inclinado a condenar a Jesús, es famoso por su dureza hasta el punto que, más tarde, Roma decidió truncar brutalmente su carrera. Proceso también judío, a juzgar por ciertas acusaciones elevadas con-

tra su pretensión mesiánica, en las que la aristocracia saducea tuvo, sin duda, la parte más importante. Los fariseos, en cambio —cosa sorprendente—, no se cuentan entre los acusadores. El proceso culmina con una condena a muerte por crucifixión, en aplicación de la *Lex Juliae maiestatis*.

Esta muerte, sin embargo, no significó el final del destino de Jesús. Hay algo que merece una atención especial porque «todo lo que Jesús hizo y enseñó» (cf. Hch 1, 1) no se derrumbará con su muerte y, a diferencia de otros movimientos reformadores, prosiguió en la memoria de los suyos. ¿No es como si, antes incluso de eso que acabará llamándose la Resurrección, había ya algo que explicaba, *in nuce*, virtualmente y casi del todo, la posibilidad y el hecho de la no desaparición del mensaje de Jesús? Puesto que ya existían los motivos que justificaban los desarrollos posteriores, ¿no es cierto que, por ello precisamente, es posible explicar la posibilidad y el hecho de tales desarrollos? ¿Resultan éstos comprensibles si se debía formular la hipótesis de que Jesús no existió y no tiene ya una consistencia propia? ¿No es esto reconocer que lo que va a seguir, a saber, la emergencia de la identidad dogmática de Jesús, no se puede desconectar de la historia y no es tampoco indigno del historiador, como si se tratase de una violencia de la fe? Nosotros podemos contar con la identidad histórica de Jesús.

2. La identidad dogmática de Jesús

A pesar de todo, ¿acaso es la identidad histórica de un hombre la única que le puede o debe determinar? ¿No puede un hombre tener un destino y pertenecer también este destino a la historia? ¿Y no ocurre esto, ciertamente de manera distinta, aunque no menos real y legítima? Ya que «juzgar igualmente las cosas que son desiguales es tan injusto como juzgar desigualmente las cosas que son iguales» (Aristóteles). La verdadera noción de historia queda abierta y contiene *en sí misma* la instancia de una interpretación, puesto que nadie nace sólo para sí mismo. Sin llegar a decir, con Feyerabend, que los hechos sólo aparecen en función

de una explicación dada⁷, queda claro que todo acontecimiento está penetrado de un sentido que va siempre más allá de su inmediatez. En todo evento («¿qué es lo que pasa?») hay también un acontecimiento («¿qué es lo que nos pasa?»). Una lectura puramente histórica correría el riesgo —en todos los campos, por supuesto— de privarnos para siempre de revelación, incluso en el sentido más profano de la palabra. La fenomenología nos lo demuestra: como ocurre siempre con cualquier evento digno de ese nombre, el que aparece desborda siempre nuestra toma de contacto y, en parte, la deforma. Cristina Campo habla maravillosamente del sentimiento que nos oprime cuando se va más allá de «los [únicos] decretos del mundo visible»⁸.

Toda civilización, todo pueblo ha nacido, pues, de un texto fundador. Texto que supone lisa y llanamente un antes histórico, texto que recupera alguna cosa, pero que la prosigue y le da sentido, que la «inventa» y la descubre. Es realmente cierto que los cristianos de las primeras generaciones han dado a Jesús una dimensión distinta a la que reconocen los historiadores. La que proviene de su fe. Pero esta dimensión ¿acaso está desligada de la realidad? ¿No podría tratarse, aquí también, de un «invento de Jesús», es decir, de un descubrimiento de lo que él mismo es? No prejuzguemos, de momento, más de lo preciso; pero hagámoslo en una cierta medida para justificar ese derecho. Si, como nosotros intentaremos demostrar más adelante⁹, la fe puede convertirse en capacidad para descubrir, en comprensión de un sentido, ¿hay alguna razón que prohíba dar acogida a este discurso a lo largo de nuestros debates de hombre? «La historia no abandona nunca la conciencia de que una parte de su curiosidad hunde sus raíces en el presente. En contra de lo que creyeron los positivis-

7. P. Feyerabend, *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid 1991.

8. Cristina Campo, *Les Impardonnables*, Paris 1992. Cf. también L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Paris 1993, 20: «¿Son hechos lo que nosotros necesitamos realmente? ¿No constituyen éstos simplemente una especie de parapeto detrás del cual se esconden toda clase de experiencias del espíritu?».

9. Ése será el tema a tratar en los capítulos 3, 4 y 5 (resurrección, filiación divina, encarnación). En cuanto al derecho y a la capacidad, por parte de la fe, de expresar algo real, me remito a uno de mis próximos libros, dentro de esta misma serie, dedicado a la fe.

tas, la relación con el presente entra también en la constitución de su relación con la verdad»¹⁰.

Nada impide pensar que es posible hacer de un hombre un descubrimiento que vaya más allá de lo que permite una aproximación histórica, o psicológica, o sociológica, o antropológica, etc. Descubrimiento tan interesante como el otro y que también constituye un descubrimiento verdadero y total. El Sócrates del escrupuloso Jenofonte o el del sarcástico Aristófanes ¿es acaso más verdadero que el del genial Platón? ¿El sol de Van Gogh es menos verdadero que el de los astrónomos? Platón y Van Gogh ¿no nos revelan, respecto a Sócrates y respecto al sol, una verdad, y una verdad que posee sus derechos y que es verdadera? «El cielo de Paris ya no es como antes», se dijo al salir del primer salón de los impresionistas; el verdadero cielo de Paris se descubrió a partir de Pissaro.

Además —y sin que aquí se plantee el tema en términos de fe sino, más bien, de historia—, ¿el Cristo de la fe (por utilizar la distinción de la que hemos partido) no será también y por lo mismo el Cristo de la historia, que nos estimularía igualmente a reflexionar, contribuyendo así a moldearnos?¹¹ ¿Acaso las palabras de la fe no tienen su lugar en toda nuestra historia? A esto hay que responder, sin duda, afirmativamente si reconocemos la evidencia de que occidente ha sido fuertemente marcado por el Cristo de la fe (mucho más, por supuesto, que por el Cristo de la historia). El modo como Jesús ha sido comprendido por la fe como Cristo, Hijo de Dios, presencia de Dios encarnada, es, en cierto sentido y por lo mismo, un hecho histórico, un hecho que pertenece a la historia, aunque no fuera más que porque ella lo ha marcado y le ha dado forma. No es que pretendamos decidir aquí si la fe es o no razonable, sino que la identidad dogmática de Jesús —a la que aquí

podríamos llamar su identidad cultural— pertenece simple y llanamente a la historia. Y que sería una gran temeridad pretender separar las dos aventuras. Hasta sería legítimo preguntarnos ahora qué es lo que quedaría de Jesús en nuestras conciencias si nos limitáramos de modo exclusivo al Jesús de la historia¹². «No hay historia verdaderamente comprensible si no está ampliamente entendida a lo largo de la totalidad del tiempo de los hombres»¹³.

Lo histórico, lo que pertenece a la historia, es también lo que los hombres han visto y percibido de las cosas que han pasado. ¿Qué es, pues, lo histórico? ¿Acaso no consideramos histórico no sólo los hechos debidamente fundamentados, sino todo lo que el hombre ha visto en ellos y ha interpretado? ¿No es la historia un *continuum*, construido tanto por lo que ha tenido lugar como por todo lo que el hombre ha hecho, se quiera o no? ¿No es cierto que todas las cosas encuentran su verdad y su realidad precisamente en lo que fue su origen efectivo, su *punctum saliens*?¹⁴. Intentemos una formulación arriesgada: ¿no es verdad que una cosa es también lo que llega a ser? Eso ocurre también con todas las instituciones, con todas las realidades humanas, que no pueden quedar circunscritas al momento de su nacimiento¹⁵. Toda comunidad es una «comunidad interpretadora»¹⁶. Como ya hemos dicho, es muy importante descubrir, en la medida de lo posible, ese instante inicial de la identidad histórica, pero sin olvidar tampoco que él fue el soporte de una trascendencia. No fue a partir de la nada como los apóstoles llegaron a conocer a Jesús tal como ellos lo hicieron. En su pura inmanencia histórica se daban las razones que motivaban su lectura y su interpretación¹⁷.

10. Fr. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, Paris 1968, Prefacio.

11. «El significado de todo objeto bello creado se encuentra, al menos, tanto en el alma de quien lo mira como en aquel que lo ha moldeado. O, más bien, el espectador es el que confiere al objeto bello sus innumerables significados, quien hace una cosa maravillosa a nuestros ojos y la vincula a nuestra época de manera inédita, convirtiéndola así en una parte esencial de nuestras vidas» (Oscar Wilde, *Aphorismes*, Paris 1995, 33 [versión cast.: *Paradoja y genio: aforismos*, Madrid 1998]). Y aún más: «Con frecuencia un eco es más hermoso que la voz que repite» (*ibid.*, 86).

12. Cf. algunas propuestas interesantes de Nietzsche y de Baudelaire en J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, Paris 1996, 189-194 (M. Ferraris).

13. F. Braudel, *Les Mémoires de la Méditerranée*, Paris 1998, 17.

14. ¿No es sorprendente que los cristianos, en una determinada época, no contasen el tiempo a partir de Jesús, sino a partir de 284 después de Jesucristo de acuerdo con lo que ellos llamaban la «era de Diocleciano» o la «era de los mártires»?

15. Cf. Julia Kristeva, *Le Gene féminin I*, Hannah Arendt, Paris 1999, 88.

16. P. Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 325.

17. Hablando de lo que sucede a los genios, J. Kristeva escribe: «Ellos nos revelan que su carácter extraordinario se sitúa en el cruce de su excepción y de

Cuando lo que se ha dicho de Jesús, incluso de manera conveniente, ha ido más allá de su origen primero, ¿no es acaso lo que él ha llegado a ser (nos referimos a lo que ha ido descubriéndose progresivamente de él) lo que ha marcado de hecho la historia de los hombres? En realidad, es de eso de lo que se trata. Es evidente que la cristología —es decir, el desarrollo del Cristo de la fe— ha representado una gran aventura intelectual y espiritual que ha marcado nuestra historia. Es posible que la doctrina de la encarnación, al ser tomada en sí misma, haya resultado difícil de comprender, incluso insoportable para la razón, como diría Pascal. Pero eso no importa. Es extraordinaria como idea y, como tal, hay que considerarla como decisiva para la historia de occidente. Hablando del Verbo, los cristianos han realizado un gesto de cultura y de historia. «De tal forma que sería necesario afirmar que el misterio cristiano es la verdad misma de nuestro mundo»¹⁸. Hablando de la encarnación y, más en concreto, de la doctrina de las dos naturalezas, humana y divina, en Jesús, Whitehead no duda en afirmar que el cristianismo, al conjugar immanencia y trascendencia, ha hecho «un descubrimiento metafísico», reconciliando lo que Platón había tan dramáticamente separado¹⁹.

La idea de la encarnación pertenece a la historia, y especialmente a la historia cultural de la humanidad. Por supuesto, esta consideración no es suficiente para nosotros. Como intentaremos demostrar, este gesto histórico del cristianismo no lo es únicamente respecto a la historia sino también respecto al mismo Jesús, y nosotros estaremos entonces legitimados para apelar a la verdad más alta, a la misma verdad cristológica. Lo cual no es obstáculo para que insistamos una vez más sobre esta parte inconmensurable que ha adquirido la identidad dogmática de Jesús en la historia del hombre, de su sensibilidad, de su cultura y de

la imprevisible opinión de los hombres que les recibe y los consagra» (p. 10; es Julia Kristeva la que subraya). Cf. también p. 125.

18. J. Ladrière, *La perspective eschatologique en philosophie*, en *Temps et eschatologie*, Paris 1994, 191 (cf. M. Maeschaek: *Revue théologique de Louvain* 27 [1996] 114).

19. A. N. Whitehead, *Aventures d'idées*, Paris 1993, 221.

su comportamiento. «El encuentro [que ha tenido lugar en cristología] entre Dios y el cuerpo, entre el logos y la carne, [ha operado] una revolución cultural en el ámbito de lo religioso de la que nosotros apenas si hemos comenzado a medir las consecuencias»²⁰. No sé siquiera si hubiéramos tenido que esperar hasta hoy. Estoy convencido de que la identidad dogmática de Jesús ha creado una ruptura en la manera de entender la relación entre Dios y el hombre. Ruptura que implica algo de definitivo y de constitutivo.

Efectivamente, a través de esta cuestión capital de un Dios-hombre (o de un hombre-Dios), lo que se ha puesto en juego no ha sido sólo una concepción de Dios o una concepción del hombre, sino más bien una concepción de la relación posible entre Dios y los hombres²¹. Como si la trascendencia no estuviera en Dios o en el hombre, sino en su relación. Sin embargo, la lección de la Encarnación no se encuentra ahí precisamente. En ninguna otra parte, ni en el tiempo ni en el espacio, se ha llegado a decir a este propósito que Dios y el hombre podían encontrarse de una forma tan estrecha y que este encuentro podía afectarnos en la misma entraña de nuestro ser. El hombre ya no debe vivir sumido en el terror de los dioses ni en los conjuros y prácticas imprecatorias. Dios ya no es un Dios extraño, alejado o celoso (el dios de Prometeo), sino un Dios interesado por el hombre. No es ya una divinidad aplastante y destructora. Se ha insinuado incluso que Dios mismo se puede reconocer en el hombre y contemplar en él su propio rostro. La identidad dogmática de Jesús va más allá de la identidad histórica, tomada ésta en sentido estricto. Pero ¿será alguien capaz de afirmar que ha lesionado su propia humanidad o la nuestra?

20. J. Moingt, *Polymorphisme du corps du Christ*, en Ch. Malamond-J. P. Vernant, *Corps des dieux*, Paris 1986, 47-62 (48). Cf. también: François-Bernard Michel, *La Chair de Dieu*, Paris 1990; David Le Breton, *Anthropologie du corps modern*, Paris 1990; P. Ide, *Le Corps à coeur. Essai sur le corps humain*, Paris 1996.

21. L. Ferry (*L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris 1996) da la vuelta en cierto sentido a la proposición cristiana de Dios hecho hombre a esta otra del hombre hecho Dios. Esta inversión humanista no se debe menos a la invención cristiana de poder expresarse en su contrario.

Tampoco se ha dicho que el hombre deba intentar una relación de fusión con lo divino, de tipo sagrado o místico. Porque la tradición cristológica (contra el monofisismo) insiste en afirmar que, incluso en el caso de Cristo, no se trata de una relación de ese tipo, en la que Dios y el hombre quedarán «mezclados», sino de una relación personal en la que divinidad y humanidad permanecieran siendo lo que son. No existe, pues, ningún riesgo de que el hombre tenga que ser absorbido por lo divino para agradar a su Dios. Y si se ha afirmado que Cristo, verdadero Dios, es también verdadero hombre, también se ha dicho que el hombre puede llegar a desarrollar plenamente su condición de hombre, sin que la presencia o incluso la cercanía de Dios pueda hacerle sombra.

Dentro de este contexto —y lo que se dijo entonces representa el origen de una idea extraordinaria, si se tiene en cuenta cómo se entendía la distancia entre el hombre y Dios— se ha dicho que Dios y el hombre han sido hechos el uno para el otro. Que ese encuentro suyo no les ha desgarrado. Incluso que esa relación suya les ha enriquecido mutuamente: la tradición, en efecto, habla de un «maravilloso intercambio». A ese viejo y eterno problema de la relación entre los dioses y los hombres se ha contestado que ese encuentro ha resultado posible y beneficioso. A la cuestión de si es posible que exista un vínculo y un espacio entre Dios y el hombre, entre el cielo y la tierra, se ha respondido que sí; y que esa relación, que no es ya la del temor y del miedo (*timor fecit deos*), es aquella en la que el hombre encuentra su grandeza con Dios (Pascal), y Dios su morada junto a los hombres, «entre los suyos» (san Juan). Dios y el hombre se convierten en metáfora el uno del otro.

Porque debemos repetir, una vez más, que esta forma de entender la relación entre Dios y el hombre, y todo lo que ella implica para la comprensión del hombre, ha sido posible gracias a lo que la fe ha creído descubrir en Jesús como Cristo. Porque lo más importante, en cierto sentido, no consistió en que él fuera Dios, o en que él fuera hombre, sino en que él fuera Dios y hombre. Ha sido este hallazgo, este descubrimiento, lo que ha provocado desde un principio, por supuesto en la línea del Antiguo Testamento, aunque impulsado hasta el final y ya sin ninguna reticencia, esta concepción inaudita de una relación razonable y

feliz, posible y beneficiosa entre el hombre y Dios. Es la idea de que uno se siente tanto mejor comprendido y respetado en la medida en que se siente interpretado en el misterio del otro. Toda una parte del secreto de la identidad dogmática de Jesús se encuentra ahí. La dogmática cristiana no se ocupa sólo de reflexionar sobre Jesús, sino que reflexiona también sobre el hombre. Occidente aparece así, lo quiera o no, uncido al dogma de la encarnación. La historia, decía Hegel, parece girar en torno al quicio de la aparición de Cristo.

Cristo se ha convertido así en el espejo esencial y principal, el *speculum* del que habla toda la Edad Media, en el que el hombre ha intentado comprenderse. Éste, para intentar comprenderse, ya no se ha dirigido solamente ante los dioses (Delfos) o ante Dios (Sinaí); ni sólo ante sí mismo (Sócrates) o ante los otros (Aristóteles); sino ante Cristo, convertido en Dios y hombre. En la lógica del prólogo de san Juan, unida a la del prólogo del Génesis, el hombre ha sido llamado a comprenderse como la imagen de aquel que es la imagen de Dios por excelencia. Se puede decir que la cristología ha introducido lo teológico en el texto filosófico del hombre que inauguraron Sócrates y Platón. Y esto, sin que la grandeza del hombre propugnada por esta filosofía haya quedado vulnerada. Más bien se ha visto ampliamente desarrollada.

Porque la cristología no ha afirmado únicamente la grandeza del hombre individual. Ha introducido en occidente una connivencia con la multitud de existencias amenazadas. Cuando llegó a creerse incluso que un Dios había muerto en la cruz, como un esclavo, ¿no se convirtió de súbito en una evidencia el descubrimiento del hombre en todo hombre? Si Dios es un para-nosotros (*pro-nobis*) —y en esto toda la teología depende de la cristología—, también el hombre es, en correspondencia, un para-el-otro; y en esto toda la antropología depende de la cristología²². Ciertamen-

22. Lo que Cristo ha traído aquí a los hombres es la imagen de un Dios de kénosis, de un Dios que abandona su rostro de poder, de donde se deriva su proximidad con el hombre amenazado. G. Vattimo (*Espérer croire*, Paris 1988) confiere toda una dimensión filosófica a este tema teológico de la kénosis, mostrando que el cristianismo ha deslizado en occidente junto a una ontología fuerte, que puede llegar a ser violenta, una «ontología débil», que expresa me-

te, resulta de capital importancia tener presente que el Jesús que recorrió la Judea y la Galilea habló maravillosamente del hombre, de Dios y de la relación entre el hombre y Dios; y actuó en consecuencia. Pero ¿habría marcado la conciencia de los hombres y se habría grabado en la historia, si lo que aquí llamamos la identidad dogmática de Jesús no hubiera aportado todo su peso a esas palabras y a esa acción? Lo de que «todo lo que hicieris a los otros es a mí a quien lo hacéis» ¿hubiera podido alguna vez ser tenido en cuenta y tomado a la letra si sólo hubiera sido la palabra de un hombre, aunque se tratara de un hombre extraordinario? En todo caso vale la pena plantearse la cuestión.

¿No es legítimo, entonces, inscribir en la historia esta identidad dogmática? Le Goff, queriendo superar el marco de la historia, tomada en el sentido demasiado reducido que tenía incluso en la escuela de los Anales, propone convertir en historia la noción de «biografía total», refiriéndose a la que engloba el destino de un hombre. ¿No será posible inspirarse en esta idea para decir que una «biografía total» de Jesús incluye la lectura teológica que se debe hacer? La del hombre-Dios, en la que debería decirse que toda la revelación de lo que Dios es, que hemos heredado del Antiguo Testamento, y todo el descubrimiento de lo que es el hombre, que debemos a Grecia, se encuentra reunido en una sola idea, loca y apasionante.

Pero, ¿por qué camino hemos llegado hasta aquí?

3. La identidad narrativa de Jesús

Como hemos dicho al comenzar este capítulo, existe interés y quizás hasta urgencia por ir más allá de la simple yuxtaposición de la identidad histórica y de la identidad dogmática de Jesús. De

por la fragilidad de lo real (cf. especialmente pp. 25 y 34-38). Cf. también R. Debray, *Croire, voir, faire*, Paris 1999, 19. Respecto a la importancia simplemente cultural de un Dios en cruz, hay que leer a George Steiner: *Passions impunes*, Paris 1997, 43, 62, 66, 76-77, 99, 107; *La Culture contre l'homme*, Paris 1973, 100, 105; *Réelles présences*, Paris 1989, 265 (versión cast.: *Presencias reales*, Madrid 2001). Steiner establece aquí un interesante acercamiento entre las dos muertes que han marcado a occidente, la de Sócrates y la de Jesús.

manera general ya se puede, e incluso se debe, sospechar de cualquier forma de binomio: su limitación consiste en encerrar siempre dentro de una alternativa excesivamente brusca, exclusiva y al fin poco fecunda, es decir destructiva. ¿No ocurre concretamente aquí, al ser sin duda la realidad (la realidad cristológica) más compleja que cualquier otra?²³

Efectivamente, esta distinción, como tal, *expresa* bien la separación entre lo que hemos llamado la «identidad histórica» de Jesús y lo que hemos llamado su «identidad dogmática», su identidad confesada. Sin embargo —y esto es lo principal—, esta distinción *no refleja* en la actualidad *de modo adecuado* toda la realidad a la que nos estamos refiriendo. No habiendo sido renovada con los avances de la exégesis de estos últimos años, particularmente en el campo de la exégesis literaria, se correría el riesgo de no tomar en consideración algo que está marcando de forma determinante la exégesis actual, es decir la dimensión narrativa de los relatos evangélicos²⁴. Ya no es posible abordar la cuestión cristológica, sea como historiador sea como creyente, dejando aparte esta cuestión del lenguaje que constituye algo así como la cuna y la puerta de entrada. A Jesús se le ha narrado²⁵.

23. Se percibe ya la dificultad en el simple hecho de que se intente incesantemente matizar los términos del binomio, aunque sin llegar a otra cosa que a mejoras de detalle, sin renovar en absoluto al sujeto. Éste es el motivo por el que muchos prefieren hablar del Jesús judío y del Jesús cristiano (J. Moltmann); del Jesús de la historia y del Cristo bíblico (G. Bornkamm, H. Zahrnt); del Jesús prepascual y del Cristo postpascual (X. Léon-Dufour); del Jesús predicador y del Jesús predicado (R. Bultmann); del Jesús terrestre y del Cristo resucitado (L. Cerfaux); del Cristo real y del Cristo del dogma (H. Küng); del Jesús de la historia y del Cristo de la *Geschichte* (E. Drewermann). La problemática y sus trampas apenas si se han modificado. ¿Se podría quizás hablar más a propósito del Jesús de la historia y del Jesús del evangelio? Pero uno queda siempre apriionado entre los dos barrotes de un binomio no dialéctico.

24. Cf. la nota final de este capítulo si se desea saber en qué consiste este nuevo acercamiento exegético.

25. Efectivamente, respecto a la fase de redacción, a la que ha precedido una tradición oral, los principales textos narrativos del Nuevo Testamento (los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles) han sido escritos después de las cartas de san Pablo, cuyas comunidades vivieron, por tanto, sin los evangelios que nosotros conocemos. Ellos conocían, sin embargo, determinadas tradiciones orales, escritas seguramente en parte para dar facilidad a la memoria mi-

Además, esta distinción no permite *pensar* la realidad en cuestión y el problema que la ha suscitado o que ella provoca, el de la relación (o la no-relación), el del vínculo entre estas dos identidades, la histórica y la dogmática. Esto se aprecia bien en el hecho de que, para ello, no se puede encontrar solución si no es mediante una decisión que, a la postre, es *exterior*; la que nos hace decir que la fe cristiana consiste precisamente en mantener juntas las dos afirmaciones en la unidad de la encarnación. Pero esta respuesta, perfectamente correcta en sí misma, adolece precisamente de ser externa. ¿No sería necesaria y, mejor aún, no existe ya una mediación *interna*, situada en el corazón mismo de los hechos? ¿Una mediación en la que se escondería, como se esconde un motivo en una alfombra, una identidad (o identificación) de Jesús, que ofrecería una perspectiva más adecuada de la cristología? Esta vez no hace falta interrogar sólo a la nueva exégesis; hay que servirse de los medios que ofrece la nueva hermenéutica, incluyendo los aspectos que dependen incluso de la filosofía y de la fenomenología.

Estas son las razones por las que querría introducir en el debate una clave nueva; precisamente esa que podría condensar la noción de «identidad narrativa», tal como se la puede definir a partir de la investigación actual. Esta noción que, en cierto sentido, se remonta a Hannah Arendt²⁶, yo la voy a tomar de Paul Ricoeur. Él

sionera. Está claro, por otra parte, que el recurso «tardío» al género narrativo responde no sólo a una necesidad de memoria, sino a un género que atraviesa toda la Escritura y la antigua y la nueva, desde sus inicios. Fue, sin duda, el contexto turbulento de los años 66 y 73, con la sublevación de los judíos y la destrucción del templo, lo que puso «directamente en peligro la memoria de los hechos y de los gestos de Jesús» y lo que provocó la escritura, mediante una composición narrativa de conjunto, de nuestros cuatro evangelios (Ch. Perrot, *Evangelios*. Cf. también C. Focant y otros, *Le Jésus de l'histoire*. Sobre esos mismos datos, se ofrecen otras referencias a lo largo de las notas y en el anexo al final del artículo, p. 126-128).

26. H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris 1988, 231-273. Como ella dice, responder a la pregunta «¿Quién?» es *relatar* la historia de una vida. «No son precisamente los archivos de los acontecimientos pasados los que aportan un sentido, sino solamente el relato» (H. Arendt, *La Vie de l'esprit* II, *Le Vouloir*, Paris 1983, 180; versión cast.: *La Vida del Espíritu*, Madrid 1984). Cf. también M. Heidegger, *L'Être et le Temps*, Paris 1964, 23 y 74 (*El ser y el tiempo*, Madrid 2000).

la ha desarrollado, ciertamente, fuera del campo de la cristología, en el ámbito de una hermenéutica de la identidad personal (fundamentalmente en *Sí mismo como otro*), pero cuyo interés para nuestro tema me parece interesante, si no evidente. Habría que pensar de qué modo, en sentido inverso al de un binomio abandonado a sí mismo, obtendríamos nosotros la mediación que precisamos, la del «ternario narrativo»²⁷, la del «intervalo crítico entre dos realidades inmediatas»²⁸, una especie de *inter medias res*, «en el centro del tema»²⁹, o mejor aún el *tertium comparationis* de Kurt Riezler³⁰. En suma, entre un *Sitz im Leben* (el Jesús de la historia) y un *Sitz im Glauben* (el Cristo de la fe), un *Sitz im Schrift* (el Jesús del relato)³¹. Relación estrecha entre narración e identidad, entre ser y palabra, que permite soñar en el maravilloso tema de la «narración en el ser» de Nicolás de Cusa³².

a) *Noción de identidad narrativa*

Fuera de una pura formulación cosmológica, el tiempo sólo existe cuando es narrado. «No hay acontecimiento, escribe Paul Ricoeur, más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato»³³. ¿No se podría decir lo mismo con re-

27. P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 81.

28. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 261. Hablaré más adelante de la inmediatez (o del riesgo de la inmediatez) de la identidad histórica y de la identidad dogmática, las cuales se sitúan a la inversa de la no-inmediatez de la identidad narrativa.

29. J. B. Huet, *Traité de l'origine des romains*, 1970, 157.

30. K. Riezler, *Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie: Die Antike* 12 (1936) (citado por H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, *La Pensée*, Paris 1981, 127).

31. Mejor: de la *Erzählung* (relato, narración). Cf. también P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 75. Günther Müller (*Morphologische Poetik*, Tübingen 1968) opone *historische Zeit* (tiempo de la historia) y *erzählte Zeit* (tiempo del relato). Es este último el que nos interesa aquí.

32. Tal como es reproducido por Pascal Quignard, *La Rhétorique spéculative*, Paris 1997, 112.

33. P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols., Paris 1983, 1984, 1985 (versión cast.: *Tiempo y narración*, Madrid 1987). La cita se encuentra en el vol. 3 (p. 353). Aristóteles también había insistido sobre esta parte determinante del hombre en la consistencia del tiempo: «Aristóteles sabe bien que el tiempo no es el movimiento y requiere un alma para distinguir los instantes y contar los intervalos» (*ibid.*).

ferencia al hombre? Fuera de una pura formalización metafísica, sólo existiría en relato. «¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?»³⁴. El yo cartesiano, explica Ricoeur, es un «yo» afirmado por sí mismo y a partir de sí mismo, en el marco del dominio de su *Cogito* que es suficiente para fundamentar y para asegurar, él sólo, su identidad (*sum*). El sujeto accede inmediatamente a sí mismo, sin ninguna mediación, por su propio anuncio. ¿Pero es esto correcto? Antes de poder decir «yo existo» o «yo pienso», ¿no se da previamente nuestra identidad en situación de lenguaje y de alteridad, cuando nosotros no estamos solos para decirnos e identificarnos? «El elemento definidor de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro»³⁵. ¿No se atestigua la identidad y no toma conciencia de sí misma en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante?³⁶ ¿Es el «yo» verdaderamente esta mónada «sin puerta ni ventanas» de Leibniz? «Para no caer en contradicción consigo misma, como ya decía Kant, la conciencia (*Gewissen*) humana en todos sus deberes tiene que reconocer a alguien distinto de ella misma como juez de sus acciones»³⁷. Ya sabemos que, para Husserl, la conciencia no está vuelta hacia sí misma, es intencional por esencia, «conciencia de-», conciencia de alguna cosa.

En su obra *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur quiso romper, aunque sin la brusquedad de Nietzsche («la subjetividad humillada»), con la identidad tomada a partir del *Cogito* («la subjetividad exaltada»). Para ello tomó la decisión de poner en marcha la teoría narrativa que él mismo había construido anteriormente pa-

34. Id., *L'identité narrative*: Esprit 7-8 (julio 1958) 295-314 (aquí, 295).

35. Jean-Louis Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, Paris 1992, 71 (versión cast.: *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997), al comentar una expresión de Plutarco. Respecto a la historia de la emergencia del Yo moderno, cf. también: Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Paris 1998.

36. H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 59: «El yo pensante no es el yo». Me refiero a eso que G. Deleuze demuestra a lo largo de *Pourparlers*, en el que él interpreta «la muerte del sujeto» de Foucault como el rechazo de un Yo metafísico completamente dado y completamente hecho, pero no como la muerte de un sujeto que se hace y se construye. En otras palabras, la muerte del sujeto cartesiano no es la muerte del sujeto.

37. Citado por J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, 92.

ra comprender las relaciones del relato con la constitución del tiempo humano (*Tiempo y narración*), con el fin de experimentar esta teoría en este nuevo campo, el de la constitución del sí-mismo humano. Por lo demás, desde *Tiempo y narración* Ricoeur había entrevistado ya y formulado la hipótesis según la cual «la identidad narrativa, tanto de una persona como de una comunidad, constituiría el lugar buscado [del] cruce entre historia y ficción» (siempre la insistencia en lo ternario)³⁸. El hombre sólo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado³⁹. Un ser «examinado», según la palabra de Sócrates en la *Apología*. El hombre que no ha sido objeto de un relato es un hombre sin identidad: pienso ahora en Robert Musil en *El Hombre sin atributos*, más exactamente el hombre sin identidad, el cual sufre precisamente, según la misma palabra de Musil, de *Ichlösigkeit*. Aquí nos encontramos con el planteamiento inverso y habría que hablar, más bien, de acuerdo con la fórmula de Leo Spitzer, del *erzähltes Ich*, del «yo narrado», no precisamente perdido, ni disuelto, sin identidad, sino por el contrario anunciado, relatado, *identificado*⁴⁰. La narración «construye el carácter duradero» de cada uno⁴¹.

Es precisamente esta hipótesis de la narración como espacio en el que emerge la identidad del tiempo y, junto con ella, la del hombre, apuntada y percibida en *Tiempo y narración*, la que apa-

38. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 138, nota 1 (versión cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid 1996). Más aún: «El frágil retoño nacido de la unión de la historia y de la ficción es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica, que se puede denominar su identidad narrativa» (*Temps et récit* III, 355 [versión cast.: *Tiempo y narración*, Madrid 1987]). Me refiero más adelante al sentido puramente funcional y no peyorativo del acercamiento que yo establezco aquí entre fe y ficción.

39. Me gustaría hacer aquí una referencia al psicoanálisis. La relación entre el analizador y el analista ¿no intenta producir una identidad narrativa, puesto que lo que busca es descubrir su yo contándose? Sabemos que hay exegetas, como André Wénin, que no dudan en recurrir a las fuentes de la teoría freudiana para descubrir el significado de ciertos textos bíblicos. Más adelante volveré a hablar del psicoanálisis.

40. Leo Spitzer, *Études de style*, Paris 1970 (citado por G. Genette, *Figures III*, Paris 1972, 259).

41. P. Ricoeur, *L'identité narrative*, 301.

rece recogida en estas nuevas páginas, en las de *Sí mismo como otro*, esta vez para elaborar una profundización ulterior de la «identidad narrativa» del sujeto humano. Una identidad que ya no descubre al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad (Descartes), ni más ampliamente reducido (en el sentido de una reducción) en la sola objetividad, la de la representación exterior (la de la historia, por ejemplo)⁴². En adelante debemos aceptar una «doble renuncia: al 'objeto' absoluto y al 'sujeto' absoluto; [éste es] el precio que hay que pagar»⁴³.

El sujeto no es ni un «yo» que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un «él» que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un «sí-mismo», es decir, un *sujeto-afirmado*, un sujeto narrado, re-flexionado. «El pensamiento no se concibe fuera del lenguaje; 'pensamiento y palabra, dos conceptos que se apoyan el uno en el otro. Ambos se sustituyen continuamente el uno por el otro'. Cada uno cuenta con la existencia del otro»⁴⁴. Hay siempre y de improviso una situación «reflexiva» (un «se», pronombre reflexivo, y no un «yo», pronombre personal), nunca una inmediatez consigo mismo, tal como defendían por las antiguas filosofías del «yo»⁴⁵. Ni una inmediatez histórica, añadiría yo, tal como la soñaba Dilthey, ni una inmediatez de la fe, tal como ha sido desarrollada por Kierkegaard. Deberíamos poder hablar aquí de identidad «transitiva», la que *pasa por* el prójimo, a diferencia de una identidad intransitiva, la que uno se da a sí mismo.

Es como si fuera siempre necesario un *tercero* para poder identificar. En este caso, más exactamente, haría falta un *tercero* como narrador. Por tanto, aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizás, aún mejor, en la apertura hacia las otras dos⁴⁶. ¿No vislumbró esto san Agustín cuando hablaba de la *vox narrativa*, refiriéndose a la elocuencia

42. El binomio nos deja prisioneros entre historicismo y fideísmo.

43. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 290.

44. H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 47. La frase citada es de Merleau-Ponty (*Signes*, Paris 1960, 25).

45. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 94.

46. Sin utilizar el mismo concepto, Elmar Holenstein (*Autocompréhension humaine*, Paris 1998) llega a las mismas consideraciones. Según él, en la filo-

de la narración? Del mismo modo, habría que referirse a Marcel Muller, hablando de las «voces narrativas»⁴⁷, o también a la *phone semantike*, la «voz significante» de Aristóteles, o a la «voz tutelar» de George Steiner⁴⁸. ¿Esta voz no sería quizás, al mismo tiempo, una vía? Si « las soluciones que se han aportado al problema de la identidad personal y que ignoran la dimensión narrativa fracasan »⁴⁹, está claro que habrá que implicarse en una vía nueva de identificación.

Por eso Ricoeur invita a no oponer de forma excesivamente radical, como si se tratara de dos géneros heterogéneos⁵⁰, relato histórico y relato de ficción. El uno y el otro, tanto el que hace referencia a lo «real» como el que se proyecta en lo «irreal», son siempre, uno y otro, una *refiguración* de la experiencia cotidiana del tiempo⁵¹. En todas partes, desde que hay aprehensión por parte del hombre, hay construcción, configuración. Hay que reducir, por tanto, el distanciamiento entre historia y ficción, y dar cabida a «la referencia cruzada» que las vincula⁵². Por referencia cruzada se

sofia europea moderna y hasta la fenomenología de Husserl, la conciencia de sí mismo está dominada por el ego y la razón. Él intenta «descentrar» esta conciencia autosuficiente de sí mismo. El «yo» no se puede considerar como el «punto cero de la orientación». La gramática específica de la palabra «yo» no justifica la representación que vería en la conciencia del yo el punto de partida del conocimiento. Al emplear la palabra «yo», la conciencia da fe de su propia «relatividad», colocándose en un complejo juego de roles «entre sujeto del acto de la palabra» (en la que se le narra) y «sujeto de la evocación» (él se narra a sí mismo). Cf. también Ph. Lejeune, *Les Brouillons de soi*, Paris 1998, 15, donde habla de uno de los aprendizajes esenciales de la primera infancia, el de «la identidad narrativa, saber decir yo, construirse una historia».

47. M. Muller, *Les voix narratives*, en *À la recherche du temps perdu*, Genève 1965 (citado por G. Genette, *Figures III*, 76, nota 3).

48. G. Steiner, *Errata. Récit d'une pensée*, Paris 1998, 15 (atención a la palabra «récit» [relato] del subtítulo).

49. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 140.

50. Cf., aunque en otro contexto, J. Ardoino-A. Peretti, *Penser l'hétérogène*, Paris 1998.

51. Nos referimos aquí a Husserl, «Las formas de presencialización imaginarias de las percepciones nos reportan los mismos servicios» que las percepciones reales (*Chose et espace* 3, Paris 1989, 34; J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, 147, nota 147 y: «Lo artificial sirve para pensar lo natural», p. 148).

52. P. Ricoeur, *Temps et récit III*, 13. Cf. también M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris 1969.

intenta expresar, de una parte, que el relato histórico no es, sin más, una pura representación del pasado, pues siempre se acepta una parte de reconstrucción; de otra parte, que el relato de ficción no es nunca una pura y simple imaginación, pues siempre se incorporan elementos de revelación y de puesta al día de aspectos completamente reales de la experiencia humana. La ficción, como por otra parte lo imaginario y lo onírico, se desenvuelve y actúa en la realidad; si no, ¿qué sería de ella? Historia y ficción son dos aspectos de un mismo proceso, de un mismo proceso de identificación⁵³. Se puede pues entender la identidad narrativa como «el producto de la convergencia de la historia y de la ficción»⁵⁴.

Más aún, cada una de esas dos formas de relato necesita de los recursos de la otra. «La historia se sirve, en cierto modo, de la ficción para configurar el tiempo, y la ficción se sirve de la historia con el mismo propósito»⁵⁵. Finalmente, de este mutuo intercambio nace el tiempo humano, «que no es otra cosa que el tiempo narrado». O, mejor todavía, «la historia y la ficción no concretan su intencionalidad respectiva si no es tomándola prestada del otro» (*ibid.*). Dicho de otro modo, «percibimos aquí nosotros el punto en el que descubrir e inventar resultan indiscernibles» (p. 229) y, añadiríamos nosotros, inherentes el uno al otro⁵⁶. La ficción es un «laboratorio extraordinario» para comprender y descubrir lo real, lo mismo que la historia garantiza el lugar real (histórico) en el que se da toda la experiencia humana⁵⁷.

53. Cf. G. Steiner, *Passions impunies*, 81-83 (a propósito de la figura de Sócrates).

54. P. Ricoeur, *Réflexion faite*, 75.

55. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 265. «La intencionalidad histórica sólo se realiza incorporando a su planteamiento los recursos de ficcionalización derivados de la imaginación narrativa»; o esto otro: «La intencionalidad del relato de ficción sólo produce sus efectos de detección y de transformación al asumir simétricamente los recursos de historicización que le ofrecen los intentos de reconstrucción del pasado efectivo» (p. 150).

56. Cf. P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible*, Paris 1998, 174 (versión cast.: *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*, Barcelona 2001).

57. ¿No se podría jugar aquí con las dos expresiones que conoce la lengua inglesa: *history* y *story*? Cf.: D. Marguerat, *Le Dieu de premiers chrétiens*, 155; D. Ritschl-H. O. Jones, «*Story*» als Rohmaterial der Theologie, München 1976; S. Simon, *Story and Faith in the Biblical Narrative*, London 1975.

Entra ahora en juego lo que, con Ricoeur, llamaremos la *intriga*⁵⁸. Todo texto —y es ahí precisamente donde se encuentra el procedimiento narrativo— supone una puesta en escena, una construcción, una ejecución, una «disposición de los hechos» (Aristóteles), un «contrato» con el lector (Delorme), en el que el autor está como «en una emboscada» (Steiner). Como indicaba en *La metáfora viva*, es la construcción de una intriga lo que da su sentido y su hilo de Ariadna a una narración, tanto si es histórica o de ficción⁵⁹. La idea es aristotélica y se la encuentra en la *Poética*, a propósito de la relación entre mito e historia, donde el primero prevalece casi sobre la segunda⁶⁰. La encontramos hoy en un historiador, Paul Veyne, en un estudio titulado precisamente (y no sin malicia): *Comment on écrit l'histoire*⁶¹. Escribir la historia, según él, no depende solamente de una pretensión explicativa, sino más aún de una capacidad narrativa, de suerte que es precisamente el uso de la intriga lo que da a un acontecimiento carácter histórico, lejos de la ingenuidad de una presencia casi inmediata del evento: «los hechos sólo existen en y por las intrigas, por las que éstos asumen la importancia relativa que les impone la lógica humana del drama»⁶². No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un «drama», que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger todo lo

58. Se encuentra también esta acepción en Levinas, incluso hasta en el título de una obra, lo cual demuestra su interés conceptual: *L'Intrigue de l'infini*, Paris 1994.

59. Que la historia y la ficción derivan de un mismo tipo de cuestión aparece ilustrado en una obra colectiva: A. de Baecque-Ch. Delage (dir.), *De l'histoire au cinéma*, Paris 1998. Inspirándose precisamente en trabajos de Ricoeur, esta obra muestra, entre otras cosas que, al derivar el discurso histórico de la categoría del relato, su «modalidad de verdad» está legitimada para ser cuestionada igual que la de la ficción.

60. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit* I, 55-84. «La famosa preferencia de Aristóteles respecto a la universalidad concreta de la ficción, más que respecto a la singularidad delatadora del hecho histórico» (G. Steiner, *Passions impunies*, 208).

61. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris 1971.

62. *Ibid.*, 70. «Los historiadores de otros tiempos nos han proporcionado deliciosas ficciones como si fueran hechos; la novela moderna nos presenta hechos fastidiosos como si fueran ficción» (O. Wilde, *Aphorismes*, 71).

que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles⁶³. Todo esto se encuentra hoy día hasta en las ciencias⁶⁴.

De este modo, todo texto aparece motivado por una intriga encargada de conducir la lectura y de articular el sentido. La habilidad del escritor consiste en suscitar una problemática; y es entonces únicamente cuando el texto será leído. Escribir un texto literario es un arte. No es sólo la idea lo que constituye la obra, sino el tratamiento de la misma. Por eso el narrador va a *marcar* su texto y lo va a salpicar de indicaciones para la lectura, de «señales» (Saussure), encargadas de mantener la atención en un determinado sentido. Este trabajo sobre el texto es el del «organizador del discurso», según la feliz expresión de Roland Barthes al hablar del autor⁶⁵, o el resultado de «indicaciones de dirección [Regiebemerkungen]», como afirma Georges Blin⁶⁶. La intriga, con sus marcas y señales, junto con sus *dramatis personae*, confecciona verdaderamente el texto y guía al lector en la apropiación del mismo de acuerdo con la inquietud que el autor ha querido imprimir. En ese sentido Todorov hablará de «intriga de predestinación», fórmula feliz para decir que un texto narrativo puede hacer perfectamente una anticipación de los hechos, tal como éstos deberán manifestarse más tarde, si se quiere seguir un orden cronológico e histórico⁶⁷. Se percibe aquí el interés de esta observación para comprender la naturaleza del texto evangélico, del que se sabe que, habiendo sido escrito a la luz de «pascua-pentecostés», anticipa desde el principio todo lo que ha-

63. Eso es seguramente lo que el novelista Joseph Conrad (*Des souvenirs*) quería decir cuando hablaba de la necesidad de una leve puesta en escena para hacer reales las cosas.

64. Ocurre lo mismo en las ciencias duras, cf. I. Stengers, *Cosmopolitiques*: I. *La Guerre des sciences*; II. *L'Invention de la mécanique: Pouvoirs et raison*, Paris 1996. Ilya Prigogine habla de la ciencia no como de una cuestión determinista y atemporal, sino como de «una cosa narrativa» (*De l'être au devenir*, Liege 1998, 72).

65. R. Barthes, *Le discours de l'histoire*: Informations sur les sciences sociales, août 1967.

66. G. Blin, *Stendhal et les problèmes du roman*, Paris 1954.

67. Tz. Todorov, *Poétique de la prose*, Paris 1971, 72.

brá de acontecer más tarde a Jesús, con el fin de incluirlo dentro de la lectura de lo que ocurrió antes (los hechos, las palabras y los gestos de Jesús).

Gérard Genette habla, a este propósito, de un texto que, ya desde el principio, no se sitúa únicamente *in medias res* sino *in ultimas res*⁶⁸. La composición narrativa dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Lo que había descubierto Píndaro cuando, al hablar de los textos poéticos de Hesíodo y de Homero, comentaba que éstos no se habían contentado con aportar los hechos sino que los habían «rectificado» (*orthosias*) en función de su proyecto poético. Como asegura Hannah Arendt (que se sirve de esta observación de Píndaro), «solamente al relatar [su] historia es cuando [Ulises] llega a comprender de verdad su significado»⁶⁹. Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado —en el sentido más pleno de la palabra—, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado.

En el fondo, ¿no tendríamos que decir que toda obra humana es una poética, en el sentido más etimológico del término, una *poiesis*? El hombre es ciertamente un ser visitado, modelado por algo que le viene de fuera. Pero, al mismo tiempo, él modela y vi-

68. G. Genette, *Figures III*, 106.

69. H. Arendt, *La Vie de l'esprit I*, 153. Cf. también G. Steiner, *Errata*. En el libro VIII de la *Odisea*, «Demodocas canta en honor de los reunidos y del huésped desconocido las batallas de Troya y de Ulises. Al escucharse él mismo cantar, el viajero sucumbe a las lágrimas. No solamente, pienso yo, a causa del patetismo evidente del recuerdo. Sino que, de manera más desoladora, porque la recitación del aedo obliga a Ulises a afrontar la diseminación de su yo viviente. Ya ha pasado a la eternidad insustancial de la ficción. Ha sido vaciado para entrar en la leyenda» (p. 31). Si nosotros hablamos aquí de la fe y no de la ficción, cómo no pensar en Jesús convertido en Cristo a través del relato. Fijémonos: ¿Ha sido realmente una casualidad que Steiner hable de un Ulises *vaciado*, lo que hace pensar en la *kénosis*? Por otra parte, hay que resaltar además la alusión de Steiner a las lágrimas que hubo de contener ante sus estudiantes al evocar el relato de la pasión de Cristo: «Intentaba reprimir las absurdas lágrimas. Hasta que vislumbré alguna deslizándose por algunos rostros mal afeitados. Supe entonces que podía abrir mis sentimientos a los demás» (p. 71).

sita a todo lo que le llega⁷⁰. No hay realidad alguna que él no atravesase por su palabra y su acción; y tanto la palabra como la acción son poéticas, «poiéticas [*poiein*]», son un hacer, una creación. No en el sentido de que éstas produzcan *ex nihilo*, a partir de la nada (ni siquiera el artista actúa de este modo), sino en el sentido de que todo lo hacen presente en el mundo del hombre: «acto configurador que es la misma poiesis»⁷¹. A este propósito, Ricoeur cita con frecuencia la afirmación de Aristóteles según la cual «la poesía está más cerca de la esencia que la historia»⁷². Es lo que él mismo comenta con insistencia cuando asegura que, en Aristóteles, lo que percibe es el reconocimiento de «la verdad de lo imaginario, el poder de *detección ontológica* de la poesía», de suerte que aparece, especialmente en la metáfora, «esta dimensión de la realidad que no se da en la simple descripción de lo que ‘allí acontece’» (p. 61). En un sentido que interesa comprender adecuadamente, el texto poético (y esta palabra se refiere a cualquier forma de texto *literario*) no es un documento, sino un «monumento», como afirma Roland Barthes en la *Archéologie du savoir*, es decir, si yo lo entiendo bien, una memoria (*monumentum, mnemeion*), una señal para llamar la atención (*mone-re*), un trabajo de relectura y de recomposición del recuerdo, del *sous-venir* (hacer venir desde abajo del olvido, del vacío).

La obra literaria es, pues, una verdadera manifestación de la realidad y del pensamiento, no un simple adorno estético. Es una labor de pensamiento; en realidad, es pensamiento. Así lo expresa de forma magnífica Kandinsky a propósito de la pintura: «Es de esta manera como deben ser utilizados los colores, no porque existan o no en la naturaleza, sino porque ellos son o no necesarios en la imagen con esta resonancia. En una palabra, el artista no sólo tiene el derecho sino incluso el deber de manipular las formas en la

70. Pensemos en la etimología de la palabra «ficción»: del latín *figere* (*fictus*): moldear, dar forma (a la arcilla). Se trata también de un trabajo de refiguración, como en el caso de un relato. «Aunque disguste a Kiets, todas las remodelaciones del significado tienen ‘para nosotros un objetivo tangible’» (G. Steiner, *Errata*, 41).

71. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 169.

72. P. Ricoeur, *La Métaphore vive*, Paris 1975, 308 (versión cast.: *La metáfora viva*, Madrid 2001).

medida en que esto es necesario para sus objetivos»⁷³. Sin llegar hasta el extremo al que parece llegar Isaac de Stella (1110-1169): «*Vox vero verbi omnis eventus rei* [la palabra constituye el acontecer de todas las cosas]» (*Sermones*, 47, 13), llegando con Ricoeur a hablar de la «cosa del texto» o, más aún, de «un mundo del texto», tal como se habla llanamente del mundo. Mundo del texto que no excluye en absoluto la referencia al mundo sin adjetivos (por ejemplo el de la historia), pero que posee, no obstante, su propia consistencia. Precisamente la de constituir el lugar donde se capta, donde se toma, donde se espesa (como se dice en cocina) la identidad. En el fondo, la diferencia entre lo crudo y lo cocido, por hablar como lo hace Lévi-Strauss. Antes de que yo pudiera, como historiador, configurar la identidad histórica, hay que señalar la narración, la cual, auténtico lugar de origen, «delimita» la identidad en el tiempo, no en el tiempo en el que se encuentra (lo *crudo*), sino en el que se cuenta (lo *cocido*). La estructura narrativa no es pues una simple retórica, sino que está unida de forma indisoluble a la realidad en cuestión. ¿No ocurrirá otro tanto hablando de Jesús?

b) *La identidad narrativa de Jesús*

Este planteamiento no resulta insólito si tenemos presente que desde autores como Gerhard von Rad, Jean-Pierre Faye, Jean-Baptiste Metz, Edward Schillebeeckx, Paul Beauchamp⁷⁴ y aún otros⁷⁵, ha quedado demostrado que el relato constituye algo así

73. Vassili Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris 1996, 198-199.

74. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I-II*, Sígueme, Salamanca 82000; J. P. Faye, *Théorie du récit*, Paris 1972; J. B. Metz, *Kleine Apologie des Erzählens*: Concilium 9 (1973) 334-341; E. Schillebeeckx, *Jesús, la Historia de un Viviente*, Madrid 1983; P. Beauchamp, *Iniciación a la práctica de la teología I*, Madrid 1984, 189-237; Id., *Le Récit, la Lettre et le Corps*, Paris 1992. Cf. una bibliografía más amplia en J. Delorme, *Récit*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 280.

75. Así: A. LaCoque, *La conception hébraïque du temps*: Bulletin du centre protestant d'études 36 (1984) 47-58 (donde se habla de «la narratividad de Dios»); D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*; G. Genette, *Figures III*; P. Buhler-J. F. Habermacher (eds.), *La Narration*, Genève 1988; D. Tiffenau

como el estatuto, el régimen privilegiado de la Escritura⁷⁶. Yo diría que el relato es *la escritura de la Escritura*. Ricoeur, en este descubrimiento que ha hecho la exégesis reciente, aprecia una adquisición de capital importancia si se quiere pensar la Biblia⁷⁷: «Hemos llegado a prestar una atención especial, motivados por toda la exégesis contemporánea, al primado de la estructura *narrativa* en los escritos bíblicos. La nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa»⁷⁸. Dios es nominado de esta forma en la Biblia «de manera original» y, «desde entonces, nos privaríamos de lo que la fe bíblica posee de más específico si persistiéramos en mantener categorías tales como relato, oráculo, mandamiento, etc., como artificios retóricos ajenos al contenido transmitido: es precisamente en la ‘cosa’ narrada donde Dios queda nombrado»⁷⁹. Así es como se hablará habitualmente hoy de la «narratividad de Dios». Esta forma de hablar de Dios aparece como la forma original y originaria de la Biblia: «Narrar es la forma más elemental de la comunicación, en el sentido de que lo elemental es lo *originario* y lo fundamental»⁸⁰.

También los evangelios proceden de este modo. Nada hay tan importante, a este respecto, como el episodio emblemático de

(ed.), *La Narrativité*, Paris 1980; D. Marguerat-Y. Bourquin, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris 1997; D. Mieth, *Narrative (Théologie)*, en *Dictionnaire critique de théologie*, 783-784 (junto con toda su bibliografía); J. Delorme, *Récit*, en *ibid.*, 977-980 (junto con toda su bibliografía).

76. Ciertamente junto a la profecía, la oración, los escritos sapienciales, la legislación, la teología, etc. Pero esos mismos géneros literarios no son ajenos al relato. El relato atraviesa toda la Escritura. Sobre el puesto eminente del relato en el canon (toda la gran narración que va desde el Génesis hasta el segundo de los Reyes, más de una tercera parte de los *Escritos*, más de la mitad de los deuterocanónicos, *las dos terceras partes del Nuevo Testamento*), cf. J. Delorme, *Récit*, 978-979.

77. Cf. P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible* (subrayado por Ricoeur).

78. Si se exceptúan los escritos sapienciales, los de legislación y de oraciones, se puede afirmar que el Antiguo Testamento es un largo relato en el que se narran los hechos y los gestos de Dios. Casi se podría comenzar la Biblia con un: «Érase una vez Dios...», sin recurrir a un lenguaje especulativo, ni siquiera pre-filosófico. G. Manganelli (*Angoisses de style*) llega a percibir el funcionamiento narrativo incluso en el Apocalipsis.

79. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 291.

80. D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 147.

Cesarea en el que el evangelio presenta a Jesús pidiendo a la gente que se pronuncie sobre su propia identidad: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16, 15)⁸¹. Es sorprendente que en ninguna parte del evangelio se presente a Jesús proclamando él mismo su propia identidad. Según el Génesis, es al hombre a quien Dios ha encomendado la tarea de identificar a cada una de las cosas. Parafraseando a la manera de Ricoeur, nos permitiríamos afirmar que Jesús no se presenta como un «yo cartesiano», autoafirmándose a sí mismo. Jesús no es presentado como quien da testimonio sobre sí mismo o a partir de sí mismo, sino que rechaza esta posibilidad (cf. Jn 5, 31). «¿Quién decís vosotros que soy yo?»: se diría que Jesús pide que le cuenten, y que le cuenten a él mismo⁸². «Yo soy tu palabra, la que yo te hago: antes de hablar, yo ya había sido dicho»⁸³.

El asunto es aún más significativo si tenemos en cuenta que el Nuevo Testamento, junto con toda la tradición patrística, ha prestado una atención especial, relacionando a Jesús con la figura del Siervo doliente de Isaías, a un versículo de la Biblia griega y latina: «*Tèn genean autou tis diegesetai?*», «*Generationem eius quis enarrabit?*» (Is 53, 8 y Hch 8, 33), «¿Quién narrará su descendencia, su origen, quién es él?», «¿Quién lo contará?», como si toda la cuestión dependiera de eso. Casi tendríamos deseos de decir: «¿Quién hará la exégesis?». Vale la pena, por otra parte, prestar un poco de atención al verbo *diegeomai*, *diegeisthai*, que significa «exponer detalladamente, narrar, describir» (Bailly), «*to set out in detail, describe, narrate*» (Liddel y Scott). En *El Banquete*, desde el primer momento (172bc), Apolodoro es inte-

81. Efectivamente, la correcta identificación no está garantizada, uno se puede equivocar («unos dicen...; otros...»). Con todo, incluso en ese caso se trata de una solicitud de identidad por parte de Jesús.

82. No sería impropio señalar que encontramos algo de eso en los *Diálogos* donde Platón, en definitiva, deja la palabra a Sócrates (o Sócrates a Platón). Hablando del relato de la transfiguración, F. Martin (*Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris 1996, 154, nota 1) escribe: «En esta experiencia los apóstoles presentes se revelan a sí mismos como sujetos de enunciado».

83. Patrice de La Tour du Pin, *Une somme de poésie II, Le Jeu de l'homme devant les autres*, Paris 1982, 252.

rrogado por uno de sus familiares que busca «una información completa» a propósito de una reunión en la que se encontraba Sócrates y a la que asistía precisamente Apolodoro, «invitado de Sócrates en ese banquete». Apolodoro, en efecto, a causa de esta última razón y mejor que ningún otro «narrador» (*diegoumenos*), es reconocido en condiciones de «narrar de manera clara y segura» (*diegeisthai saphes*). Así pues, un diálogo de identificación comienza por una solicitud de relato (cf. también *Teeteto* 144c; y para la palabra *diagoge*, cf. *La séptima carta*, passim 342-343), por una solicitud de relato dirigida a alguien que ha visto⁸⁴. «Id y contad lo que habéis visto» (Mt 11, 4).

Igualmente, así como la identidad de Jesús tal como es narrada por quienes no lo frecuentaron (el «Quién dice la gente que soy yo» conduce a toda clase de desprecios) no hay por qué tenerla en cuenta, del mismo modo sólo la de los comensales de Jesús debe ser considerada verdadera (*saphes*): «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan» (Mt 16, 17 par.). Los apóstoles, en efecto, pueden narrar porque ellos «lo vieron y comieron con él», mientras que los demás, los «otros», se equivocan. El «quién decís vosotros que soy yo» es un verdadero «cuéntame». «La respuesta de los otros constituye el futuro de nuestra palabra»⁸⁵.

Es como si el evangelio ya hubiera comprendido lo que nosotros sabemos hoy por la fenomenología, es decir, que no existe conciencia que no pase siempre por una alteridad y un «reconocimiento»⁸⁶. Según Levinas, el prójimo en su rostro y en su lenguaje «me hace pasar del fenómeno al ser»⁸⁷. La apariencia, gracias al prójimo, se convierte en una «aparición», en una manifestación,

84. Apolodoro rechaza el relato hecho por un narrador que no estaba allí o no había comprendido nada. No podemos dejar de pensar en la misma «falsificación» del relato de aquellos que, al contrario de los apóstoles, no han compartido la comida con Jesús (el «quién dice la gente que yo soy» provoca el menosprecio respecto a la identidad de Jesús). Yo hablo de Apolodoro como de «alguien que ha visto». La relación se tiene que establecer con el evangelio de Juan, el cual habla con insistencia de que los apóstoles vieron.

85. J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, 57.

86. Cf. también H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 62-65.

87. E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997, 196.

en una epifanía. Es como si los evangelios supieran ya que «relatar», «hacer exégesis» fuera precisamente como poner en el camino (*hodos*) del conocimiento («y ellos contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino y cómo lo habían reconocido»: Lc 24, 35). Hay que tener en cuenta que «mostrar el camino» se dice *hegeomai*, *exegeomai*, donde nos encontramos con el *diegeomai* que hemos visto hace un momento. «¿Quién nos conducirá, quién nos contará su camino, *tis diegesetai*; *quis enarrabit?*»⁸⁸.

Si bien es cierto que Dios es inefable (indecible), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios. Así es como lo ha entendido la Escritura, para la cual Dios y el hombre aparecen íntimamente unidos como amigos (Ex 33, 11 y Lc 12, 4), como si los dos se relatasen el uno al otro caminando juntos a la búsqueda de lo que son. «Abrahán caminaba con ellos. El Señor se decía: ¿Cómo voy a ocultarle a Abrahán lo que pienso hacer?» (Gn 18, 17). «Abrahán replicó: Me he atrevido a hablar a mi Señor, yo que soy polvo y ceniza» (Gn 18, 27). *Admirabile commercium*, admirable intercambio! «La vida se identifica con el relato. Vivir es relatar; narrar es vivir» (Kenzaburo). Precisamente el evangelio en su integridad confía a la narración la identidad de Jesús⁸⁹. Como si de repente Jesús nos la confiara. Allí donde los hechos descarnados no enseñan nada (es el desconcierto y la tristeza de los discípulos de Emaús: «después de lo que ha ocurrido»: Lc 24, 18), es necesario que Jesús recurra a la Escritura, al relato, a la narración, para que ellos comprendan (Lc 24, 25-27) y para que su identidad se les haga patente. Pienso en Juan Nabert: «Se nos ha confiado la suerte de Dios». El evangelio confiere simple y llanamente a Jesús una identidad narrativa, la misma que nosotros le relatamos.

Ciertamente, nosotros sabemos, desde hace tiempo que el evangelio es una relectura de todo lo que Jesús ha dicho y hecho,

88. Interesa subrayar que, para Todorov, *diegesis* significa «relato puro» (*Les catégories du récit littéraire*: Communications 8).

89. Al referirse a la naturaleza misma del relato, P. Ricoeur (*L'identité narrative*, 301) escribe: «La cuestión de la identidad se plantea deliberadamente como apuesta misma del relato. Éste construye el carácter duradero de un personaje, lo cual puede denominarse su identidad narrativa».

de todo lo que él es, a partir de la «resurrección-pentecostés»⁹⁰. «Lo que estoy haciendo, tú no lo puedes comprender ahora —hace decir a Jesús el evangelio de Juan—; lo comprenderás después» (Jn 13, 7). Los evangelios no son unos libros de historia, aun cuando contengan, más incluso de las que se piensa, referencias históricas. Los evangelios han sido escritos, como dice Juan explícitamente, a fin de que sus lectores *crean* en Jesús como creyeron los mismos testigos, es decir, como ellos lo han comprendido y descifrado reconociéndole Señor y Mesías, reconociéndole Cristo (Jn 20, 31; cf. Jn 17, 20; «El Mesías es precisamente este Jesús que yo os anuncio»: Hch 17, 3). El talante es claro; no existe ningún fraude respecto a la naturaleza y al perfil de estos libros, que no pretenden facilitarnos un reportaje histórico sobre Jesús, aun cuando —lo repetimos una vez más— diferentes elementos históricos están presentes como telón de fondo. El evangelio nos presenta, si se puede decir, a un *Jesus creditus* más que a un *Jesus descriptus*. El itinerario es teológico, no anecdótico⁹¹. Así se expresa J. Zumstein con una observación sumamente esclarecedora para nosotros: «El cuarto evangelio se anuncia como un intento de subrayar la viabilidad de la fe en un contexto de crisis, de restaurar el creer de los creyentes formulando la *identidad decisiva* de Cristo»⁹². Podríamos decir que el evangelio es un icono teológico, una teología icónica de Jesús.

90. A Lucien Cerfaux le gustaba decir que «el cristianismo ha nacido dos veces»: con el Jesús terrestre y con el Cristo resucitado. Hay que estar atentos, sin embargo, al carácter de impresión que se mantiene con frecuencia al expresarse de este modo («a partir de la resurrección»). En la mayoría de los casos no se dice en qué consiste la resurrección, de modo que la fórmula queda poco inteligible. En P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible*, 240, Ricoeur sigue expresándose todavía de forma poco satisfactoria, puesto que no llega a precisar cómo comprende lo que él llama «evento» de resurrección: «Una interpretación innovadora nace casi siempre de la irrupción de un evento nuevo acontecido en el nivel de la creencia». Cf. también: J. Delorme, *Récit*, 979b: «La 'pascua' de Jesús es la fuente común de la predicación y de la narración evangélica (cf. Mt 26, 13), que constituyen el paso que abre, de una vez para siempre, un camino de vida para los creyentes».

91. D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 101 y 106.

92. J. Zumstein, *L'évangile johannique: une stratégie du croire: Recherches de science religieuse* 77 (1989) 223.

Incluso Lucas, considerado más «historiador» que los otros, tampoco escapa —en absoluto— a esa orientación de los evangelios. Cuando en su prólogo a Teófilo (Lc 1, 1-4) anuncia que, al igual que los otros, va a ofrecer «un relato (prestemos atención de paso a la palabra «relato», *diegesein, narrationem*) de los acontecimientos que se han cumplido entre nosotros» (*peri ton peplero-phorememon en hemin pragmaton*; fijémonos en el «entre nosotros», referido tanto a lo que ocurrió en tiempos de Jesús como a lo ocurrido entre los apóstoles después de pascua), Lucas precisa que su intención ha sido la de informar con exactitud respecto a lo acaecido «para que llegues a comprender la autenticidad de las enseñanzas que has recibido», lo cual excede claramente las exigencias de un proceso que sólo se preocuparía de verificar una vez más la historia de Jesús⁹³.

Es evidente que Jesús no iba acompañado de un equipo de notarios encargados de tomar nota de sus palabras y de sus gestos. Todo el evangelio pretende ser una respuesta teológica, aunque bien articulada sobre una base histórica, a la inquietante pregunta sobre el significado de «lo que sucedió con Jesús» y, de modo especial, con su muerte. Porque esa muerte ¿significa acaso que Jesús no es en absoluto el que anuncia el Reino —y, en ese caso, sus adversarios tendrían razón— o, por el contrario, significa que él es ciertamente aquél a quien Dios ha dado la razón y, por consiguiente, debe ser reconocido como el Cristo, el que ha venido para establecer el Reino de Dios? (cf. Mt 1, 13-14; Mc 1, 7-11; Lc 3, 15-18; Jn 1, 19-34). Escritos bastante tiempo después de la muerte de Jesús, los evangelios son narraciones no precisamente anacrónicas, aunque sí plagadas de anacronismos, si se tiene en cuenta que el tiempo del relato oscila y entremezcla la cronología «real» de los diferentes tiempos históricos. Existe una cronología de la fe, que no coincide con la de la historia («esto ha

93. Ocurre lo mismo en la composición de los Hechos de los Apóstoles. Lucas «no pretende escribir una crónica exhaustiva de los hechos y gestos de cada uno de los apóstoles, sino de aquellos por los que, según su juicio de historiador (y en eso se demuestra que es historiador), el cristianismo se abrió al mundo» (D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 176). Los relatos teológicos de la infancia constituyen otro testimonio de este modo de actuar.

sido escrito de tal manera que vosotros podáis hacer, por vuestra parte, el itinerario de la fe que nosotros hemos recorrido»⁹⁴). Todo esto aclara «uno de los aspectos constitutivos de la temporalidad narrativa» en búsqueda de identificación⁹⁵. La intriga evangélica nos quiere hacer *adivinar* que Jesús es el Cristo.

Es indudable que hoy convendría ser más incisivo todavía, precisamente porque estamos en condiciones de contemplar la *totalidad* del evangelio como una búsqueda de identidad. Esto nos lo ha demostrado el episodio de Cesarea; pero tengamos en cuenta, con todo, que el proceso de Jesús, de un extremo a otro, se presenta como una búsqueda de identidad, como si ahí se cifrara todo el fondo de la cuestión, como si no se tratara de ninguna otra cosa: «Dinos si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios», «¿Eres tú el rey de los judíos?», «¿De dónde eres tú?». Estas son las preguntas formuladas tanto en el tribunal de Caifás como en el de Herodes y Pilatos. Los evangelios concluyen el relato de la pasión con la identificación puesta en boca del centurión romano: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27, 54 par.). Incluso el desarrollo del ministerio de Jesús se presenta como enmarcado por estas cuestiones de identidad: «¿Eres tú el que tenía que venir?» (Mt 11, 3); «¿Este actúa así con el poder de Belcebú o con el poder de Dios?» (Mt 12, 22-30); «¿Qué clase de hombre

94. Tenemos el mismo caso en la construcción de un amplio número de novelas. Cf. este enfoque de Balzac en el prólogo a *Une fille d'Ève*: «Vosotros tendréis la mitad de una vida antes de su comienzo, el comienzo después de su final, la historia de su muerte antes de la de su nacimiento», todo produciendo «un gran embrollo [ésta es casi nuestra puesta en escena] semejante al que se anuda ante nuestros ojos». La anacronía funciona incluso a través de los siglos si, como lo dice con su estilo provocador J. L. Borges, la *Odisea* de Homero viene a nosotros ahora, querámoslo o no, después del *Ulises* de Joyce. Y esto: «El tiempo de la literatura es reversible» (G. Steiner, *Passions impunies*, 137).

95. G. Genette (*Figures III*, 121) habla de esas «trasgresiones del orden cronológico». De esta manera: «Por *prolepsis*, [entendemos] cualquier manobra narrativa consistente en relatar o evocar de antemano un acontecimiento ulterior desde el punto de vista histórico, y por *analepsis* cualquier evocación realizada con posterioridad a un acontecimiento anterior desde el punto de vista de la historia en la que uno se encuentra, reservando el término general de *anacronía* para designar todas las formas de discordancia entre los dos órdenes temporales» (p. 82; cf. también pp. 91, 101-102, 105-106, 118 [«anuncios retrospectivos» y «evocaciones anticipadas»]).

es éste, que hasta los vientos y el lago le obedecen?» (Mt 8, 27); «¿Has venido a destruirnos?» (Mc 1, 24), etc. A todas estas preguntas responde la confesión de los apóstoles: «Señor, ¿a quién iríamos? Tus palabras dan vida eterna. *Nosotros* creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 68-69).

La identidad de Jesús aparece sugerida por esta admiración, por esta actitud de asombro que Sócrates colocaba no sólo al comienzo (y por tanto con carácter provisional) del conocimiento (del mismo modo que lo hará también Aristóteles), sino en el principio (*arché*) de todo conocimiento, acompañando a éste de manera permanente⁹⁶: «La muchedumbre que lo escuchaba estaba admirada y decía: ¿De dónde le viene a éste todo esto?» (Mc 6, 2; *passim*). El oyente o el lector queda convertido, en el mejor sentido de la palabra, en un oyente o lector intrigado. El *thauma* provoca un *trauma*. «Dejarse expuesto a las heridas de lo posible» (Éluard). «Todo el mundo tiene una vida; pero eso no supone necesariamente la existencia de una biografía memorable. Llamamos 'genios' a quienes nos obligan a contarnos su historia»⁹⁷.

Al ofrecernos una lectura teológica y cristológica para que nosotros, por nuestra parte, creamos, los evangelistas nos brindan lo que podríamos llamar una *epifanía* de Jesús (en el mismo sentido que esta palabra tiene en los evangelios de la infancia): una manifestación, una revelación de lo que él es y representa a sus ojos, es decir, su condición de Salvador y Señor⁹⁸. Podríamos considerar a los evangelistas como a esos donantes de los trípticos de la Edad Media, los cuales nos presentan a aquel que constituye el objeto de su fe, nos ofrecen lo que ellos han visto (cf. 1 Jn 1, 1-3)⁹⁹. Nos atreveríamos a decir, subrayando apenas nuestra afirmación, que los narradores del evangelio, sin hacer de ello

96. Respecto a esta diferencia entre Sócrates-Platón y Aristóteles, cf. H. Arendt, *La Vie de l'esprit I*, 134-135.

97. J. Kristeva, *Le Genie féminin I*, 9 (cf. 76).

98. Recuérdese la lectura de Isaías en la sinagoga (Lc 4, 16. 30). Se trata de un relato en el que Jesús se manifiesta como quien cumple las profecías mesiánicas.

99. Este modo de ver las cosas permite comprender que ciertas palabras, consideradas por algunos como cargadas de «autosuficiencia», como suele decirse («Yo soy el camino, la verdad y la vida»; «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre», etc.), están coloreadas por la lectura de Jesús como Cristo.

ningún misterio, nos hablan menos de Jesús que de lo que ellos han comprendido acerca de él. Ellos brindan un testimonio de fe («nosotros que hemos creído»), testimonio que, según ellos mismos aseguran, Jesús les ha encargado explícitamente llevar a cabo (cf. Mt 10, 18 par.). «Nosotros hemos visto su *gloria*», dice el Prólogo, y es eso «únicamente», y no otra cosa, lo que los evangelistas pretenden comunicarnos. El evangelio es más la historia de Cristo que la de Jesús. Es en este contexto precisamente en el que los evangelistas pretenden ser considerados como verdaderos y fiables (cf. 3 Jn 12), «convertidos en servidores de la palabra» (Lc 1, 2) y no de una historia, aun cuando su palabra se apoye en la experiencia histórica que ellos tienen de Jesús.

Se podría decir de los evangelios no sólo que fueron escritos entre los años sesenta y cinco y los noventa, y no en los años treinta, sino que lo que ellos cuentan corresponde más, en cierto sentido, a lo que ocurrió en esos años «teológicos» entre los treinta y los sesenta que a lo acaecido «del año treinta al treinta y tres». En los evangelios se nos cuenta menos lo referente a esa aventura concreta que el descubrimiento que ésta ha provocado y suscitado en ellos. Más exactamente, ellos responden a la pregunta: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?», y nos refieren su respuesta por activa y por pasiva, confiándonos en definitiva todo lo que ellos piensan sobre Jesús. El evangelio es como el itinerario de un *a fide ad fide*, como la voluntad de una comunidad creyente de iniciar su andadura en la fe y de hacerla compartir. Es precisamente en este sentido, aun cuando no hable del autor o del narrador evangélico, en el que G. Genette se refiere a la «narradora» (presente en cierto sentido en el texto), del mismo modo que Greimas, siguiendo a Barthes, distinguía entre «destinatario» y «destinataria»¹⁰⁰.

Podríamos añadir incluso que los evangelios no nos transmiten el *bios*, sino la *zoe* de Jesús¹⁰¹. Como observa Ricoeur, un relato recoge el tiempo de la historia para incorporarlo al tiempo

100. G. Genette, *Figures III*, 227; cf. también 262 y lo que sigue: «Igual que el narrador, la narradora es uno de los elementos de la situación narrativa» (p. 265).

101. Para Juan la cosa es evidente. Ocurre también lo mismo, aunque de manera simplemente más discreta, en los sinópticos, aunque su estilo es o apa-

del lector. Haciendo uso de mi expresión, diría que en el evangelio Jesús entra en epifanía, del mismo modo en que Pascal dice de Jesús que «entra en agonía» hasta el final de los siglos.

Todo ello nos conduce a precisar aún mejor, y mediante un nuevo avance epistemológico, la verdadera naturaleza, o más bien el verdadero estatuto literario, y *por tanto teológico*, de los evangelios y de su modo de identificación de Jesús, para lo que el relato de Cesarea queda definitivamente como paradigma¹⁰².

c) *La intriga narrativa de la fe identificadora*

Hemos visto que Ricoeur, en su elaboración de la idea de identidad narrativa, recurría a las expresiones de refiguración, de intriga y de ficción con el fin de señalar cómo se realiza la tarea de narrar. Nunca existe un texto o una narración inocente. Para narrar, y por el mismo hecho de hacerlo, el hombre tiene necesidad de un filtro que le permita expresar la realidad de forma inteligible. De lo contrario, en presencia de los hechos descarnados «el espíritu no sería más que estupor y oscuridad»¹⁰³. Ante las cosas y ante los hombres la nuestra no es una mirada desnuda sino una mirada intrigada.

¿Es preciso, por tanto, para poder entenderse correctamente y ser capaces de comprender la escritura de la Escritura, tener

rece de talante más histórico. Marcos goza de una reputación especial al ser considerado como el más antiguo y el más auténtico; y su lectura, por lo demás, es fundamentalmente teológica, como la de Mateo. Lucas tiene una preocupación más histórica, aunque esto debe entenderse correctamente. Él pretende, más bien, establecer una cronología más coherente de los hechos y de las acciones, a partir de los cuales intenta mostrar también «todo lo que ocurrió con Jesús», es decir, por decirlo de una vez, cómo se apareció a quienes le comprendieron según los criterios de la fe.

102. Tomemos ahora en consideración los modos que Ricoeur ha considerado como constitutivos de la narración. O, como él ha escrito: «Al abrir los cauces de la *modalidad* de los discursos, he considerado como derivados del mismo género narrativo el relato del éxodo y el de la resurrección» (*Lecturas* 3, 298). La narración es identificadora y nosotros desearíamos incluso, a este propósito, invertir los términos de «identidad narrativa» y hablar, en cambio, de «narración identificadora».

103. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, Paris 1998, 7.

miedo a expresiones como la de poner en intriga, refiguración, incluso «ficción»? En el sentido que le confiere y la función que le atribuye, Ricoeur considera la ficción como *auxiliar* indispensable para poder comprender realmente el tiempo, al hombre y la historia. La ficción, si nos fijamos en su etimología, se refiere al acto de dar forma (*fingere*) y a la cosa formada, subrayando, por tanto, una manera de realizar aquello que se desea expresar, sin lo cual no sería posible expresar nada. «Todos los mensajes, todas las conformaciones de la significación, verbal, figurativa (en el sentido más amplio de la palabra) o musical, poseen para nosotros una intención tangible»¹⁰⁴. La ficción se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad, no con el fin de representarla (ilusión positivista) sino para presentarla, para dejarla ver (proceso fenomenológico). No es, en el procedimiento narrativo al menos, una mentira, producto de magia o imaginación. Relatar no es contar cuentos. La ficción articula la realidad al relatarla. «Relatar es discernir por el espíritu» (Ricoeur). Decimos discernir, pero a propósito de algo que existe perfectamente.

Así entendido el término «ficción», ¿queda tan lejos—desde el punto de vista funcional, se entiende— del modo narrativo de la fe? Lo que los evangelistas nos transmiten es una lectura elaborada. En ese sentido, su fe se convierte entonces en ese hilo conductor, en ese filtro, en esa «forma» (*fingere*, formar) por la que ellos, los evangelistas, nos confían a Jesús en el marco de una figura a la que nos invitan a adherirnos, y que a ellos tanto les conmovió, como si se tratara de una revelación¹⁰⁵. ¿Podemos considerar un sacrilegio el intento de acercar aquí la función de la fe (no la fe en sí misma) a la función de la ficción, tal como aquí la hemos entendido? No lo creo, si se tiene en cuenta que «la fic-

104. G. Steiner, *Errata*, 41.

105. P. Ricoeur-A. La Coque, *Penser la Bible*. Ricoeur, hablando de la resurrección (y nosotros sabemos que este término debe extenderse a toda la experiencia postpascual): «Una interpretación innovadora nace casi siempre de la irrupción de un acontecimiento nuevo verificado en la creencia; es precisamente a partir de este último cuando se hace posible una relectura de textos antiguos que desplaza, alarga y aumenta el sentido» (p. 240).

cionalización de la historia, lejos de descalificar su perspectiva, le confiere la complementación que necesita»¹⁰⁶.

Por lo demás, si esa expresión resulta embarazosa, podemos dejarla de lado ya que contamos con otras como puesta en intriga, refiguración, etc. Sin embargo no existe contraindicación alguna por haber recurrido a ella momentáneamente ya que pertenece a lo que Ricoeur estima decisivo en la identidad narrativa y que, entendido de ese modo, ese término expresa adecuadamente el carácter dinámico e identificador de la fe (cf. Jn 11, 40). Cuando Ricoeur escribe que «la ficción se pone al servicio de lo inolvidable», ¿quedamos nosotros tan lejos de lo que hicieron los apóstoles en esa *memoria passionis* que es el evangelio? «Aquí se impone el término bíblico *Zakhor* ('acuérdate'), el cual no se identifica necesariamente con una llamada a la historiografía»¹⁰⁷. Se podría hablar, en este caso, de esta «memoria del recuerdo», de esta *memoria memoriae*, que ya evocaba san Agustín. ¿Y por qué no de la memoria narrativa de Jesús que son los evangelios?

Pero si se prefiere abandonar el concepto o la palabra «ficción», resulta entonces que hablar de lo que yo llamaría ahora la *fe narrativa*, en términos de puesta en intriga, de redistribución, de refiguración de Jesús, no tiene nada de intempestivo o de inoportuno. Un autor, que siempre es un «autor implicado», desarrolla una «estrategia» de comunicación y de persuasión¹⁰⁸; de lo contrario no sería un autor, y menos aún un autor *literario*. Estas modalidades de la narración nos sitúan a mitad de camino —y siempre nos encontramos con ese tercer término que andamos buscando en este debate sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe— entre historicidad pura (pero escasamente significativa, casi pura facticidad) y fe sin arraigo, desligada de cualquier inserción en la historia (lo cual vendría a ser delirio ahistórico). El evangelio se centra en la historia (el Jesús de la historia) y la proyecta hacia el destino (el Cristo de la fe).

De esta forma se pone de relieve una propiedad fundamental de la fe (que constituye casi su misma esencia): la que puede de-

106. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 272.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*, 230-231.

nominarse su capacidad de «transgresión». La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real) de las cosas inauditas o no perceptibles (*audemus dicere*), hace posible atravesar un límite (*trans-gredi*). Ella no destruye lo real, aunque descubre en ello una dimensión escondida. La fe no es tanto la revelación de un invisible escondido *detrás* de lo visible (y que, en cierto sentido, se encontraría ausente), cuanto la de un invisible escondido *en lo visible* (y que por tanto se encuentra presente). Ella ofrece, en efecto, la posibilidad de «ver», en el sentido joánico del término («Nosotros hemos visto su gloria» *en* «la carne»: cf. Jn 1, 14). «El arte no reproduce lo visible sino que hace visible» (Paul Klee). Lo que la fe aporta al Jesús de la historia no es una leyenda sino una visión. O sí, una leyenda, efectivamente; pero en el sentido más etimológico de la palabra: un *legendum*, algo para ser leído.

Ricoeur habla de una «estrategia de desfamiliarización», de una «estrategia de ruptura» a la cual el autor *debe* recurrir en la narración para que «pase algo»¹⁰⁹. Es decir, con otras palabras, que la fe posee ese carácter de transgresión que nosotros le reconocemos. ¿Sería impropio reformular aquí aquella expresión de Bernardo de Claraval dicha en otro contexto (el de la libertad que asume la liturgia respecto al orden cronológico de los textos), asegurando que la recomposición (la refiguración de que habla Ricoeur) posee más fuerza que el respeto formal a la cronología: «*fortior est illa compositio quam positio prima verborum*»?¹¹⁰ La interpretación (la refiguración, la transgresión) trasciende, aunque por ello no abandona el objeto que trasciende. La interpretación es una lucha con el ángel en la que Jacob se trasciende en Israel, aunque continúa llamándose Jacob. Para Husserl, *Welt* y *Sinn* son inseparables.

En suma, cualquier lectura de la realidad se podría esquematizar de la siguiente manera, inspirada muy libremente en el vocabulario cartesiano: está primero la realidad como *res cogitanda*, la realidad bruta a *transgredir*; inmediatamente sigue su lectura por la *res cogitans*, por el creyente que opera la *transgre-*

sión; por fin viene la *res cogitata*, la narración que nos brinda la realidad en cuanto *transgredida* y transmitida de ese modo. Dicho de una vez, con una palabra y de forma muy exacta: es la identidad narrativa. Por lo demás, hablar aquí de transgresión no es propiamente hablar de transgresión de la realidad, sino sólo de una *modalidad* de la realidad, en este caso de la modalidad histórica. La cual no recubre toda la realidad de una realidad. Los soles verdes de Miró o de Picasso, la música de las estaciones de Vivaldi, «la tierra azul como una naranja» de Éluard, el «ángel azul» de Mallarmé son una transgresión del sol y de la tierra tal como se nos manifiestan cósmicamente, o del canto del pájaro tal como lo percibimos acústicamente, o de la oración tal como la definimos mentalmente. Hay que reconocer, sin embargo, que nos ofrecen una visión verdadera y real del sol, de la tierra, de la oración y del pájaro.

La narración evangélica de Jesús «trans-figurado» (Mt 17, 2 par.; piénsese a la vez en *trans-gresión* y en *re-figuración*, antes citadas) no hace otra cosa. Lo mismo que el pintor o el músico, el evangelista nos transmite, con la metáfora de la blancura «como el sol» (Mt 17, 1-8), lo que ha percibido verdaderamente de Jesús, la identidad profunda que él le facilita, su transfiguración¹¹¹. Es como si los apóstoles nos dijeran: «Mirad lo que nosotros hemos percibido de Jesús; mirad lo que nosotros aseguramos que se puede ver en él». ¿Podría decirse quizás que el episodio de la transfiguración es como la culminación del de Cesarea? Nos referimos una vez más a la epifanía de Jesús. La posibilidad de hablar de *trans-*

111. «Transfiguración» nos hace pensar, en el ámbito de la pintura, en la «refiguración» de que habla Ricoeur en el ámbito de la ficción. «El relato de la visión [proporciona] la forma figurativa capaz de significar el fundamento de la afirmación por la que el autor asume su título de apóstol» (F. Martin, *Pour une théologie de la lettre*, 152, a propósito del relato de la transfiguración, releído por 2 Pe 1, 16-19). F. Martin habla de «figurado» en otro estudio (*Figures et Transfiguration: Sémiotique et Bible* 70 [1993] 3-12; Protée 21 [1993] 21-25). En las tres tiendas (*skenai*), él ve escenas, «efectos escénicos», lo cual nos acerca al teatro, otra forma de texto con proyecto identificante. «[Semejante escena] pone en acto el proceso de identificación complejo y sutil por el que los discípulos se constituyen en sujetos de la palabra» (primer libro citado aquí, 161). G. Steiner (*Errata*, 139) habla también de «transfiguración» a propósito del arte de la traducción que, a veces, sobrepasa al original.

109. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 248.

110. Bernardo de Claraval, *In Vig. Nat. Dom., Sermones III*, 761.

gresión (de transgresión identificadora) resulta tanto más viable en la medida en que Jesús se nos presenta en Cesarea como si estuviera solicitando esta transgresión¹¹². Transgresión del «se» de la identificación común, de la apariencia visible («¿Quién se dice que soy yo?»). Transgresión de una prohibición, un entredicho (en francés «interdit»), el del conocimiento de Dios, para dar lugar a un *entre-dicho* (en francés «inter-dit»), es decir, a algo que puede ser dicho desde la audacia que facilita la autorización para hablar.

Hay que atribuir a esa palabra uno de estos significados, el de aquello que se dice entre líneas, entre palabras (*entre-dicho* o «entre-dit» como decía quizás mejor el antiguo francés), entre sí, *sotto voce*, eso que se murmura a media voz, con palabras encubiertas y discretas, para que se comprenda bien («El que tenga oídos, que oiga»: Mt 11, 15 par.). El entredicho no es una prohibición de parte a parte, también es un signo. Como dice Umberto Eco, resumido sustancialmente por Marguerat, «para ser leído correctamente, el autor requiere (y guía) la cooperación interpretativa del lector. Por tanto, en su tarea de descifrar el sentido el lector se apoya tanto en lo que el texto dice como en lo que no dice [lo que está entre-dicho]. El buen lector es el que sabe leer entre líneas [el que sabe entre-decir]»¹¹³. El entredicho no está necesariamente en las cosas, sino entre las cosas. Jesús deja al hombre decir lo que él es, le permite decirlo, nombrarle (privilegio que Dios ha dejado a la discreción del hombre después del Génesis). Es la extraordinaria belleza de nuestra responsabilidad

112. Pueden leerse unas interesantes páginas de H. Arendt (*La Vie de l'esprit* I, 88-89) en las que se recuerda la concepción griega según la cual los héroes, es decir, los seres que actúan en el nivel más sublime, son llamados «*andres epiphaneis*», «hombres manifestados plenamente». La epifanía supone, por una parte, nuestra participación, lo cual subrayaría una vez más en qué medida Cristo nos confía su identidad. Es interesante, por tanto, observar con Hannah Arendt que, para Píndaro, los hombres tienen necesidad de espectadores (para el Cristo del evangelio preferiríamos hablar de testigos) y que si los hombres quedan privados de elogios (aquí diríamos nosotros: si Jesús no hubiera sido confesado por los apóstoles, como en Cesarea), su prestancia (aquí nos referiríamos a la gloria mesiánica de Jesús) pasaría desapercibida (p. 153). «[Lo] invisible, asumido en lo visible, quedaría siempre ignorado si no hubiera espectadores que lo acechan, lo admiran, rectifican las historias, las ponen en palabras» (p. 154).

113. D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 222.

que tanto conmovía a Péguy¹¹⁴. ¿Dios para pensar a Jesús? Sí, ciertamente. Pero también puede ser de este modo: el hombre para pensar a Jesús.

Por eso Jesús se retira del campo de la palabra. Encontramos ahí un principio de la tradición judía, el del *Tsimtsum* (la *contractio* de los Padres de la Iglesia latina), para expresar a un Dios que se retira voluntariamente con el fin de dejar campo y espacio a su creación. Es la belleza de ese gesto fundador asumido por Jesús ante sus apóstoles, la belleza de nuestra responsabilidad, de esta responsabilidad, que es nuestra, de ofrecerle nuestra alteridad para que pueda afirmarse su identidad. Nosotros no somos capaces de decirnos a nosotros mismos quién es Dios, ¡pero sí somos capaces de decírselo a él! «Vivir la diferencia, tocar con la mano la textura y la resistencia de alguien que es otro, eso es pasar por una nueva experiencia de la identidad. La alteridad, especialmente cuando disfruta de la riqueza y de la agudeza del lenguaje, *obliga a la presencia a descubrirse*»¹¹⁵. Nosotros no estamos muertos ni mudos ante Dios y su Cristo, sino vivos. «No alaban los muertos al Señor, ni los que bajan al silencio. Nosotros bendecimos al Señor [*bene-dicere*, decir bien], ahora y por siempre» (Sal 115, 17-18). En ese momento solemne Jesús se mantiene silencioso ante los apóstoles («*Jesus autem tacebat*»: cf. Mt 26, 63). Pero silencioso con un silencio que libera al apóstol de la presión de una presencia obsesionante, permite la audacia de la identificación y abre la palabra, que puede estallar en ese momento («Entonces Pedro, tomando la palabra...»: Mt 16, 16 par.).

114. Pienso en el Péguy de *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* en *Oeuvres en prose complètes* III, Paris 1992, 997-1214 (1008): «Una lectura bien hecha no es más que la terminación real del texto, la terminación real de la obra; como un coronamiento, como una gracia especial de culminación. De este modo se convierte literalmente en una cooperación, en una desconcertante responsabilidad. Es éste un destino maravilloso, casi sorprendente, que tantos grandes hombres puedan seguir recibiendo un cumplimento, una culminación, un coronamiento por parte nuestra.

115. G. Steiner, *Après Babel*, 334. (En el contexto inmediato de esta cita, Steiner habla de la prueba de identidad que se forja, en la traducción, frente a la alteridad del texto extranjero que se transmite. Pero nosotros hemos visto más arriba que él habla de esta actividad como de la experiencia de una «transfiguración»).

Nos encontramos aquí ante una verdadera epistemología evangélica del acceso a la palabra, a la palabra identificadora, que conecta con un importante número de análisis fenomenológicos actuales¹¹⁶, y que yo llamaría una *epistemología del silencio* (o del retiro). El silencio (de Jesús) debe preceder a la palabra (del apóstol) para que ésta quede liberada. Ésa es la condición. Jesús tiene que retirarse para que el relato, para que el tiempo del relato, pueda comenzar («Os conviene que yo me vaya»: Jn 16, 7). «Nos hace falta considerar la palabra, escribe Maurice Merleau-Ponty, antes de que sea pronunciada, sobre el fondo de silencio que la precede, y sin el cual ella no diría nada»¹¹⁷. O, como observa Jean-Louis Chrétien, «el silencio palpita de sentido cuando abre un nuevo cara a cara»¹¹⁸. ¿No es acaso «el carillón del silencio, *Das Gelaüt der Stille*», tan acertadamente evocado por Heidegger para hacer referencia a ese silencio que habla? Se piense también en el *sioposa legei* de Plotino (*Enéadas* VI, 7, 34), «la palabra que habla al someterse al silencio». Es ese silencio que permite al otro identificarnos, supremo abajamiento (kénosis) de grandeza¹¹⁹.

Pero Jesús ¿no ha sido presentado siempre en el evangelio precisamente (aunque en un sentido no dolorista) como aquel que «se entrega» o «es entregado»? «El yo abordado a partir de la res-

116. Prueba, por lo demás, de que la teoría narrativa que tomamos de Ricoeur no tiene nada que ver con una teoría desacertada o aplicada artificialmente a la realidad evangélica.

117. M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, 64. Cf. también G. Steiner, *Langage et silence*, Paris 1969.

118. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 83. En la misma página, J.-L. Chrétien cita esto de Karl Jaspers: «Un silencio profundo, que no deja nada en la sombra, un silencio en cierto modo revelado, conducido, a través de una comprensión tácita, pero que *podría* expresarse, hacia una forma de ser de uno para otro que la supera. La reserva en la certeza recíproca, la mirada y la mano en lugar de la palabra, es lo que queda en los momentos profundos de la comunicación existencial» (*Philosophie*, Berlin 1989, 324).

119. Máximo el Confesor habla del silencio de Jesús remitiéndose a las mismas fuentes platónicas que Dionisio Areopagita (cf. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 99). Y H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 154: «Para retomar todo esto en un lenguaje conceptual: el significado de lo que se produce realmente y se manifiesta al producirse, *se revela cuando todo ha desaparecido*. ¿Quién se hace inmortal, el que actúa o el que narra? ¿Quién se convierte en deudor del otro?

ponsabilidad es para-el-otro. No se pone poseyéndose, se vacía»¹²⁰. Aquí él se entrega a nuestra confesión. Hasta el punto que uno casi se atrevería a decir que aquella se convierte en un don que *nosotros* hacemos al Señor. «Es precisamente [a través de la palabra humana] como nosotros podemos dar alguna cosa que es nuestra. Nada puede sustituirnos en esta palabra. Siendo conscientes, al mismo tiempo, de que ella no puede ser suficiente y de que [sin embargo] nada distinto de ella podrá ser suficiente»¹²¹. Sin saberlo, los evangelios, en el «momento de Cesarea», rechazan de la manera más contundente posible la pretensión cartesiana de la autoproposición de un sujeto capaz de anunciarse y de definirse a sí mismo. «*Non in solitudine Deus, sed in similitudine*» (Hilario de Poitiers), Dios no se anuncia desde la soledad sino desde la relación. Se creería que Kant conocía este texto cuando escribía: «La razón no se encuentra a gusto en el aislamiento, sino en la comunicación»¹²².

Es aquí, por tanto, donde se puede desarrollar lo que seguramente constituye, en el punto de partida, lo más específico de la identidad narrativa, al menos tal como se encuentra en los evangelios, y que va mucho más allá de lo que nosotros hemos percibido a través del análisis literario.

d) *En el punto de partida de una identidad ética*

Jesús, si se puede hablar así, sólo tiene una fórmula para presentarse a la identificación y es el «Aquí estoy». Jesús no ha dicho «Yo»; ha dicho «Aquí estoy»¹²³. Él se presentó no mediante la autodefinición metafísica de un yo solipsista, sino bajo la forma de la responsabilidad, como quien se siente requerido, requerido por

120. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1995, 212.

121. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 167-168.

122. E. Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, 897.

123. Obsérvese que esta fórmula («aquí estoy») contiene este elemento de reflexión, de no-inmediatez, subrayado por Ricoeur al establecer la diferencia entre «Yo» y «Sí mismo»: quien no pone por sí mismo (*Yo*) su identidad, sino que la somete a otro, se deja designar, re-flexionar.

Dios y requerido por los hombres¹²⁴. «El término *Yo* significa «heme aquí», respondiendo de todo y de todos»¹²⁵. Al margen de todo concepto, definición o título (que él ha rechazado tantas veces, incluso alguna vez de forma violenta), Jesús se define únicamente como un «aquí estoy», despojado de cualquier contenido conceptual, aunque expuesto éticamente (en el sentido de «exponerse», de «ser expuesto»). Él sólo se presenta como quien responde a la interpelación de su Dios (cf. los relatos de las tentaciones de Jesús) y al auxilio que los hombres le piden¹²⁶. Pero ¿acaso no es ésta la única manera digna –y esto para cualquiera– de presentarse ante los otros sin violencia? ¿Y a partir de qué pueden los otros realizar una identificación verdadera? Pensemos en aquel famoso «Aquí estoy, yo no soy capaz de otro modo» de Lutero ante sus jueces. Pensemos en Heidegger y en su elogio del «dejar-ser», dejar-ser de sí mismo a los otros. Tenemos también el elogio de la hospitalidad, en Levinas y en Derrida¹²⁷. Ese «aquí estoy» es esa especie de silencio del que hablábamos más arriba y que deja a los otros, confiándosela, la palabra que identifica. «Un cara-a-cara es ofrecido a la intervención divina, un cara-a-cara humano»¹²⁸.

124. Por un momento uno puede distraerse al escuchar esto: «Está claro que, dada su condición de esclavos, los desgraciados hebreos no esperaban de Moisés una conferencia *ex cathedra* referente a la existencia necesaria de Dios. Lo que ellos necesitaban, por las mismas razones que su inseguro jefe, era la afirmación de Dios de que permanece junto a ellos» (Franz Rosenzweig, citado por R. Goetschel, *Éxodo 3, 14, en la poesía judeo-alemana de la primera mitad del siglo XX*, citado por P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible*, 371).

125. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 183. También 187.201.215.237.247.

126. Del mismo modo, Jesús pone en juego ante todo su identidad a partir de ese respeto infinito a los pobres, a los hambrientos, a los abandonados a su suerte; respeto infinito que marca tan vigorosamente la forma como el evangelio narra a Jesús. Muchas veces uno se ha visto empujado a encontrar un exagerado número de relatos de milagros y de curaciones. Sin embargo, lo que ha provocado la sorpresa de los evangelistas y que ellos no han podido dejar de manifestar, tendiendo a un cierto abultamiento impresionista, es lo que llegaron a comprender de Jesús y nos quisieron transmitir. ¿No es cierto que en el «aquí estoy», donde está la caridad toda entera, es donde se encuentran «la ley y los profetas» (Mt 7, 12 par. y *passim*)? Respecto al Jesús de los milagros, cf. también D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 35-50.

127. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997.

128. P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible*, 233.

Ese «aquí estoy», silencioso en las palabras y elocuente en la manera de ser, se le encuentra como un hilo que recorre toda la Escritura. La Carta a los hebreos, sirviéndose de un salmo, resume de manera solemne el sentido mismo de la venida de Jesús: «Por eso, al entrar en este mundo, dice Cristo: ‘... Aquí vengo [*Idou heko, Ecce venio*], oh Dios, para hacer tu voluntad’» (Heb 10, 7; cf. Sal 39, 8 LXX). Pensemos en el episodio de la sinagoga de Nazaret, cuando Jesús, al presentarle el libro del profeta Isaías, «al desenrollarlo, encontró el pasaje donde está escrito: ‘El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres;... y a proclamar un año de gracia del Señor’... y comenzó a decirles: ‘Hoy se ha cumplido ante vosotros esta profecía’» (Lc 4, 17.18.21). Aquí no hay ninguna autodefinición sino una puesta a disposición de alguien que sólo se presenta como un enviado. La vocación se convierte en una convocación. «El envío sólo se transforma en acción por una decisión que hace decir a cada uno: Aquí, yo estoy presto. A partir de ahí la identidad narrativa no equivale a una mismidad verdadera más que en virtud de ese momento decisivo que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la mismidad»¹²⁹. Nuevamente nos encontramos en los antípodas de Descartes (en el que el sujeto no es relatado¹³⁰), como indudablemente también de la identidad tal como la entendía Pierre Olieu (s. XIII): «*experimentum suitatis*», experiencia del yo con él mismo»¹³¹.

Esta fórmula del «aquí estoy» se encuentra con frecuencia en el Antiguo Testamento como identificación ante Dios. Así es como se presenta Abrahán: «Dijo Dios: ‘Abrahán’; él respondió: ‘Aquí estoy’ [*Idou ego, Adsum*]». Es lo mismo que hace Moisés cuando la zarza ardiendo: «Dios llama ‘Moisés, Moisés’; él responde: ‘Aquí estoy’ [*Adsum*]» (Ex 3, 4), a partir de lo cual Moisés va a presentarse a Israel para liberarle: «He aquí que yo voy a ir [*Idou ego eleusomai, Ecce ego vadam*] a los hijos de Israel» (Ex 3, 13; cf. 4, 1). También Samuel responde así a la llamada del

129. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 359

130. Cf. Ch. Taylor, *Les Sources du moi*, Paris 1998.

131. Citado por Ernst Stadler, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, Münster-Paderborn-Viena 1971, 195.

Señor: «El Señor llamó ‘Samuel, Samuel’; él respondió: ‘Aquí estoy’ [*Idou ego, Ecce ego*]» (1 Sm 3, 4.6.9); después de lo cual él comenzó su misión de enviado de Dios como profeta. Una vez más, esta es la forma como Isaías responde a Dios y se identifica ante él antes de identificarse como profeta ante aquellos para quienes Dios le llamaba: «Entonces oí la voz del Señor que decía: ‘¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros?’; respondí: ‘Aquí estoy [*Idou eimi ego, Ecce ego sum*], envíame’» (Is 6, 8). No existe otra identificación que esta «exposición», casi una comparecencia. «El modo como yo aparezco es una comparecencia. Yo me sitúo en la pasividad de una asignación indeclinable —en acusativo— a sí mismo»¹³².

Aún resulta más extraordinaria todavía la existencia de pasajes en los que Dios mismo se identifica ante los hombres sin reivindicar la gloria de un «Yo» de autoproclamación, sino simplemente a través de un «Aquí estoy», expresión, en definitiva, de una actitud de kénosis. «Pero llegará un día en que mi pueblo me reconocerá, y sabrá que era yo quien le hablaba y que estoy a su lado [*pareimi, ecce adsum*]» (Is 52, 6; cf. 58, 9). «Yo iba al encuentro de los que no me buscaban; decía: ‘Aquí estoy, aquí estoy’ al pueblo que no me invocaba [*Idou eimi, idou eimi; ecce ego, ecce ego*]» (Is 65, 1)¹³³. La reduplicación es impresionante. Pero lo es aún más el hecho de que el texto parece decir que la identificación de Dios no es posible para aquellos que consultan y buscan quizás por el camino de las definiciones y de los adivinos, sino para los que son capaces de ver a Dios en sus obras y en sus palabras, en lo que él será. «Vosotros sabréis que yo soy el Señor» (Ez 37, 6). «El sujeto es un huésped»¹³⁴.

132. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 213. Obsérvese el acercamiento que se puede establecer con Ricoeur a propósito de esta insistencia referente al «sí mismo» (no al Yo), y referente al acusativo (el sujeto «reflexivo» del que también habla Ricoeur), porque uno no se anuncia a sí mismo, sino que se deja anunciar, «acusar».

133. Ya se comprenderá que, en esta última fórmula, no se trata ni del *ego* cartesiano, ni del *sum* de la metafísica del ser. En realidad se trata, como en toda la lógica del Antiguo Testamento, de un «yo estoy con vosotros», «yo estoy para vosotros».

134. E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 303.

Por lo demás, el Antiguo Testamento retomará con frecuencia, dentro del estilo indirecto, esta forma de identificar a Dios: «Aquel día dirán: Aquí está vuestro Dios [*Idou ho theos hemon; ecce Deus noster*]» (Is 25, 9); «Decid a los cobardes: Ánimo, no temáis, mirad a vuestro Dios [*hidou ho theos humon; ecce Deus vester*]» (Is 35, 4; cf. 62, 11). Nos encontramos aquí con una verdadera trama que recorre todo el Antiguo Testamento. ¡Aquí tenéis el estilo de Dios! El «aquí estoy» corresponde exactamente a un «yo estoy aquí», *Ich bin da*, un *thereness*. El verdadero señoría de Dios y de Jesús consiste no precisamente en ser (ontología aristotélica), sino en estar ahí (ontología husserliana o, simplemente, bíblica).

Si retornamos al Nuevo Testamento encontramos aún otras huellas de ese proceso de identificación. Se denomina a María de este modo: «Aquí está la esclava del Señor» (Lc 1, 38); Juan Bautista presenta así a Jesús: «Éste es el cordero de Dios» (Jn 1, 29; cf. 1, 36), y el Padre identifica a Jesús como Hijo suyo: «Éste es mi Hijo amado» (Mt 3, 17 par.; 17, 5 par.). ¿No sería razonable considerar la misma proposición de identificación puesta por el evangelista en boca de Pilatos, mientras que todos los títulos propuestos se han revelado superficiales y condenatorios: «Este es el hombre» (Jn 19, 5; cf. 19, 14)? ¿Algo así como si el procurador romano desease dar a los «judíos» una última oportunidad de descubrir la verdadera identidad de Jesús?¹³⁵ Tenemos en el «aquí estoy» de la Escritura una verdadera epistemología de la identidad. Al decir «Aquí estoy», Jesús deja a los otros que narren su identidad. La alteridad se hace identificadora. No es que mi identidad venga *del* otro (eso sería alienación), sino *a través* del otro (identidad transitiva, re-flexiva).

Por tanto, y esta vez en términos filosóficos, ¿no es esto exactamente lo que nosotros encontramos en Emmanuel Levinas? Para él, ante el rostro del otro yo tampoco tengo otra respuesta que un «aquí estoy», el «aquí estoy» de un respeto infinito y de una

135. Hay que subrayar que en el evangelio se nos presenta con frecuencia a los paganos o a los herejes (la cananea, la samaritana, el centurión de la sinagoga, el oficial romano al pie de la cruz) como más sagaces y más clarividentes que los otros.

responsabilidad sin límites. Yo no estoy obligado a hablar, a decir quién soy, a imponerme a mí mismo. Ante el otro soy un ser requerido. «El interpelado es convocado a hablar, su palabra consiste en ‘auxiliar’ a su palabra»¹³⁶. Levinas rechaza encerrar la relación entre el sí-mismo y el otro en una lógica del uno-mismo, que consiste en arrastrarla a mí y «totalizarla» a partir de mis poderes. La relación con el otro es, ante todo, ética («aquí me tienes», «yo estoy aquí»). Así como Heidegger habla de «diferencia ontológica», a propósito de Levinas se podría hablar de «diferencia ética», la única que hace referencia a una verdadera relación con el otro, lejos de cualquier posesión¹³⁷. Cuando la identidad se afirma desde uno mismo, ésta puede convertirse en asesina (nacionalismos, donjuanismo, derecho cartesiano absoluto del hombre sobre la naturaleza, etc.). En resumidas cuentas, existe violencia, la de una identidad que no ha comenzado en la hospitalidad, en la acogida y en el consentimiento¹³⁸. La ética de un «heme aquí» (*pareimi*, estar al lado), por el contrario, previene frente a esta violencia ontológica de un «yo», de un «yo soy [*eimi*]». Una relación de presencia y, mejor aún, de hospitalidad, guía mi relación con el otro. Mi identidad se presenta (es relatada) por el otro a partir de mi «heme aquí». «El ‘heme aquí’ me significa en nombre de Dios al servicio de los hombres que me miran, sin tener nada con lo que identificarme a no ser el sonido de mi voz o la figura de mi gesto, el decir mismo. Esta recurrencia es todo lo contrario del retorno a sí, de la conciencia de sí. Es sinceridad, expansión de sí, ‘extradición’ de sí al prójimo. El testimonio es humildad y confesión y se convertirá ante todo en teología»¹³⁹.

Podemos tomar la palabra teo-logía en su sentido más propio. En el Éxodo la identidad del mismo Dios («Yo soy»: Ex 3, 14) va «precedida» por un «aquí estoy» («He visto la aflicción de mi pueblo»: Ex 3, 6) y también a continuación («Yo estaré contigo»: Ex 3, 12). Esta identidad se confía claramente al hombre para que

136. E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, 32.

137. Cf. también M. Heidegger, *Identité et différence: Questions I* (Paris 1968) 253-310.

138. Cf. J. Derrida, *De l'hospitalité*, Paris 1998.

139. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 226.

la proclame: «El Señor le replicó [a Moisés]: ‘¿Quién ha dado al hombre la boca? ... ¿No soy yo, el Señor? Así que vete; yo estaré en tu boca’» (Ex 4, 11-12); más exactamente: Yo me reconoceré en lo que tú digas de mí. «La primera persona del singular de Dios –‘mi Nombre’, ‘*ehyeh*’ (yo soy)— está unida a lo humano de la segunda persona del singular: ‘tú dirás». La mayor paradoja es que aquel que tiene, él solo, el derecho de decir ‘yo’, posee un nombre que *incluye* una segunda persona, un ‘tú’¹⁴⁰. André LaCoque llega a afirmar, con una expresión que recuerda a Eckhart: «Dios, si puede decirse así, ‘se mantiene en pie o cae’ con Moisés»¹⁴¹, y hasta llega a hablar de una «dependencia» de Dios respecto a aquel que le confiesa¹⁴².

Esas últimas expresiones, aparentemente hiperbólicas para nosotros, en realidad están en la onda dentro de la que el Antiguo Testamento, sin desatender por ello la trascendencia de Dios, concibe la posibilidad de la existencia de Dios. Ésta queda ligada a un futuro, como si dependiese de una historia, de una temporalidad. «‘*Ehyeh aser ehyeh*’ (Yo seré lo que seré): la forma incumplida del verbo *ehyeh* debe ser considerada atentamente. Yo seré lo que seré; yo llegaré a ser lo que llegaré a ser. Hay aquí un drama misteriosamente denso concentrado en el pronombre relativo *aser*, porque su contenido depende esencialmente de la calidad de la historia que Moisés y su pueblo le darán»¹⁴³. ¡Cómo no pensar, por tanto, en una identidad narrativa necesaria al mismo Dios! A un Dios que se deja conocer, nombrar y confesar a partir de un «Aquí estoy», que sólo encuentra su culminación en la respuesta que le ofrece el hombre. Esto es así si la identidad narrativa, la identidad narrada y dicha, resulta ser un concepto que responde por completo a la situación que intentamos establecer aquí, que encuentra su razón de ser en el relato¹⁴⁴. Es decir, lo mismo que las reflexiones que hemos propuesto siguiendo a Ricoeur han encajado todas adecuadamente. Con la ventaja —ésta ha

140. P. Ricoeur-A. LaCoque, *Penser la Bible*, 315 (LaCoque).

141. *Ibid.*, 316. Cf. también 324.

142. *Ibid.*, 325 (LaCoque).

143. *Ibid.*, 326 (LaCoque); cf. también 327-328.

144. Cf. P. Ricoeur, *L'identité narrative*, 301.

sido una de las preocupaciones que nos han guiado— de dar fuerza especulativa y filosófica a lo que la Biblia propone y establece la exégesis.

Porque así es como la identidad de Jesús se nos presenta en el evangelio, donde ésta permanece como pendiente de nuestra respuesta a su «aquí estoy», pendiente de nuestra narración. Jesús se desvela, primero interpelado y requerido, «puesto en movimiento» si esto se puede decir (*miser cordia motus*, movido, conmovido por un «aquí estoy») ¹⁴⁵. Y es solamente *entonces* cuando su identidad puede ser afirmada, como si estuviera pendiente de las otras: «Sí, tú eres el que viene» (cf. Mt 11, 13); «Señor, tus palabras dan vida eterna» (Jn 6, 68); «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27, 54 par.). Éstas son las palabras de salvación, los hechos y los gestos de Jesús que van a permitir, respecto a la pregunta sobre su identidad («¿Qué clase de hombre es éste?»): Mt 8, 27 par.; «¿De dónde le viene todo esto?»: Mt 13, 56 par.; etc.), encontrar una respuesta y descansar en esa respuesta. «La ‘epifanía’ viene en el *decir* de quien la recibe» ¹⁴⁶. En mi *decir*, como si Jesús nos devolviera la palabra que le dirigía Pedro («*In verbo tuo*, en tu palabra, Señor, echaré la red», Lc 5, 5): en tu palabra, Pedro, descubriré quién soy.

Y es que la identidad se descubre, al mismo tiempo, en una llamada («aquí estoy») y en la respuesta que se le da. ¿Es posible separar esos dos momentos? «La música del ser llama y exige con toda urgencia una respuesta» ¹⁴⁷. Como ha demostrado J.-L. Chrétien, en fenomenología la llamada se deja escuchar en la respuesta ¹⁴⁸. Dante, en *El Paraíso*, habla de una flecha que llega a su objetivo (respuesta) *antes* de que termine el sonido (la llamada) emitido por la cuerda del arco. No podemos dejar de pensar en Nicolás de Cusa cuando se dirigía a Dios: «Tú los lla-

145. Pienso en Proclo: Cuando estamos enmudecidos por una respiración más alta que la nuestra es cuando estamos autorizados para construir nuestra propia estatua.

146. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 227.

147. G. Steiner, *Martin Heidegger*, 50.

148. J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*: «Mi ser es el advenimiento de una respuesta» (p. 30). Nos referimos a Éluard: «El eco precede al sonido».

mas para que te escuchen, y cuando ellos te responden, entonces existen [*tunc sunt*]» (*De visione Dei*, XII). Nosotros llamamos a Dios y él nos responde en nuestra respuesta. Respecto a nosotros mismos, ¿no es cierto que precisamente en nuestro «sí» es cuando nos sentimos seguros de una vocación y de un amor? Justamente al formular la respuesta es cuando mejor comprendemos la llamada que la suplicaba. El hombre es un ser requerido (llamada), y es en esta «pasividad» ¹⁴⁹ y en la acogida que le dispensa (respuesta), cuando se convierte realmente en sujeto y (en consecuencia) sujeto responsable: «Si la razón es fundamentalmente relación (*ratio, relatio*) entre yo y el prójimo, si la subjetividad se determina en un principio como afectividad, como destino hacia la responsabilidad, ¿no habrá que pensar en una densidad «afectiva», ética y hermenéutica de la relación para consigo mismo?» ¹⁵⁰. En la respuesta que se da y en el relato que se hace de alguien hay un avance de su identidad. «Al ponerles nombre, escribe Heidegger, las cosas nominadas son llamadas *en su ser*» ¹⁵¹.

Es una visión completamente distinta del «yo» solitario y «exaltado» de Descartes. Paradójicamente —pero porque todo lo que es sobredeterminación empuja a un exceso que no se puede soportar, porque huele a falso— ¿no es el sujeto cartesiano, ese sujeto sobredeterminado, el que ha conducido a las filosofías de la muerte del sujeto, a las teologías de la muerte de Dios y a las antropologías de la muerte del hombre? Mientras que el «yo» narrado, ése que con toda seguridad ha tenido lugar en Jesús, ya no muere, está siempre presente en las conversaciones de los hombres. Porque queda confiado al testimonio (cf. Mt 10, 18 par.; Jn

149. Cuando estoy afectado, más que cuando me presento desde mí mismo. Toda una parte de la filosofía contemporánea insiste en la prioridad del «padecer» sobre el actuar. Lo mismo, la relación consigo mismo —se trata en efecto de la identidad— se concibe como sobrevenida a la relación con el prójimo.

150. Christine de Bauw, *L'Envers du sujet. Lire autrement Levinas*, Bruselas 1997, página 4ª de la cubierta.

151. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1971; *Acheminement vers la parole*, Paris 1976, 21-22. «La llamada se comprende en la respuesta; la ‘provocación’ que viene de Dios se entiende en mi invocación» (E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 227).

15, 27)¹⁵². «La gloria se glorifica mediante la salida del sujeto fuera de los ángulos del ‘en cuanto a sí’»¹⁵³. Y todavía más: «La gloria del Infinito se glorifica en [la] responsabilidad; aportando signo al otro: ‘heme aquí’» (*ibid.*).

e) *El paso por la identidad narrativa del lector*

Nos encontramos hoy, lectores u oyentes, ante un texto, y sólo ante un texto (*textura*, cosa tejida, construida, tratada). Y ese texto es el de una identidad narrativa. No tenemos otro camino que éste¹⁵⁴. No nos encontramos directamente ante un «yo». Pero esta situación no resulta en ningún caso una desgracia. Nos encontramos siempre delante de un texto (es lo que se llama «el acontecimiento de textualidad»), y un texto engendra, sobre todo cuando es narrativo. Todos somos hijos de un texto, engendrados por un texto. Haciendo uso de una hipérbole, el pensamiento judío estima que, entre el estudio de la Torá (conocimiento de Dios indirecto y narrativo) y la plegaria (lugar de un acercamiento más directo a Dios), habría que dar la preferencia al estudio del texto de la Torá¹⁵⁵. Pensemos en san Pablo: «He sido yo quien os ha hecho nacer a la vida cristiana por medio del evangelio» (1 Cor 4, 15)¹⁵⁶.

Por otra parte, ha sido toda la hermenéutica contemporánea (la «distancia hermenéutica») la que nos ha hecho comprender, contra las ilusiones de un contacto inmediato¹⁵⁷, es decir, de fu-

152. Cf. también Françoise Mies, *L'herméneutique du témoignage en philosophie. Littérature, mythe et Bible*: Revue de Sciences philosophiques et théologiques 81 (1997) 3-20.

153. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 220.

154. «La articulación y la dinámica narrativas mantienen un interés que está por encima de lo anecdótico y plantean una pregunta: ¿Qué quiere de mí ese texto?» (J. Delorme, *Récit*, 980a).

155. Si se da crédito a una leyenda rabínica, «El mismo Dios aprende en la Ley». ¡Vaya!

156. Lo mismo que dice G. Steiner de la música, nosotros diríamos que el texto del evangelio engendra formas vitales (*Réelles présences*, 259).

157. Encontramos un estupendo análisis de esta ilusión de lo inmediato y sobre sus consecuencias en la modernidad (especialmente sobre eso que se llama los medios) en G. Steiner, *Le Sens du sens*, Paris 1988, 55; Id., *La culture contre l'homme*, 117; Id., *Réelles présences*, 25 y 50.

sión, que al principio nos encontramos siempre ante un texto, ante un relato, una tradición. Una tradición midráshica, traída casi por los pelos, nos hace comprender que en el episodio de los «diez mandamientos» entregados en el Sinaí, las palabras entregadas inmediatamente por Dios y transmitidas *oralmente* por Moisés no pudieron, más que por el efecto contrario, dar acceso a la voluntad de Dios; y que fue necesario que las palabras de Dios fuesen *escritas* por Moisés en la piedra y *se convirtieran en texto*, para que el pueblo pudiera encontrar allí la voluntad de Dios. La hermenéutica, la de Gadamer especialmente¹⁵⁸, nos ha demostrado que no se dan saltos, que no se escatima un texto. Hay que pararse para escuchar, allí, *su voz*, su *vox narrativa*¹⁵⁹.

En cierto sentido, no existe identidad fuera del texto o, mejor aún, no existe fuera-de-texto (Dios, Jesús) más que a condición de haber encontrado previamente un texto, una escritura. Los cuales, según una hermosa expresión de Marguerat a propósito de los evangelios, son «los hijos de la ausencia»¹⁶⁰. O, como se ha escrito a propósito de Malraux: «¿Cómo escribir esta presencia desaparecida que, sin embargo, ya no pasa? No es la colección de realidades comprobadas, sino el signo oculto que las reúne»¹⁶¹. En los evangelios los acontecimientos de la vida de Jesús son interpretados como signos (los famosos *semeia* del evangelio de Juan).

Esta ausencia de una presencia a la que hubiéramos preferido acceder de manera directa es indudable que nos coloca en una situación de duelo. Nos encontramos ante una prueba semejante a la que se refiere el relato de la Magdalena: «Se han llevado a mi Señor» (cf. Jn 20, 15). Y cuando, en un instante, la evidencia parece brillar («María», al que sigue el admirable y siempre sublime «Rabboni»); falta en la gloria de Bernini haber reflejado esa

158. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca 92001.

159. Respecto a la importancia que tiene el demorarse en el texto, hay que señalar el proceso que hace Georges Steiner, siguiendo a san Agustín, a quienes quieren ver con demasiada rapidez la esencia de las cosas, y donde él pide que uno se comprometa con «una paciencia existencial» y que se «permanezca en la claridad» (*Martin Heidegger*, Paris 1981, 105-106).

160. D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 151.

161. J.-Fr. Lyotard, *Signé Malraux*, Paris 1996 (según R.-P. Droit en *Le Monde*, 22.11.1996).

escena en la piedra), se le pide inmediatamente, de manera casi cruel, que no se demore: «No me retengas más» (Jn 20, 17: en el relato de Emaús observamos la misma desaparición de manera imprevista: cf. Lc 24, 31; los discípulos están tristes igual que si estuvieran en un duelo). Pero es precisamente de ese vacío y de esa frustración de una presencia inmediata (y que podría ser compulsiva o de fusión, esto es, patológica o ilusoria) de donde va a surgir —como de la tumba vacía, que se ha convertido, *por la misma razón*, en una tumba abierta— la verdadera presencia, la presencia real, la presencia resucitada, y que sólo entonces podrán *ver* los discípulos (Jn 20, 1-10). Hay que señalar, además, el vacío de una presencia inmediata, un *vacío*, sin embargo, que se abre sobre un texto *pleno*. Esta ausencia de un «yo» inmediato deja lugar (recordemos el «dejar-ser» de Heidegger) a una presencia, a esa que reposa en el arca de la narración («Y ellos contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan»: Lc 24, 35). «Nosotros estamos siempre subidos en el arca de la palabra, y no podemos comportarnos de otro modo»¹⁶². Como el arca de Noé, como la de la alianza, así es el arca de la narración que guarda y salvaguarda la identidad de Jesús, de la que se ha querido dar testimonio y cuyo texto es hoy el único repertorio. Como asegura Heidegger refiriéndose al arte, nosotros decimos que el texto es «*die schaffende Bewahrung der Wahrheit*, la conservación creadora de la verdad»¹⁶³.

Este es el motivo por el cual la identidad narrativa acaba convirtiéndose en la nuestra. Lectores (u oyentes) del texto, nos convertimos en parte implicada y también nosotros respondemos al interrogante «¿Quién decís vosotros que soy yo?». Por eso los primeros cristianos sólo concebían la lectura del evangelio en el entorno litúrgico, en el cual el oyente se sentía personalmente implicado y, a su vez, requerido ahora como Pedro en otro tiempo en Cesarea¹⁶⁴. La lectura (o la audición) continúa el reconoci-

162. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 80.

163. Citado por G. Steiner, *Martin Heidegger*, 175.

164. La liturgia (¿?) actual ha considerado acertado, a este respecto, suprimir el *In illo tempore*, el «En aquel tiempo» que, hasta hace poco, servía de

miento de la identidad de Jesús, siempre recomenzada. «Vamos de comienzo en comienzo»¹⁶⁵. No ha lugar pensar que ella se pueda parar fijada en un texto que nosotros miraríamos desde fuera. «La palabra no cuenta un acontecimiento si no es realizando ella misma el acontecimiento»¹⁶⁶.

Porque es ahora, en realidad, cuando nosotros somos interpelados. «Que la palabra pueda ser tan propia de cada uno que no le pertenezca exclusivamente, sino que pase y circule y se transmita de uno a otro; que la más profunda intimidad con Dios se pueda decir con palabras *que nosotros no inventamos sino que ellas, más bien, nos inventan a nosotros*, en aquello en que éstas nos encuentran y nos descubren, justo donde nosotros estábamos sin saberlo». Esto es lo que atestigua que nosotros somos nosotros mismos en estado de invención¹⁶⁷. Por nuestra lectura —en el sentido de una lectura plena, en la que uno se convierte en actor de aquello que nos comenta el autor—, la identidad narrativa se nos confía, lo cual, por lo demás, es la intención misma del texto. Recordemos aquello: «Estos (signos) han sido escritos para que vosotros creáis» (Jn 20, 31). Tanto como una operación de escritura (por el autor), el texto supone también una *operación de lectura* (por el lector o por el oyente). En última instancia somos nosotros quienes, con Pedro y Juan, llenamos la tumba vacía y anunciamos la resurrección de Jesús en Cristo.

Hoy se conoce mejor, gracias a los estudios de poética y de retórica (especialmente de la escuela de Liège), que autor y lector son como orillas el uno para el otro¹⁶⁸. Está claro que un autor escribe en función de un lector y las dos operaciones, la de la escritura y la de la lectura, quedan estrechamente vinculadas. Nadie escribe para no ser leído y, por otro lado, siempre se espera un re-

marco a la proclamación del evangelio. Sin embargo, al suprimir esta fórmula, ¿no se ha desdibujado al mismo tiempo el carácter narrativo que tan acertadamente expresaban estas palabras?

165. Gregorio de Nisa, *Comentario al Cantar de los Cantares* 8; PG 44, 941c (versión cast.: Sígueme, Salamanca 1993).

166. J.-L. Chrétien, *L'Arche de la parole*, 127.

167. *Ibid.*, 50.

168. Cf. especialmente Marcos Siscar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie*, Paris 1998; P. Quignard, *La Rhétorique spéculative*.

sultado. «La historia de la acción ejercida por una obra forma parte de su mismo contenido»¹⁶⁹. Así lo expresa, a su manera, G. Steiner: «Una obra, un texto, no existe más que en su relación con un público»¹⁷⁰. Hay un verdadero nexo «estratégico» entre autor y lector¹⁷¹, en el cual el autor lanza «señales a la intención del lector»¹⁷², colocándose, él mismo, en el centro de la intriga diseñada por el autor. Hasta el punto que, para Ricoeur, el texto narrativo no llega a su cumplimiento más que cuando el lector se apropia del mismo: «Es sólo en la lectura donde el dinamismo de configuración termina su recorrido (y, más allá, en la acción efectiva). Porque está claro que es del autor de donde parte la estrategia de persuasión que tiene al lector como blanco de tiro»¹⁷³. En cierto sentido, el autor tiene que ausentarse del texto. «El artista, decía Flaubert, no tiene que aparecer en su obra más que Dios en la naturaleza»¹⁷⁴. Lo que el autor desea no es sólo producir una obra original, sino originante, originaria.

A la espera de su lectura, un texto, en definitiva, permanece inacabado¹⁷⁵. «El verdadero lector mantiene con el libro una relación creadora. El libro tiene necesidad de él, lo mismo que el lector necesita el libro»¹⁷⁶. Podemos pensar aquí en una analogía musical, ahí donde el destino de la música se juega, al mismo

169. H.-G. Gadamer, *Essai d'autocritique*, 1985 (citado por Francis Wybrands en *Universalía* 1997, Paris 1997, 424). Resumiendo una página de *Verdad y método*, Fr. Wybrands escribe: «Gadamer hace salir la hermenéutica de las trampas románticas de la subjetividad, así como de las aporías reductoras del positivismo. Interpretar es responder a las cuestiones que las cosas nos proponen y, más aún, a las cuestiones que son ellas mismas». Se observará, a propósito de esta reflexión sobre el positivismo y sobre la subjetividad, una equivalencia con nuestra problemática de la identidad histórica y de la identidad cartesiana.

170. R. Polin, *Préface. L'art de comprendre*, en G. Steiner, *Le Sens du sens*, 22.

171. «La relación del lector con el relato vive de [la] oferta narrativa de identificación [hecha por el narrador]» (D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 152; cf. también 153).

172. *Ibid.*, 155.

173. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 230-231.

174. Flaubert, *Correspondence*. Carta a George Sand, diciembre 1875.

175. Cf. Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen 1961.

176. G. Steiner, *Passions impunies*, 33.

tiempo y de forma indisociable, junto al compositor (identidad histórica), junto al intérprete (identidad narrativa) y junto al auditorio (identidad dogmática, confesante), y todo ello en un mismo acto de música. La lectura es «una experiencia viva», como dice Ricoeur¹⁷⁷, cosa que nos hace pensar en su metáfora viva. A saber, que un texto sólo tiene sentido si mantiene abierta una dinámica, sin la cual no es más que un texto muerto y, por tanto, inexistente. «El mundo del texto [está] a la espera de su complemento, sin el cual el significado de la obra literaria es incompleto»¹⁷⁸. El hombre es un ser que interpreta y sólo a partir de su interpretación la realidad se convierte en realidad.

Podríamos perfectamente hablar aquí de narración viva y de identidad viva. «El texto es una brasa bajo la ceniza de las letras. La vivacidad de la llama que sale depende de la fuerza del soplo de quien la aviva» (Hayen de Vologine, rabino medieval). Según la expresión de Umberto Eco, el lector está presente en el texto, *lector in fabula*¹⁷⁹. Podríamos decir que el lector «activa» el texto (lo cual, recordémoslo una vez más, es exactamente lo que Juan pide al final de su evangelio: «Esto ha sido escrito para que vosotros creáis...»¹⁸⁰). Junto al *tunc, in illo tempore*, se articula un *nunc, in hoc tempore*.

f) Las identidades de Jesús

Volviendo ahora a la cuestión planteada al principio de estas páginas y que consistía en preguntarse sobre la necesidad de romper el binomio «Jesús de la historia-Cristo de la fe», ahora

177. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 247: subrayado por Ricoeur.

178. P. Ricoeur, *Temps et récit* II, 234.

179. U. Eco, *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris 1985. Cf. igualmente U. Eco, *Les limites de l'interprétation*, Paris 1992; J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris 1991.

180. «El papel confiado al lector es el de reaccionar ante la llamada de Jesús a seguirle, no el de asumir el papel del Salvador. Por el contrario, el entramado de personajes unidos en torno al Maestro establece una confrontación con el sistema de valores construido por el texto. Haciendo esto, *el evangelio se constituye en dador de identidad*, más que de consignas escritas» (D. Marguerat, 153-154).

podemos responder que la teoría de la identidad narrativa, realizada al mismo tiempo en el plano exegético, el filosófico y el teológico, responde a esta expectativa. Por su carácter activo y dinámico (pues ahí está la naturaleza misma de su proceso), ella se encuentra exactamente en la mitad del binomio inmóvil y excluyente que mantiene el pensamiento cristológico en una verdadera angustia conceptual. Tendríamos aquí, finalmente, un concepto operativo que devolvería su sentido y su libertad a las otras dos identidades. Tendríamos en efecto, parafraseando a Hannah Arendt, lo que «colmaría el foso entre lo visible [la identidad histórica de Jesús] y lo invisible [su identidad dogmática]»¹⁸¹, mediante la inserción de ese tercer término, de esa ternariedad que deseábamos más arriba. Se trata de una nueva epistemología de la identidad de Jesús que se encuentra así puesta en su lugar, permitiendo remontar el duelo impaciente y demasiado breve del Jesús histórico y del Cristo de la fe, ofreciendo un «meridiano de la identidad» para hablar como Steiner, haciendo alusión él mismo al *Partage de midi* de Claudel¹⁸².

En cierto sentido la narración es el lugar primero donde se asume y se comprende la identidad que buscamos. Allí es donde ha nacido, al menos para nosotros¹⁸³. Antes de la identidad histórica (que en adelante no podrá ser juzgada adecuadamente si no es a partir de la identidad narrativa), como antes de la identidad dogmática (que no será posible percibir si no es en esa línea), la identidad narrativa constituye, en definitiva, el *interfaz*, el lugar en el que todo se decide. Constituye el nudo, el *analogon* primero de cualquier interpretación de Jesús y, si se tuviera que elegir entre todas, a ella es a la que se debería conceder la prioridad ab-

181. H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 144.

182. G. Steiner, *Errata*, 51.

183. Es cierto efectivamente que en la época de las primeras comunidades, las confesiones de fe (los «dogmas») —y san Pablo es en esto un testigo de excepción— han precedido a la aparición de los evangelios. Hay que decir, sin embargo, que si esas primeras comunidades vivieron sin evangelios escritos, estaban inmersas en una tradición oral y narrativa todavía muy cercanas a los acontecimientos. Por lo demás, como hemos visto, toda la Escritura, incluso allí donde no es formalmente narrativa, se encuentra englobada en un movimiento narrativo que para ella resulta envolvente y coexistencial.

soluta. Pero, de hecho, permite restituir la cuestión histórica y la cuestión dogmática a sí mismas y a sus exigencias legítimas. Aquí es donde podemos precisar, más al detalle, lo que aporta la identidad narrativa, de una parte a la identidad histórica y, de otra, a la identidad dogmática.

I. En cuanto a la primera, en contra de la tendencia fideísta, tenemos que resistir al menosprecio de la historia, al ahistoricismo idealista. Un pensador judío nos lo recuerda con vehemencia poniendo en claro, si llegáramos a olvidarlo, que sin el Jesús histórico recorriendo los senderos de la vida, «un Cristo que se limitara a ser sólo Cristo [correría el riesgo de prestarse] a todos los intentos de deificación y de idolatría»¹⁸⁴. Por eso Ricoeur ha insistido precisamente en el hecho de que en la identidad narrativa no existía ninguna suspensión ni exclusión de la referencia, ninguna polarización monopolizadora en el texto como si éste constituyera todo el horizonte de lo verdadero y de lo real¹⁸⁵. Teniendo en cuenta los análisis de R. Ingarden, éste observa que «toda frase apunta hacia algo más allá de sí misma»¹⁸⁶. «Toda propuesta referente al *sentido* es, al mismo tiempo, una pretensión de la *verdad*»¹⁸⁷. En una palabra, es preciso despositivizar el acercamiento histórico. Como ha demostrado especialmente Gadamer, la pretensión de la verdad no nos llega desde el exterior (como creía el positivismo), sino desde el interior de una tradición, de la *donación* de un *tradere* (trans-dare), de una *paradosis* (para-*didomai*); y es ella la que «preserva» (*bewahrt*) la posibilidad de comprender verdaderamente las voces realmente apagadas del pasado¹⁸⁸. Entonces la identidad histórica se hace algo interesante y posible¹⁸⁹.

184. Fr. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 484.

185. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 11, 148-150, 228, 245, 259; Id., *L'identité narrative*, 222.

186. *Ibid.*, 245. Cf. R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*.

187. P. Ricoeur, *Temps et récit* III, 322. Cf. también G. Genette, *Figures III*, 187.

188. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, especialmente 305-377.

189. «La historia puede convertirse siempre en una especie de álibi para la búsqueda de la verdad; siempre es posible escudarse detrás de la historia para

Porque, abandonada a su suerte, la identidad histórica correría siempre el riesgo de obligarnos a emigrar al pasado. La identidad narrativa permite conservar el carácter dinámico de la identificación de Jesús que se hace incesantemente «ayer [esto es verdad, pero también] hoy y mañana» (cf. Heb 13, 8). No se conoce solamente recorriendo el pasado, sino permaneciendo en el devenir. Una de las dificultades o de las trampas de la identidad histórica es la de correr el riesgo de prohibir, *volens nolens*, el derecho de continuar y de proseguir la identificación de Jesús que sigue confiada a nosotros. Si permanece abierta, el riesgo desaparece. Se restituye de este modo a la historia lo que ésta tiene, en definitiva, de más precioso, es decir, la posibilidad de encontrar la fuente siempre viva y original de lo que *ha llegado a ser* la experiencia cristológica. Hay en la búsqueda de los orígenes, no solamente una voluntad de conectar con los hechos, sino también un deseo y una necesidad de acercarse al momento original para atender a lo que ha seguido después (el «dogma»¹⁹⁰, la confesión de fe, el credo), el fervor de los primeros tiempos, so pena de caer en la inautenticidad, esto es, en la mala fe. Como ha observado repetidas veces Benveniste, la historia no funciona si no es con una parte de discurso, de relato, de narración.

El paso primero por la identidad narrativa permite también abordar la cuestión histórica de manera menos crispada. Nuestros textos no han pretendido nunca la exhaustividad histórica o la precisión documental; sólo se han querido conservar los hechos determinantes que han contribuido a la formación de la fe. El lector que vaya motivado por un interés histórico quedará por tanto menos desalentado de lo habitual al encontrar en esos textos tan pocos datos históricos, y menos escandalizado de los escasos resultados conseguidos en esas investigaciones. Se trata más de

no decir nada de sí mismo» (P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1955, 53). Recordamos las críticas fulminantes de Karl Barth contra los predicadores que sólo tienen erudición histórica en sus labios y engañan así a los creyentes.

190. Está claro que nosotros no utilizamos aquí esa palabra en el sentido restrictivo que adquirió a partir del siglo XVI, sino en el sentido, que encontramos incluso en la literatura profana, para designar una confesión de fe.

textos que relatan el camino de una fe que de textos que transmiten informaciones¹⁹¹. El paso por la identidad narrativa permite, de esta manera, abordar la cuestión histórica de modo menos impaciente. Sea la impaciencia del creyente, que la precipitación apologética puede conducir a intentar probar demasiado mediante la historia; sea la del historiador, tentado de reducir la figura de Cristo sólo a los vestigios (por lo demás, bastante irrelevantes), y que él se cree en condiciones de poder utilizar. La historia no es el único refugio de la verdad.

El historiador, aquí al menos, no puede pasar por encima de la estructura de un relato construido, como si existiese una exterioridad histórica pura que podría sustraerse al carácter particular de la escritura evangélica¹⁹². Nuestros textos quedan como relatos o, según la expresión de Todorov, «la narración precede a la historia»¹⁹³ y permanece consustancial a ella. Por tanto, lo que podemos esperar en el plano histórico es bastante poco, pero sin que por ello nos tengamos que inquietar más de la cuenta. La historia mantiene sus derechos y sus obligaciones, pero éstos deben permanecer menos afectados y más serenos. Toda vida humana es también un destino, y el destino no queda reducido a la historia. «Todos tenemos un perfil conmovedor, que dirige nuestra personalidad, la concentra en torno a una cosa más o menos coherente, y determina nuestro destino, por encima de nosotros»¹⁹⁴. Tenemos que haber llorado para llegar a comprender nuestra propia historia: «Ulises [al escuchar al cantor, es decir, al narrador, contar su historia] se cubre el rostro y llora, él que jamás había llorado antes y, sobre todo, mientras tuvo lugar aquello que él estaba oyendo contar. Fue precisamente al escuchar la *narración* de la historia cuando él comprendió verdaderamente el significado de la misma», y se comprendió a sí mis-

191. Recordemos que la tradición no trata a los evangelistas como historiadores. Juan es llamado «el teólogo»; Lucas «el escritor» (el narrador, el literato).

192. En presencia de documentos y de fuentes ordinarias, el historiador, una vez analizados los datos y establecidos los hechos, puede prescindir de ellos definitivamente. Aquí no es posible hacerlo; aquí hay que permanecer en cierto sentido dentro de esas fuentes para poder percibir y establecer los hechos.

193. Tz. Todorov, *Grammaire du Décameron*, La Haye 1969, 48.

194. M. Mamardachvili, *Méditations cartésiennes*, Paris 1997.

mo¹⁹⁵. Ya lo he dicho más arriba: nosotros no nos reconocemos únicamente en el espejo de la historia pura. Se nos puede conceder un segundo nombre, un nombre de destino (Abrán se convierte en Abrahán, Jacob en Israel, Jesús en Cristo). El hecho era realmente verdadero en la antigüedad¹⁹⁶.

2. Pero también está y sobre todo la identidad dogmática, que se considera mejor planteada por haber sido la primera en pasar por la identidad narrativa. Porque el enunciado dogmático, abandonado a su suerte, termina, hay que decirlo claramente, por no querer decir nada (o corriendo el riesgo de no querer decir nada). Además porque fijado, hecho de seguridades fáciles y repetitivas, ya no se comprende el sentido. El veredicto es severo, pero exacto: «Es su acatamiento oficioso y su adhesión a gestos realizados sin cuestionarse nada lo que vacía la religión de todo contenido»¹⁹⁷. Es en ese momento cuando uno sentiría la tentación de defender el dogma, si no mediante un discurso mítico, sí al menos mediante un lenguaje esotérico. Sintiendo claro como el sonido de una corneta, pierde toda sonoridad. Entonces puede que no tenga ya ninguna fuerza para suscitar la fe que, sin embargo, él considera con razón como una ayuda para permanecer auténtico y verdadero (lo que el dogma pretende es preservar la experiencia original). Por el contrario, sabiendo que el *pneuma* precede siempre al *logos*, y «el poema al comentario»¹⁹⁸, se halla, un poco como más allá de una lengua artificial, «el hervidero de la emergencia espontánea» (Steiner).

Pasada una vez más por su fuente primera (narrativa), la figura dogmática de Cristo, que morirá siempre por ser repetitiva y

195. H. Arendt, *La Vie de l'esprit* I, 153. Recuérdense las páginas de Steiner sobre las lágrimas que identifican al héroe ante sus propios ojos, como aparece más arriba en la p. 91, nota 69.

196. «La obra biográfica en la antigüedad no responde a los cánones de la moderna biografía. Para los griegos, la historia es una palestra donde las virtudes trascendentes son ejemplificadas por el destino de individuos fuera de lo común. La distancia que separa a los evangelios de Marcos, Mateo y Juan de las biografías antiguas no queda, por tanto, tan marcada» (D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, 162-163).

197. G. Steiner, *Passions impunies*, 89.

198. G. Steiner, *Réelles présences*, 183.

estar desligada de su raíz primera, encuentra su sonoridad (el *dogma* debe volver a ser *doxa*: gloria, alabanza, confesión) y se convierte en una lectura posible. «*Denken ist danken*» (Heidegger), el pensamiento es alabanza, el conocimiento es reconocimiento. Pensar es hacer el elogio de la realidad por la gloria de la inteligencia y la claridad del espíritu. Pensar a Jesús es confesarlo Cristo.

Puesto que no se trataría en ningún caso de abandonar la preocupación histórica, aquí tampoco es cuestión de deshacerse de esta identidad que confiesa a Jesús y que se ha ido estableciendo progresivamente en la fe viviente, en la fe *viva* de la Iglesia. Hace falta sin embargo, eso sí, recuperarla de manera menos estática y menos crispada, haciendo de ella una dogmática *viva*. El riesgo de la identidad dogmática, abandonada a su suerte, consistiría siempre en hacer creer (en contra de su intención) que nosotros encontramos en ella un acceso inmediato a Cristo. Por eso, ya santo Tomás, en una frase célebre, recordaba que el acto de fe (*actus credentis*) no termina (*non terminatur*) en el enunciado (*ad enuntiabile*), sino en el contenido al que se refiere, en la realidad en cuestión (*ad rem*). La formulación dogmática (y *a fortiori* la *determinatio* teológica) es un *dicendum*, un «eso que es posible decir», que remite más allá. Heidegger parece haber tenido en cuenta esta advertencia cuando escribía: «El término decible (la palabra que puede expresar nuestro *dicendum*, *enuntiabile*) recibe su determinación (nuestro *terminatur*) a partir de lo indecible (nuestra *res*)»¹⁹⁹.

Con todo, lo que decía santo Tomás encuentra más que su confirmación en la teoría de la identidad narrativa. Ésta nos permite entrar en la identidad dogmática conservando para ella su carácter mediato y dinámico, no inmediato y estático. Fijado, convertido en «pausa de imagen», el dogma corre el riesgo de quedar en una memoria muerta, de no permanecer jamás como una memoria viva, como conviene que sea si quiere conservar su elocuencia y mantener su voz. Es necesario, como dice Steiner,

199. M. Heidegger, *Nietzsche* II, Paris 1971, 394 (versión cast.: *Nietzsche*, Barcelona 2000).

«despertar los músculos entumecidos de la memoria»²⁰⁰. Al igual que la historia, el dogma tampoco puede prescindir del evangelio y de su carácter narrativo²⁰¹. Incluso el Credo de Nicea, tan lleno de fórmulas abstractas, contiene muchos relatos («padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado», etc.).

No se puede entender el dogma si no se entra en la narración. Esta lo precede y debe continuar acompañándolo. Es para el dogma coextensiva y consubstancial. Hay que permanecer en una lógica de invención y su remolino dinámico. Como escribe tan acertadamente Genette a propósito del relato prusiano de *À la recherche*: «Relato de remolino que, sin duda más que ningún otro, para existir en su propia verdad necesita escapar de la estrechez del 'mensaje final' con el fin de retomar indefinidamente el movimiento circular que siempre remite de la obra a la vocación que ella 'cuenta' y de la vocación a la obra que ella suscita, y así sin parar»²⁰². Sin la identidad narrativa se desvanece la intriga y uno ya no es receptivo a la confesión de fe. Entonces ésta queda adormecida en una simple proposición clasificada (el «sueño dogmático» de Hegel), sin llegar ya a comprender ni el problema ni la respuesta viva que la impulsan a hacerse inteligible, audible y legible. «Incluso una doctrina verdadera se convierte en falsa a causa de la somnolencia» (Alain). No hay que pedir al dogma que piense por nosotros. La misma lógica de la fe nos pide que permanezcamos siempre intrigados. Como el «talmudista que busca la llama en la fijeza momentánea de la letra»²⁰³.

Así pues, identidad histórica e identidad dogmática se reencuentran en la identidad narrativa y, de este modo, el binomio queda disuelto. Mantiene su sentido y su verdad, pero se hace dialéctico y no reductivo. Es preciso, sin duda, «mezclar las iden-

200. G. Steiner, *Passions impunies*, 35.

201. Transcribo aquí un pasaje de H. Arendt (*La Vie de l'esprit* I, 134), en el que ella parafrasea al Platón de la *Séptima carta* (341b-343a): «El que posee la verdadera facultad de pensar (la *nous*) y conoce, por tanto, la fragilidad de las palabras, no se arriesgará jamás a organizar los pensamientos en el discurso y, menos aún, a fijarlos bajo una forma tan inflexible como la carta escrita». Cf. también p. 135.

202. G. Steiner, *Figures III*, 266.

203. G. Steiner, *Passions impunies*, 13.

tidades» (Marco Aurelio), sin confundirlas y sin verse sometido al hermetismo de las identidades exclusivas y cerradas, haciendo valer una visión «digna de toda época» (*tou pantos aionos axion*, Pseudo-Longinos, *Peri Hypsous*).

Incluso «sólo en la era mesiánica el poema será comprendido en su totalidad y el texto quedará abolido en la claridad final de su interpretación»²⁰⁴.

Nota sobre la exégesis literaria

La exégesis literaria intenta tratar el texto evangélico como un texto *literario*, es decir, como un texto construido en función de un resultado debido a normas propiamente literarias. Son de este tipo, puestas al día por las ciencias actuales del discurso, a partir de Aristóteles en su *Poética* (arte de escribir, de componer y de persuadir): la retórica de la narración, la poética del relato, el análisis de las estructuras, la hermenéutica, la psicocrítica, etc. (consúltese la obra monumental de Henri Morion, *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*, Paris 1998). La exégesis literaria no estudia, por tanto, el texto en su aspecto externo observando lo que le precede, tal como lo hace el método histórico-crítico que se centra en la prehistoria de un texto, en su desarrollo histórico a lo largo de los distintos avatares y estratos surgidos en su transmisión y en su inserción en conjuntos más amplios, en el trabajo de las fuentes, etc. No es que la exégesis literaria rehuya estos métodos; por el contrario, manifiesta el reconocimiento que siente por sus descubrimientos y asegura que en ningún caso prescindiría de los mismos. Pero ella aporta la novedad de querer asumir y comprender el texto en su *inmanencia*; en su inmanencia de *texto*; de texto *literario*, de texto *compuesto* en función de un efecto que sólo corresponde a su intención de texto literario (como es el caso de una novela, de un relato, de un poema, de una pieza de teatro, etc.). La exégesis literaria analiza, pues, el texto bíblico tal como aparece en su último estadio, según sus estructuras internas, permaneciendo, en fin, en su entorno literario. In-

204. *Ibid.*, 155.

tenta leerlo como marcado por una estrategia de autor, con sus complicidades reconocidas con un lector virtual, como ocurre en *cualquier composición literaria* (eso es precisamente un texto literario, a diferencia de cualquier otro que sólo pretendiera ser un texto de consulta, de archivo, de historia, un informe científico, etc., textos que no pretenden ser realmente *escritos*). Pone al día las señales emitidas por el autor (o por el «destinatario», o el narrador, o el enunciador...) de cara al lector (o el destinatario) en función de los efectos de lectura (interpelación, interrogación, orientación, adhesión, etc.). Estudia el texto en sus *funciones*, no en su *historia*; en su *estadio final*, no en su *génesis*; en su *construcción* actual, no en su *constitución* original; en una palabra, en su sincronía, no en su diacronía. En todo caso, a diferencia del estructuralismo (que ha dado origen a esta distinción) la exégesis literaria no prescinde del autor sino que lo considera como elemento decisivo y creador del efecto literario, como un *autor de texto* precisamente (un literato), que desempeña su puesto indiscutible en la construcción del texto entregado al lector. Incluso si él se apoya o cuando él se apoya en hechos «reales» (como en el caso del relato que no es de ficción), no es eso lo que él transmite como tal. Ante un lector determinado se sirve de una *estrategia* que conviene conocer, como es natural, y desvelar las indicaciones expresadas que ha introducido en el texto y las intenciones explícitas desarrolladas en su interior. Tenemos un ejemplo extraordinario al final del evangelio de Juan donde se dice que todo esto ha sido escrito *para que se le crea*, no para otra cosa que uno desearía inventar. El autor está implicado en su texto y él solicita la implicación del lector. En definitiva, aquí se aprende a leer el texto narrativo en el segundo grado (según su intención de texto, no en el primer grado de una lectura inocentemente histórica o literalista) o mejor: se aprende a leerlo en el primer grado, puesto que ésa es precisamente su única intención: la de ser un texto con efecto literario.

Sobre todo esto, aparte de los estudios que han sido mencionados a lo largo de todo el capítulo, y teniendo en cuenta que es la narrativa, sobre todo, lo que nos interesa, puede consultarse en el plano general: Tz. Todorov, *Litterature et signification*, Paris

1967 (versión cast.: *Literatura y significación*, Barcelona 1971); Cl. Bremond, *Logique du récit*, Paris 1973; Sv. Vogeller-A. Boriello-C. Vettters-M. Vuillaume (eds.), *Temps et discours*, Louvain-la-Neuve, 1998; O. Ducrot-Tz. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972 (versión cast.: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid 1983); V. Engel, *Histoire de la critique littéraire des XIX^e et XX^e siècles*, Louvain-la-Neuve 1998. En el plano bíblico: J. N. Aletti, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1992; J.-M. Sevrin, *Le paradoxe de la foi dans le quatrième evangile*, en A. Gesché-P. Scolas (dir.), *La Foi dans le temps du risque*, Paris 1997, 55-78; C. Focant (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris 1997; Id., *Les passions de Jésus: Lumen Vitae* 53 (1998) 245-251; A. Wénin, *Actualité des mythes: relire les recits mythiques de Genèse 1-11*, Namur 1993; Id., *Le Livre de Ruth: une approche narrative*, Paris 1998 (versión cast.: *El libro de Rut: aproximación narrativa*, Estella 2000); Id., *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris 1998; J. N. Aletti-A. Wénin-Fr. Mies (dir.), *Bible et littérature: l'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles 1999.

La resurrección de Jesús

Todo el mundo está de acuerdo en afirmar que entre la muerte de Jesús y la constitución de la primera comunidad cristiana «algo» ocurrió; lo cual explicaría el sorprendente cambio producido al pasar de una situación a la otra. La muerte de Jesús en la cruz coloca al grupo de sus seguidores en una situación de desconcierto y quizás hasta les hace abandonar la esperanza que habían puesto en él. Algún tiempo después asistimos al nacimiento de algunas comunidades en las que la fe en Jesús salvador y el convencimiento de una misión sorprenden por su entusiasmo y por su seguridad. Es el punto de arranque de la grandiosa aventura cristiana, histórica y espiritual, que conocemos.

¿Qué es lo que ocurrió? Los apóstoles se sobrepusieron seguramente y, aplicándose a un trabajo de *reflexión*, de relectura de los años pasados con Jesús, llegaron a la convicción de que por encima del fracaso de la muerte de Jesús, la experiencia que habían llevado a cabo no debía desfondarse y que la intención, las palabras y la obra de Jesús debían ser continuadas. En definitiva se trató de un proceso intelectual. ¿O bien –sea cual sea la forma como se la presente– fueron ellos los sujetos de una *revelación interior*, como Abrahán o Moisés lo fueron en su tiempo, que se les impuso para esclarecerles el verdadero sentido de todo lo que había pasado en la muerte de Jesús, esto es, la inauguración de una nueva promesa de salvación? En última instancia, se trataría de un proceso espiritual. ¿O se trató, en definitiva, de un *acontecimiento*, sea el que fuere, que les descubrió el nuevo destino de Jesús y que a partir de ese momento ellos debían anunciar? Un hecho histórico y, en cierto sentido, exteriormente perceptible.

¿Fue un trabajo de reflexión? ¿Una obra de revelación? ¿Desprendida de un acontecimiento? De momento, nosotros no sabe-

mos nada. Lo que sí sabemos es que, para describir este interrogante desconocido, las Escrituras pronuncian una palabra: la palabra «resurrección». Respecto al significado de esa palabra, de momento, tampoco sabemos mucho más. Sí sabemos, en cambio, que ésta es la palabra que fue pronunciada y extendida para dar nombre a lo que había ocurrido. Del mismo modo, incluso los autores más racionalistas nunca pensaron que fuera posible proceder de otro modo, sea cual fuere el contenido o la ausencia de contenido que a continuación ellos creyeron tener que dar a la palabra «resurrección». Citemos aunque sólo sea a uno, por supuesto de los más representativos: «La fe en la resurrección de Jesús es de una importancia histórica capital, en el sentido de que no se ve cómo, prescindiendo de ella, hubiera sido posible formar jamás una comunidad cristiana»¹.

Pero con esa palabra (o con esta fe), ¿a qué nos referimos? La palabra «resurrección» ha sido pronunciada, pero ¿qué se ha querido decir con ella? ¿De qué se ha querido dar testimonio? ¿De una convicción interior (por ejemplo, de que la causa de Jesús no puede morir, que continúa, que no ha muerto con él), convicción por la que se habría construido un relato simbólico, como así ha sido, destinado a expresar la resurrección de la fe en Jesús? ¿O se ha querido designar con la palabra resurrección el sentido que se le daba y se descubría en la vida y en la muerte de Cristo (el de una victoria del amor sobre el poder de la muerte y del mal, abriéndose desde entonces a una comprensión completamente nueva, a una resurrección del sentido de la vida de Jesús)? ¿Dónde se ha dado testimonio de un acontecimiento autónomo y distinto, de contornos propios, y que se llamaría propiamente «resurrección»? Las mismas preguntas se amontonan.

Ahí se ve que no hubiera sido posible responder demasiado deprisa, de inmediato, como si ya se conociera de entrada lo que la palabra quiere decir. Esta actitud de distancia hermenéutica es del todo esencial para la solución del problema. Si en cierto modo (histórico, físico, simbólico, conceptual, gramatical, etc.)

1. D. F. Strauss, *Nouvelle vie de Jésus* II, 386. La obra en alemán es de 1864, en pleno periodo racionalista. Notemos que Strauss dice «la fe en la resurrección».

nosotros creemos saber de antemano de qué se trata, dejándonos guiar por nuestras ideas y por nuestros prejuicios, erraremos seguramente nuestro camino, como ha ocurrido tantas veces. Si creemos saber lo que la palabra, con toda evidencia, quiere decir, entonces partimos a la búsqueda y a la *verificación* de algo que ya conocemos (o creemos conocer), no a la búsqueda y al *descubrimiento* de lo que allí ocurrió o se nos ha querido significar. Lo que nosotros sabemos, de momento, es solamente esto: escondida entre dos acontecimientos, localizados ellos y localizables (la muerte de Jesús y el nacimiento de una comunidad cristiana), tenemos la existencia de una desconocida llamada resurrección. De una «x resurreccional».

¿Cómo abordar, pues, el problema? ¿Habría que hacerlo primeramente desde el ángulo de la historicidad o de la antropología? Esta forma de abordar la cuestión tiene algo de intemperante y de prematuro, de excesivamente ambicioso. ¿No hay otra forma de acercarnos al tema? Un sistema de análisis que nos permita tomar la cuestión desde más arriba, desde su raíz. Es decir, en su situación lingüística, pues toda realidad se nos ofrece primero en el marco de un lenguaje. En efecto, la resurrección de Jesús tiene *para nosotros*, ante todo, una existencia lingüística y es por ahí precisamente por donde debemos comenzar. ¿Qué es lo que se ha dicho y qué es lo que se quiso decir? Para nosotros, que no somos testigos, antes de intentar situar la expresión en su *Sitz im Leben* debemos asumirla en su *Sitz im Sprache* para, de este modo, poder comprender la teología. «*Nihil sine voce est*», no tenemos nada que no haya sido nombrado primeramente (1 Cor 14, 10). Después de todo, al igual que la palabra «Dios», la expresión «resurrección» existe. Tiene pues, al menos, una existencia lingüística, lo que significa que por lo menos una vez ha querido decir algo.

1. El lugar lingüístico de la resurrección

En cuanto se inicia un procedimiento de este tipo, aparece enseguida un campo muy amplio que no tiene que ver solamente con simples cuestiones de vocabulario o de gramática. Desde el

primer momento nos encontramos en presencia de un espacio rico, precisamente ése en que surge la experiencia viva que los hombres tienen de las cosas, de ellos mismos y de todo lo que les acaece. «Las palabras y las cosas» (Foucault). Como si la cosa llegara primero en la palabra. Como si ésta constituyera para nosotros su primer acto de nacimiento. El lenguaje es como el lugar natal de la experiencia, casi hasta su puesta en el mundo; y desde aquí se comprende lo arriesgado que resulta querer atraparlo fuera de ese lugar donde ha nacido. Queremos decir que no hay para nosotros acontecimientos puros, hechos desnudos. Podríamos decir que sólo nos encontramos con acontecimientos-narrados, e incluso osaríamos afirmar igualmente que sólo nos encontramos con acontecimientos-interpretados (de manera correcta o incorrecta, poco importa), y que fuera de ellos no será posible captar, con el discernimiento correspondiente por supuesto, la situación en cuestión. No es que de una parte tengamos el hecho y de la otra el lenguaje; y que éste sólo se encuentre allí para explicar la significación del hecho. Debemos decir que las palabras expresan el hecho y, al mismo tiempo, definen su significado. Aquí nos encontramos propiamente en el círculo hermenéutico donde dos términos se encuentran y se remiten el uno al otro.

a) *La resurrección como evento de palabra*

El «texto de la resurrección», tal como se nos ofrece en la Escritura, se abre no a la relación de un hecho, sino a una palabra. Cuando las mujeres llegan a la tumba con la intención de ungir el cadáver, no se produce ningún acontecimiento sino un puro anuncio: «Ha resucitado» (Mc 16, 6). El acontecimiento que viven las mujeres, y que las mantiene en suspenso (pasma, duda, sorpresa, una cosa tras otra y todo al mismo tiempo), se apoya en el simple anuncio de un mensaje. Porque si bien es cierto que quien hace el anuncio (el ángel) les muestra *seguidamente* la tumba vacía, todos los exegetas están de acuerdo (volveremos sobre este asunto) en no ver ahí un gesto de prueba, sino una invitación viva y expresa a abandonar ese lugar que les distrae de la

búsqueda de Jesús, y una invitación también a no perder el tiempo inútilmente buscando a Jesús, justamente en el sitio donde no se le debe buscar (cf. Lc 24, 5-6).

El ángel de nuestro texto continúa enseguida con una «misión de palabra», la propuesta a las mujeres de anunciar por su parte a los discípulos que Jesús había resucitado. No son las encargadas de anunciar el descubrimiento de una tumba vacía, de lo que no hablarán jamás. El episodio se termina con el relato de su alocada huida: ellas quedan «temblando y desconcertadas, porque tenían miedo» (versículo 8), miedo que se explica «por el terror sagrado que provoca la revelación de la resurrección», no por el sepulcro encontrado vacío (nota de la *Traduction oecumenique de la Bible*, TOB).

El «joven vestido de blanco» (otra denominación del anunciador) que acaba de hacerles este anuncio no está concebido, en efecto, ni representado como un ser humano ordinario (que hubiera sido el testigo de una realidad sensible y empírica), sino como un «personaje celeste» (TOB), ese que nosotros llamamos un ángel. Esta constatación es de suma importancia porque indica de manera formal y técnica, en el lenguaje propio de la Escritura en circunstancias de este tipo, que aquí se trata de una revelación, no precisamente de una constatación empírica, aunque ésta se ofrezca como un apoyo y, por lo demás, bajo una forma puramente negativa («Mirad, no está aquí»). Revelación que se nos presenta, en efecto, junto a un sepulcro, puesto que es allí a donde acuden las mujeres, pero no porque trate sobre el sepulcro. Es como si se hubiera dicho: Dad un paso adelante, dejad atrás las preocupaciones piadosas que os han conducido hasta aquí y corred a decir mi mensaje a los apóstoles. Es allí donde ellos están, no aquí, donde ellos se darán cuenta de que el Señor está en medio de ellos.

El peso de las palabras, y esto se verifica en otro sitio, está por encima del peso de los hechos. Además, si se quiere hablar de acontecimiento se tiene que hablar primero de un «acontecimiento de palabra», de un «*Wortgeschehen*» (Ebeling). En todos nuestros relatos, uno es abordado primero por una palabra. Esto se verifica en tres planos. El de los acontecimientos inaugurales: en la

mañana del «tercer día» el mensaje pascual toma literalmente el puesto del objeto buscado primitivamente, el cuerpo de Jesús²; los «cuarenta días», durante los cuales son los discursos pronunciados por Jesús los que ocupan prácticamente todo el espacio, quedando todo lo demás como una especie de representación de la escena, como el decorado en cuyo marco son pronunciadas esas palabras. A continuación viene el plano de la transmisión: los oyentes de esas palabras se entregan fundamentalmente a anunciar que Jesús ha resucitado y a transmitir sus palabras; no relatan, o lo hacen escasamente, los hechos (que se piense, si no, en el relato de Emaús). Finalmente, el plano de la confesión de fe: ésta se refiere únicamente a la *proclamación* de que Jesús es el Señor resucitado (cf. Rom 10, 9; 1 Cor 15, 3 donde encontramos el kerigma más antiguo de la resurrección).

Asistimos, en definitiva, a una celebración, a una especie de fiesta de la resurrección en el lenguaje. Se tiene la impresión, casi física, de asistir a una increíble explosión de lenguaje, a un intercambio de contraseñas, si se puede hablar de este modo: de las mujeres a los discípulos, de éstos a los apóstoles, de estos otros entre sí y de ellos mismos a nosotros, lectores, invitados a compartir lo mismo: «¡El Señor ha resucitado!» Fiesta del lenguaje³: «En aquel mismo instante se pusieron en camino y regresaron a Jerusalén, donde encontraron reunidos a los once y a todos los demás, que les dijeron: Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón. Y ellos contaban lo que les había ocurrido cuando iban de camino», y que fue justamente un intercambio de palabras. «Empezando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que decían de él las Escrituras» (Lc 24, 33-35).

Los beneficiarios del mensaje de la resurrección se transformaron en testigos. Y un testigo es primeramente, antes de que entregue su vida por lo que ha dicho, alguien que habla: «Crey y por eso hablé» (2 Cor 4, 13). Lo que ocurrió no empuja al testigo a

2. Cf. L. Marin, *Les femmes au tombeau. Essai d'analyse structurale d'un texte évangélique*: Langages 6 (1971) 39-50, aquí 48.

3. Cf. A. Gesché, *La résurrection de Jésus: foi, événement, parole*: La Foi et le Temps 4 (1973) 395-418.

una curiosidad pesada y compulsiva respecto a eventuales prodigios, sino a la alegría y a la misión de dar testimonio a favor de una palabra de fe. Sin rechazar en absoluto y *a priori* otros elementos más concretos, es necesario constatar esta primacía de la comunicación de un mensaje.

Imagínese, por otra parte, la suerte que hubiera corrido la resurrección si no hubiera sido transportada a través del lenguaje. Conocemos la manera como se ha resumido el pensamiento de Bultmann: «Jesús resucitó en el kerigma», en el mensaje. La fórmula es excesiva si con ella la resurrección es sustraída a cualquier otro lugar de realidad y de verdad que no sea el de la proclamación y el de la adhesión existencial. Pero la fórmula es exacta al decir que la resurrección de Jesús no es completamente ella misma y sólo entra verdaderamente en la historia cuando es comunicada en el testimonio y la responsabilidad de la palabra. Como escribe Claude Geffré, «un acontecimiento que no está recogido en una tradición de lenguaje y, por lo tanto, en una sucesión de testimonios, se convierte rápidamente en un acontecimiento insignificante e incluso deja de ser un evento histórico»⁴. Que la comunidad primitiva haya sido *constituida* mediante un intercambio de palabras es lo que da carácter propio a los comienzos apostólicos, en los que «lo real es justamente lo que se dice por la palabra del hombre»⁵.

b) *La resurrección en una multiplicidad de expresiones*

Fundamentalmente tenemos mensaje e intercambio de palabras. Si ahora, correspondiendo a la invitación que se nos hace (cf. Jn 20, 31), entramos por nuestra parte en el interior de ese lenguaje, vamos a asistir a un segundo hecho digno de atención y sorprendente. Es decir, eso que nosotros llamamos «resurrección» (recordémoslo: sin saber, de momento, lo que esa palabra

4. Claude Geffré, *Le témoignage comme expérience et comme langage (À propos de la résurrection du Christ)*, en E. Castelli y otros, *Le Témoignage*, Paris 1987, 156.

5. J. Ladrière, *La vérité et ses critères*: Revue théologique de Louvain 18 (1987) 156.

designa) se expresa de múltiples y variadas maneras. Esa palabra no disfruta de ningún monopolio, hay otras; y cuando finalmente es utilizada, exige ser bien comprendida.

La primera generación recurrió a otros vocablos distintos del de «resurrección» (*anastasis*, *anistanai*, *egeiro*); y estas otras palabras, que no se prestaron a ser traducidas por la palabra «resurrección», intentan, sin embargo, hablar de la misma realidad anunciada y proclamarla. Uno de esos primeros vocablos es el de *doxa* (y el verbo *doxazein*). Lo encontramos, sobre todo, en san Juan. La gloria y la glorificación de las que aquí se trata corresponden a las que Jesús posee al ser investido por Dios en el nuevo estado adquirido a raíz de su muerte en la cruz. Mientras que en el tiempo de su vida mortal él no había sido glorificado todavía (Jn 7, 39), ahora «Dios le ha glorificado» (cf. Jn 12, 28 y *passim*, *edoxasa*). Lo que esta palabra evoca (*doxa* traduce la *kabbod* del Antiguo Testamento, es decir, la gloria de la esencia divina) es que Jesús está asociado al Padre, el cual le hace participar de su gloria divina y eterna (cf. Jn 13, 31-33 y el comentario de la TOB). Lejos de una evocación material de lo que había ocurrido a Jesús, lo que aquí se expresa es el estado trascendente de Jesús: el paso de este mundo a su Padre (Jn 13, 1). Aquí se condensa lo esencial, si no incluso la totalidad, de la preocupación joánica. Lo que estamos diciendo es aún de mayor interés si se tiene en cuenta que estos términos de gloria y de glorificación se le atribuyen desde la cruz, por tanto antes de cualquier manifestación o aparición visible de gloria.

Otro término al que recurre la primera generación es, en activa y en pasiva, el de *hypsoo*, *hypsothai* (san Juan y los Hechos de los Apóstoles) y el de *hyperhypsoo* (Carta a los filipenses). Se traduce así: «Dios lo ha exaltado» o «él ha sido exaltado [por Dios]». Exaltado por encima de todas las potestades, en la tierra y en los cielos, «a la derecha del Padre» o «por la derecha [es decir, por el poder] del Padre» (cf. Hch 2, 33; 5, 31). Este vocabulario subraya que, después del abajamiento, de la humillación y la obediencia de la cruz, el siervo doliente se encuentra ahora elevado junto al Padre, que le ha otorgado el nombre (divino) que está por encima de todo nombre (Flp 2, 6-11). Por tanto se trata,

aquí también, de un recurso a un término esencialmente teológico, alejado de cualquier connotación «material».

Muchos exegetas piensan también que, desde el principio, el vocabulario de exaltación y de elevación de Jesús «rivaliza» con el de resurrección (*anastasis*, etc.), con el mismo peso y con el mismo significado, de forma que ese vocabulario hubiera podido muy bien, en principio, desbancar al que nosotros utilizamos hoy día. Más aún, es posible que el término «exaltación» tenga en la Escritura un uso anterior al de «resurrección», que sólo más tarde se impone como una expresión mayor y dominante.

Otro tipo de modelos para expresar la resurrección se nos ofrece por el recurso a los vocablos de Viviente (*ho zoon*; cf. Hch 1, 3; 25, 19; Rom 14, 9: *apethanen kai ezesen*; él murió y ahora está vivo; 2 Cor 13, 4; Ap 1, 18; 2, 8) y de Vida (*zoe*; cf. Jn 11, 25; *anastasis kai zoe*; Hch 2, 28; Rom 5, 10). En adelante Jesús es el Viviente, el que ha accedido a la Vida, a esta vida plena que es la vida de Dios. Parece que Lucas y Pablo en algunas ocasiones prefieren usar deliberadamente este vocabulario con preferencia al de resurrección, porque lo que ellos quieren es anunciar el mensaje pascual sin tener que recurrir a un vocabulario que repugnaba a los griegos (precisamente el de resurrección: cf. Hch 17, 32). Si tomamos en consideración todo esto, nos damos cuenta de lo que semejante decisión de vocabulario demuestra de flexibilidad y de libertad. La palabra «resurrección» no está dotada de una importancia y de una impunidad tan grandes que llegue a ser capaz de excluir otras expresiones más elocuentes en determinadas condiciones. El futuro de la fe en la resurrección no está ligado a esta única palabra.

Además, ese vocabulario de Vida o de Viviente nos recuerda oportunamente que la resurrección no debe ser entendida o interpretada en el marco de un esquema groseramente vitalista. En la Escritura, los vocablos *zoe* y *zen* remiten casi siempre, con raras excepciones, no a la vida biológica (*bios*, *bioo*), sino a la vida divina o a la vida del hombre junto a Dios. Para hablar de la resurrección de Jesús nunca aparecen aquí expresiones como *anabioo*, *anabioskomai* o *anabiosis*, lo que sería un vocabulario de reviviscencia. La cosa tiene su importancia.

Finalmente, en el conjunto del vocabulario resurreccional hay que mencionar el uso de la palabra *Kyrios*, Señor. Esta expresión, en la biblia griega, es una de las palabras mayores para designar a Dios. Aplicada a Jesús («Jesús es Señor»), el término es técnicamente resurreccional. Hablando con propiedad, con él se trata de afirmar y de proclamar su victoria pascual sobre la muerte, su victoria señorial (el tema está relacionado con el de *Christus Victor*), que le ha merecido la soberanía sobre toda criatura constituyéndole precisamente en Señor de la Vida. «A este Jesús Dios lo ha resucitado [*anestesen*], y de ello somos testigos todos nosotros. [...] Así pues, que todos los israelitas tengan la certeza de que Dios ha constituido Señor [*kyrion*] y Mesías a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2, 33.36). O también: «Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre [...] y toda lengua proclame que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 9.11). Decir que Jesús es Señor es afirmar sencillamente, sin necesidad de añadir ninguna otra cosa, que él es el resucitado. Hay que reconocer con qué ausencia de toda representación —una sola palabra es suficiente, y una palabra por completo abstracta— puede ser significada la resurrección⁶. La referencia es facilitada por la situación celeste, no por una situación terrestre. (A ese vocabulario formado por términos de constitución señorial puede añadirse otro muy cercano, el de «constitución en o por el poder del Espíritu» (cf. Rom 1, 4), que evoca su situación y su poder de resucitado).

Vemos cómo el vocabulario es plural, cada término tiene su perfil propio y esta efervescencia de lenguaje, lejos de cualquier fijación estrecha y crispada, facilita en gran medida nuestro cometido. Ningún término está en condiciones de expresar adecuadamente lo que queda más allá de las palabras⁷. No hay ninguna palabra especial que se baste a sí misma, una palabra mágica y luminosa, para expresar la resurrección. La lección que podemos

6. Más tarde, el día de celebración de la resurrección será llamado «el día del Señor», el *Kyriakon* (del que se derivan *Kirche*, *Church*, etc), el *Dies Dominica* (del que deriva «domingo», en francés, o «domingo», en español).

7. Lo mismo ocurre hablando de Dios, el cual recibe diversos nombres (*De divinis nominibus*), puesto que ninguno es adecuado o suficiente.

extraer de aquí es la de una incontestable flexibilidad y libertad en la expresión. La sola presencia de un vocabulario múltiple; sus equivalencias de contenido con la expresión que un día se convertirá en la privilegiada; la preferencia, incluso, en determinadas circunstancias, de ese vocabulario por encima del de «resurrección»; hasta quizás su anterioridad en determinados casos. Todo ello nos invita a estar menos obsesionados por una palabra y a saber apreciar el margen y la flexibilidad de expresión que la Escritura requiere y nos ha confiado como herencia.

c) *El vocabulario privilegiado*

Hay que reconocer, con todo, que el vocabulario de «resurrección» existe y, sobre todo, que es el que ha sido privilegiado por la tradición. Con todo, para evitar una vez más cualquier forma de crispación, es muy necesario entenderlo bien en el marco de sus connotaciones originales.

Lo que traducimos por «resurrección», «resucitar», se expresa en los textos originales griegos por dos palabras. De una parte, por el sustantivo *anastasis* y el verbo *anistanai*, en activa y en pasiva. De otra, por el verbo *egeiro*, en activa y en pasiva (aquí no existe sustantivo)⁸.

1. El término más frecuente (y quizás, también, el más antiguo de los dos) es el de *egeiro*, que aparece unas treinta y cinco veces, y se traduce en latín por *resurgere*, de donde proviene la palabra resurrección. Esta palabra, en su uso corriente y original, se refiere a alguien a quien se le despierta o él mismo se despierta del sueño; en este sentido, se despierta (*re-surgere*), se levanta o se pone de pie. Se despierta y se pone de pie. Se puede hablar de «despertamiento» y, en todo caso, del «despertar» de Cristo. Si se tiene en cuenta que la muerte suele ser interpretada generalmente como una especie de sueño (y a la inversa), se podrá apreciar la fecunda metáfora que aquí aparece puesta en juego. Al elegir esa palabra para designar la nueva condición de Jesús, su

8. De la palabra *egeiro* se forma el nombre de Gregorio, literalmente «el despertado», «el resucitado».

nuevo estado, reavivamos la imagen que suscita, que expresa maravillosamente y de forma evocadora esta idea del despertar de la muerte a la vida, este ponerse en pie. Cómo no pensar aquí en el episodio de María Magdalena en el huerto: «Dicho esto, se volvió hacia atrás y entonces vio a Jesús levantado [*estota, stantem*]» (Jn 20, 14)⁹.

Cada vez se encuentra uno más alejado de este evocador sentido. Si hubiéramos conservado la expresión, quizás estaríamos hoy hablando de forma unánime del «Despertar de Jesús», del «Jesús que ha sido despertado de entre los muertos (o despertado del sueño de la muerte)». Evocación menos ruda, menos brutal, más viva. La expresión contiene un cierto tono de finura, un aire de metáfora, algo que resulta siempre apreciado en el lenguaje humano cuando se habla de lo divino. Lo cual no significa en absoluto que no se reconozca algo profundamente real; aunque, precisamente porque se sabe que esa realidad es prácticamente irrepresentable e inexplicable en términos propios y conceptuales, se la transporta (*meta-pherein, trans-ferre*) a otro registro, a otra clave en la que se confía poder evocar mejor la realidad que se pretende expresar. Como afirmará en su momento Suárez, el gran teólogo jesuita español del siglo XVI, precisamente porque las palabras resultan siempre excesivamente escasas para poder expresar las cosas de Dios, tenemos que recurrir a la «*metaphorica locutio*»¹⁰. Nosotros no disponemos de expresiones inmediatas para poder hablar de las cosas de Dios.

La metáfora no es un abandono de la realidad percibida, sino el intento de subrayar el sentido y de orientar nuestra mirada. Como asegura san Agustín, la Escritura, en sus metáforas, intenta expresar «algo que no es así, pero que necesita ser expresado así» (*De Trinitate* I, 1, 2). La metáfora, a juicio de Aristóteles, es ne-

9. No comprendo por qué muchas traducciones se obstinan en traducir tan pobremente: «ella vio a Jesús que estaba de pie». De este modo se pierde toda la fuerza de la metáfora. Es necesario relacionar también las expresiones germánicas *stehen, staan, stay* (en inglés) con (*ani*)-*stanaí* (en griego).

10. Suárez (1548-1617), *Opera omnia* I, 302, Paris 1856. Cuando Pascal dice que el hombre es una caña (pensante), se sirve de una metáfora que, en su contexto, designa mejor al hombre que una expresión inmediata o abstracta.

cesaria e indispensable en nuestro esfuerzo de comprensión de lo real. Es un *verdadero* medio de conocimiento. Para decir mejor algo que ya conocemos: el hombre, por ejemplo (Pascal hablando del hombre como de una caña pensante; Sócrates hablando de su profesión de filósofo como de la de una partera). Para significar realidades inexpressables: Dios, por ejemplo, (y aquí entran los «antropomorfismos»). Para expresar una realidad que nos asalta en su condición de «primera», en su novedad y en su unicidad, en su *hapax*, y para la cual se tiene que inventar un término sugestivo, apto para comunicarla. Precisamente es el caso de la resurrección, pues se trata de una cosa nueva, de una cosa nunca oída (*nondum audita*) y para la cual hay que lanzarse sobre una palabra de fuerte resonancia evocadora. Se trata de una palabra que debe conservar la frescura del instante de su descubrimiento, lejos precisamente de los vocablos comunes. Es lo que hacía decir a Frontón, el preceptor de Marco Aurelio: «A Cicerón le faltan palabras inesperadas, inimaginables [*insperata atque inopinata verba*]. Califico de inesperada la palabra cuya aparición sobresalta al lector o al oyente al margen de lo que espera [*praeter spem*, más allá de su espera], palabra que, de suprimirse, le dejaría abandonado»¹¹. Cuando hablamos de la resurrección nos haría falta no olvidar la novedad y el colorido primeros de la palabra, cuando apareció por vez primera en su frescura metafórica.

«Desviación creadora», como dice Ricoeur¹² de manera magnífica, la metáfora no ignora la «dimensión referencial» que implica (apunta claramente hacia una realidad fuera de sí misma), no es «figura de adorno retórico o de curiosidad lingüística», es «la ilustración más explosiva del poder que tiene el lenguaje de crear sentido mediante acercamientos inéditos, a favor de los cuales surge de repente una adecuación semántica de las ruinas de una pertinencia previa»¹³. Por eso se habla de «metáfora viva». Hay en la metáfora algo así como una «insolencia semántica», resultante de la necesidad imperiosa, ante una cosa nueva e

11. Citado por P. Quignard, *Rhétorique spéculative*, Paris 1997, 42-43.

12. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid 2001, *passim*.

13. P. Ricoeur, *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995, 45-46.

insólita, de encontrar «la palabra para decirla» lo cual, al mismo tiempo, indica esta novedad y se sirve de un fondo de imágenes disponibles.

Por tanto, cada vez que nos encontramos con la palabra «resurrección» estamos invitados a superar el desgaste del tiempo y el uso gravoso de las palabras, para conservar en la memoria, y en la memoria viva, un esencial indecible, pero que no ha podido ser dicho de otra manera y al que remite la palabra más allá de sí misma¹⁴.

2. La otra palabra que traducimos por «resurrección» y por «resucitar» es *anastasis* para el sustantivo y *anistanai* para el verbo (que sólo aparece en diez ocasiones en el Nuevo Testamento), a veces traducida en latín por *resurrectio*, *resurgere*, y a veces por *suscitare*, *suscitari*. El sentido primero y usual de esas palabras (tomemos el verbo *anistanai*) es, en el intransitivo y en pasiva, el de levantarse, ponerse derecho, estar derecho, y en la forma activa, el de levantar a alguien (de una situación miserable o de servidumbre), restaurar, reconstruir. El término evoca también la idea de alguien que está en tierra (tumbado voluntariamente o abatido por otro) y que es restablecido en su posición inicial, es puesto de pie (evocando así en este caso el despertar del sueño).

Una vez más, uno se manifiesta sensible al impacto metafórico de la palabra y del uso que se hace de ella para sugerir el sentido profundo de la realidad en cuestión. Se evoca a Jesús resucitado (levantado, re-suscitado) como alguien que, abajado y aplastado por la muerte, humillado (literalmente: echado por tierra, *humi-liatus*) en la cruz, se ha (o ha sido) levantado y se ha salvado de este abajamiento, de esta postración¹⁵. Hasta sería posible que la palabra *anistanai* evocase también el estado de Cris-

14. Respecto a la metáfora, no sólo en gramática y en filosofía, sino también en teología, puede consultarse también, además de san Agustín que ya se ha citado: Tomás de Aquino, *Summa theologica* I, q. 1; Juan de Salisbury, *Metalogicon* I, 24.

15. Del mismo modo que, como hemos señalado, el nombre de Gregorio proviene de *egeiro*, así también los nombres griego y ruso de Anastasio y Anastasia, que derivan de *anastasis*, significan el «elevado», el «resucitado».

to como semejante al de Dios cuando se levanta para juzgar en el último día (cf. Salmo 75, 10: «*Cum exurgeret [en toi anistanai] in iudicium Deus*»). Esta evocación va unida a la de resurrección. La fuerza de todo lo que evoca esta palabra tendrá que permanecer también en nuestra memoria viva y actual, si no queremos perder imprudentemente el núcleo esencial que se nos ha querido expresar y que, una vez más, no coincide plenamente con lo que creemos saber de antemano.

Está claro que, tanto si se trata del vocabulario de resurrección propiamente dicho (desdoblado él mismo en *egeiro* y *anastasis*), como de las otras palabras alternativas (exaltación, gloria, vida, señorío, etc.), estamos mucho más allá de una realidad que sería perceptible con una lectura demasiado rápida y exclusivamente «material». Se nos ha dicho otra cosa. Sea lo que fuere lo que aconteció a los apóstoles (volveremos sobre ello), no se trata de un hecho simplemente empírico. En la Escritura que confiesa la resurrección, no se percibe ninguna obsesión o crispación a este respecto. Lo cual no significa que no haya ningún acontecimiento (también trataremos de esto), sino que la Escritura se interesa esencialmente —de lo contrario no habría metáfora— de la situación teológica de Jesús, y que constituye el punto neurálgico del mensaje: el paso de Jesús a su Padre (Jn 13, 1). «*Haec est Pascha Domini*» (Ex 12, 11), este es el paso pascual del Señor. Efectivamente, esto no elimina el problema de saber cómo y por qué los testigos llegaron a esta fe en Jesús resucitado (también de esto nos ocuparemos). Sin embargo, sin prejuzgar nada de momento, se puede decir que, *sea lo que sea lo que pasó a los testigos*, la resurrección de Jesús, acto de Dios y, por tanto, ante todo trascendente, es el paso de Jesús al Padre, constituido por éste en la condición de Señor y en la fuerza del Espíritu, y convertido en Señor de los vivos y de los muertos (cf. Hch 5, 31, etc.)¹⁶.

Evidentemente, es el acercamiento a la resurrección por su situación en el lenguaje lo que nos ha permitido este acceso a la

16. En Hch 5, 32, Pedro llega a decir: «Nosotros somos testigos de esos acontecimientos, nosotros y el *Espíritu santo* que Dios [nos] ha dado». Es muy significativo decir que incluso el testimonio sobre la resurrección no se debe simplemente a experiencias puramente empíricas.

verdadera realidad en cuestión¹⁷. Es ahí, en el lenguaje, donde descubrimos lo que se nos ha querido transmitir, lejos de lo que podría ser algo eventual y nos desviará de la realidad que nos ocupa. ¿Quiere decir esto, por tanto, que no se debe plantear el problema histórico? En absoluto. Solo que éste problema adquiere ahora su verdadero lugar. Y que es exactamente éste: ¿Cómo pudieron llegar los apóstoles al convencimiento de que Jesús había resucitado?

2. El lugar histórico de la resurrección

No eludimos, pues, la cuestión histórica. Y es la siguiente: ¿qué les ocurrió a los apóstoles, cuál fue el acontecimiento, por emplear una expresión quizás desafortunada, que les sobrevino y a partir del cual se convirtieron en testigos de la resurrección? ¿Qué podemos deducir de los relatos que se nos han transmitido?

Nuestros textos, como sabemos, no pertenecen al género lingüístico del reportaje: lo demuestra la multiplicidad de relatos evangélicos, lo cual no nos permite tomarlos de forma unívoca en el primer nivel. Tampoco pertenecen a un tipo de lenguaje que sería el de la reflexión de gabinete: se constata, a este propósito, su carácter desordenado, el guirigay de un relato no controlado. El lenguaje utilizado en los textos es un lenguaje de testimonio. Para ser más exacto, de un doble testimonio: Jesús ha resucitado y algunos de los nuestros se presentan como testigos. Junto a un evento *crisológico* (lo acaecido a Jesús: se ha convertido en Señor de vivos y muertos), tenemos un evento *apostólico* (lo acaecido a los apóstoles: «Hemos visto al Señor»). «El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34); «A este Jesús Dios lo ha resucitado y de ello somos testigos todos nosotros» (Hch 2, 32); «Os recuerdo, hermanos, el evangelio que os anuncié: [...] que Cristo resucitó al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Pedro y luego a los doce» (1 Cor 15, 1.4-5).

17. Cf. Fr. Mies, *L'herméneutique du témoignage en philosophie. Littérature, mythe et Bible*: Revue de Sciences philosophiques et théologiques 81 (1997) 3-20, aquí 5.

Junto a la afirmación de una realidad trascendental tenemos el testimonio de una realidad inmanente. Ésta es, con toda seguridad, la que suscita la cuestión histórica.

¿Qué nos transmiten los que se denominan o se les denomina «testigos de la resurrección»? Desde el principio, y con esto nos referimos a algo esencial, se nos ha transmitido que este Jesús resucitado sólo ha sido visto, encontrado o reconocido como tal más por algunos, no por todos. Es una afirmación que se ha hecho de manera explícita, repetidas veces y sin excepción: Jesús no se ha mostrado o no se ha revelado en su nueva condición más que a un número muy restringido y bien determinado de personas: las mujeres, los doce, un grupo de quinientos hermanos, Pablo, etc. (cf. por ejemplo, 1 Cor 15, 5-8). No se trata, pues, de una experiencia empírica común, sino de una experiencia particular, especial, no ordinaria. De lo contrario, para expresarlo de manera un tanto familiar, se tendría que decir que «todo el mundo en Palestina había encontrado y reconocido a Jesús», cosa que no se dice en absoluto. El acontecimiento no pertenece a la fenomenología ordinaria. Incluso, a decir de los testigos, el acontecimiento no es histórico en el sentido de que podría ser percibido por cualquiera. Es ésta una primera constatación importante, y que nos hace ver que el evento no puede ser lo que nosotros imaginaríamos a partir de una lectura ingenua e inmediata. También se ha dicho que los mismos testigos no terminan de aclararse fácilmente: ¿un jardinero?, ¿un fantasma?, ¿un desconocido de camino? Hay que reconocer sus titubeos, incluso la duda, como en el caso de Tomás, o su resistencia, como en el caso de los once en el relato de las mujeres. De ninguna manera los diversos relatos querrían hacernos creer en una identificación ordinaria.

Pero entonces, ¿qué es lo que se nos transmite? ¿Qué se nos quiere asegurar que sucedió? Lo que sucedió y a lo que se refieren los testigos es lo que deberíamos llamar, y esto de manera deliberada, un *acontecimiento de revelación*. Nos pondremos de acuerdo inmediatamente sobre esta expresión y sobre estas palabras. Pero, de ahora en adelante, intentamos decir con ello que efectivamente se trata de un acontecimiento, porque una revelación puede perfectamente ser considerada como un aconteci-

miento y, a la inversa, un acontecimiento puede constituir muy bien una revelación. ¿No nos sucede a nosotros con frecuencia que hablamos de algo como si se tratara de una revelación?

Hablamos, por tanto, de un acontecimiento de revelación. Refiriéndose al cual, los evangelios evocan dos cosas: el descubrimiento de la tumba vacía y las apariciones de Jesús durante cuarenta días. A decir verdad, no son ésas las únicas circunstancias. En otros pasajes del Nuevo Testamento se nos cuenta con toda naturalidad, sin el apoyo de ningún adorno, que Jesús se apareció a unos y a otros (cf., por ejemplo, Hch 10, 40-43; 13, 30-32; 1 Cor 15, 5-7) e incluso a Pablo, siendo así que, evidentemente, él no vivió la mañana del día de pascua y que su experiencia del resucitado tuvo lugar más tarde, en el camino de Damasco (cf. Hch 9, 17; 26, 16; 1 Cor 15, 8, etc.). Podríamos hablar ampliamente de esos textos, cuya redacción, por otra parte, es anterior incluso a la de los evangelios. Sin embargo hay que reconocer que, en un determinado momento, ha sido a los dos relatos, el de la tumba vacía y el de las apariciones, a los que el evangelio ha querido confiar y expresar para nosotros el nacimiento de la fe en la resurrección. Es legítimo, pues, que dediquemos nuestra atención a estos textos; y con mayor motivo porque ha sido a ellos a los que la tradición se ha sentido vinculada posteriormente de modo especial. Pero a condición de que los leamos correctamente, es decir, tal como se ha querido que se leyeran. El encuentro con estos textos es inevitable. ¿De qué se trata, pues? ¿De qué se nos quiere hablar?

El relato de la tumba vacía es exactamente el relato de una revelación. Digámoslo de manera aún más clara: lo que nos narra el relato de la tumba vacía es el relato de una revelación. Se nos habla de unas mujeres las cuales, desde que llegan, se encuentran en presencia de un mensajero (o de varios, según algunos relatos), de un mensajero celeste (ángel o joven vestido de blanco, es la misma cosa en el vocabulario bíblico: cf. Ex, 32, 25), el cual les *anuncia* que Jesús ha resucitado y que ellas deben ir enseguida a comunicarlo a los apóstoles. La importancia que este relato atribuye o parece atribuir a la tumba no hace referencia, como lo demuestra la exégesis actual, a la pretensión de hacer de la tumba una prueba de la resurrección, sino al hecho de que es allí

donde ha tenido lugar el primer anuncio («por los ángeles», *esto es*: por revelación) de la resurrección¹⁸. No se nos presenta a las mujeres descubriendo el sepulcro vacío, puesto que es el ángel el que se lo señala y, además, sin insistir, ni deduciendo ellas mismas de esta situación que Jesús había resucitado. Por el contrario, piensan en una violación del sepulcro y a María Magdalena nos la presentan llorando: «Se han llevado a mi Señor y no sé donde lo han puesto» (Jn 20, 13). Sólo hablarán de resurrección (Mt 28, 7) porque el ángel se les manifestó en esos términos. En efecto, se les ha hecho una revelación.

Porque si ellas están conmocionadas, como dice el relato, no es porque han encontrado un tumba vacía, sino a causa de la revelación que se les ha hecho cuando estaban junto al sepulcro. En toda la Escritura, como veremos más ampliamente a propósito de las apariciones, cualquier evento de revelación siempre se presenta acompañándose de una reacción de sobresalto ante la irrupción de lo divino. Por este motivo el episodio se nos describe con todo el vocabulario «técnico» característico de las epifanías o de las teofanías. El relato nos presenta a las mujeres huyendo del sepulcro «completamente asustadas [*tromos*] y sobresaltadas [*ekstasis*], presas de pánico [*ephobounto*] y sin poder hablar» (Mc 16, 5). Más exactamente, han sido objeto de este temor o terror sagrado (*phobos*) que a lo largo de toda la Escritura acompaña a cualquier revelación.

Tales son, pues, el sentido y el lugar que ocupa el relato de la tumba en el evangelio y el interés exacto que se le atribuye; de ahí la razón que tenemos para hablar de ella. No precisamente porque haya sido encontrada vacía; los mismos evangelios nos transmiten incluso las interpretaciones del todo profanas a las que da lugar este hecho (cf. Mt 27, 64), lo que demuestra perfectamente que el hecho, en sí mismo, no posee ninguna fuerza probatoria o demostrativa. Se habla del sepulcro porque ése fue el lugar donde se desarrolló la primera revelación de la resurrección.

18. L. Schenke, *Le tombeau vide et l'annonce de la resurrection (Mt 16, 1-8)*, Paris 1970. El título original, en alemán, indica mejor la intención del autor, que da la prioridad al mensaje por encima del hecho (*Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*).

Muy pronto, por otra parte, se organizan peregrinaciones en torno a ese lugar del primer anuncio. Es indudable que las primeras «misas», las primeras cenas conmemorativas tendrían lugar en el sepulcro o junto a la tumba (no en el cenáculo como se cree frecuentemente). El sepulcro vino a ser el primer lugar de reunión, la primera iglesia en que se reunieron los cristianos para esas celebraciones dentro de las cuales volvían a anunciar, en recuerdo de aquella mañana de pascua, que el Señor había resucitado y vivía entre ellos.

Por eso, además, las insistencias particulares de los relatos hacen referencia, junto a la persona de Jesús, a algo que no tiene nada que ver con un acontecimiento controlable empíricamente. Lo que se nos ha dicho formalmente y constituye el punto clave de la escena transmitida es que no es aquí precisamente donde hay que buscar y encontrar a Jesús: «No está aquí» (Mc 16, 6). No hay que buscar a Jesús «entre los muertos», sino entre los vivos (cf. Lc 24, 5). Es en otro sitio donde hay que buscarlo y pensar en él¹⁹. El sepulcro nos relata algo distinto de sí mismo. «Las casas de Quirico están vacías, son sepulturas abiertas de las que ha desaparecido el muerto. ¿Dónde se podrá encontrar? Allí no está su morada»²⁰.

No hay que sorprenderse, por tanto, de constatar que, en definitiva, este relato del sepulcro sólo tiene una importancia relativa en la tradición. Parece que san Pablo lo ignora por completo, puesto que nunca habla de ello. O por el contrario, si conoce el episodio, no considera necesario hablar del mismo. La Iglesia nunca se ha sentido obligada a hacer mención de ello en el Credo. El famoso y largo discurso de Pedro que, en Pentecostés, fundamenta la fe cristiana en la resurrección (Hch 2, 14-36), sólo habla de ello de manera tangencial y de forma que más bien parece

19. Hegel, con un cierto sentido del humor, ironizaba sobre las peregrinaciones a Jerusalén a donde se dirigían los cristianos, después de las cruzadas, justo a ese preciso lugar sobre el que la Escritura decía que no se debía buscar a Jesús (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris 1967, 103; versión cast.: *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Barcelona 1994). Cf. también B. Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris 1994, 248.

20. E. Jünger, *Sens et signification*, Paris 1995, 39.

referirse a la salida de los infiernos que a la del sepulcro²¹. Por su parte, los iconos orientales representan a Cristo *saliendo de los infiernos*, nunca «saliendo del sepulcro» (cosa que, por lo demás, no hace tampoco el evangelio). Sólo en occidente aparece la representación de la salida del sepulcro. Es decir, sólo en el 586, por vez primera, en el Evangelionario de Rabula²². No se percibe, por tanto, ningún énfasis en este relato que debe entenderse a título de narración de un lugar y de un acontecimiento de revelación.

Ocurre lo mismo respecto a eso que se llama las apariciones. «A eso que se llama» las apariciones, decimos, porque de entrada debemos subrayar que en nuestros relatos no aparece ningún sustantivo de este tipo o de otro. Por lo demás, quizás pueda aceptarse por ajuste de lenguaje. Expresa bastante mal la realidad o la experiencia que se transmite.

Esta experiencia es narrada recurriendo a dos tipos de verbos. Por una parte, a los verbos *phainesthai* (Mc 16, 9, en un texto poco seguro), *phanerothernai* (Mc 16, 12, texto igualmente poco seguro), *phanero* (Jn 21, 1), los cuales pueden traducirse por «aparecer, aparecerse», aunque también, y quizás mejor, por «ser

21. Hay que tener en cuenta que en ese discurso Pedro insiste, en ese marco en el que «opone» la muerte de David a la de Jesús, sobre el hecho de que el sepulcro de David «se encuentra todavía entre nosotros» (Hch 2, 29). Casi como si él hubiera querido decir que, por el contrario, el sepulcro de Jesús no se encuentra ya entre nosotros. En todo caso no requiere ninguna búsqueda ansiosa. Si se tiene presente que Jesús es presentado como un nuevo Moisés, no se puede dejar de pensar en lo que se dice respecto a la muerte de Moisés: «Lo enterraron en el valle, en tierra de Moab, enfrente de Bet Peor. Nadie hasta hoy conoce su sepultura» (Dt 34, 6). Hay que observar que este texto dice literalmente: «Él lo enterró», como si fuese Dios mismo quien enterró a Moisés. Todo eso deja entender que la colocación en el sepulcro es más teológica que histórica (aun cuando evidentemente sea algo histórico; pero no es precisamente la anécdota lo que cuenta). Y todavía esto: «¿Qué dice la historia sobre todo eso? Que Moisés, servidor de Dios, murió por orden de Yavhé y que nadie conoció su tumba» (Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 314).

22. En todo caso, este signo fue ambiguo desde el principio y no ha podido erigirse en piedra angular de la fe en la resurrección, puesto que el mismo evangelio deja entender que ese hecho ha podido ser interpretado de forma completamente distinta (robo, o traslado, o raptó por parte de los apóstoles o de los judíos, violación de la ley romana que prohibía formalmente la apertura de una tumba, etc.).

manifestado, manifestarse». «Dios le concedió que se manifestase, *emphane genesthai*» (Hch 10, 40). Estas palabras provienen expresamente de un vocabulario de revelación, de teofanía, de carácter trascendente. Con ellas precisamente, a lo largo de toda la Escritura, se habla de la «aparición» (de la manifestación, de la revelación) de los ángeles (a Abrahán en la escena de Mambré), de Dios (a Moisés en el Sinaí), de Cristo en la Parusía.

El otro verbo es *ophthenai*: Cristo ha resucitado y «ha sido visto a Simón, *kai ophthe Simoni*» (Lc 24, 34). Obsérvese bien la extrema precisión gramatical; no se ha escrito: Él ha sido visto por Simón, como leemos nosotros en nuestro idioma por exigencias de redacción. Hay que traducir: «él se manifestó», «él se ha dejado ver» a Simón. Por tanto, esta expresión nos remite también a un vocabulario de revelación. Lo mismo ocurre en Hch 9, 17; 13, 31; 26, 15. El verbo *oraō* (en pasiva: *ophthe*) significa, de un extremo a otro de la Escritura, una manifestación, una experiencia de revelación divina, de teofanía (a Abrahán, a Moisés...), que no se detiene a precisar la forma concreta como se debe concebir (la Vulgata no tiene ningún reparo en traducir con frecuencia la forma *ophthe* por *manifestavit* y no por *apparuit*: cf. Jn 21, 1). El empleo de este término quiere, ante todo, señalar que asistimos a una revelación divina. En el caso de la resurrección de Jesús la cosa es aún más sorprendente, puesto que el vocabulario *ephanerothe* (se apareció) es sustituido frecuentemente por *ophthe* (ha sido manifestado: Dios lo ha manifestado).

Este vocabulario de revelación se acentúa también por otro hecho importante que ya hemos observado en los relatos del sepulcro vacío. Casi todos esos relatos de manifestaciones de Jesús resucitado están emplazados bajo el signo de una palabra que vuelve constantemente, la palabra *phobos* (y palabras emparentadas con ella como *phobeisthai*, *tromos*, *ekstasis*, *thambeisthai*, *tarasso*; la multiplicación de este vocabulario es ya de por sí significativa): temor, miedo, espanto, confusión profunda, etc. (Lc 24, 36-38, cuatro veces). Estando en el sepulcro, ya se nos hablaba del espanto de los guardias (Mt 28, 4), de las mujeres (Mt 28, 5 par., 28, 8 par.), como también, por otra parte, en el momento de la muerte en cruz (26, 54).

Ahora bien, la palabra *phobos* y las que aparecen cercanas a ella se las encuentra en mil pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El recurso a este vocablo sirve, en toda la Escritura, para constituir una señal, como si se quisiera evitar que nos equivoquemos, avisándonos de que estamos en presencia de una revelación divina²³. No se trata tanto de miedo físico (lo cual no se da nunca), sino de ese «temor», de ese «terror sagrado», que hemos encontrado hace poco con motivo del sepulcro vacío, y que el hombre parece experimentar ante una manifestación divina, ante un acontecimiento en el que Dios está implicado. A causa de su «gloria» (*kabod*), Dios es representado como envolviendo su manifestación con un resplandor ante el que quedamos sobrecogidos. «Por tanto, yo quedo temblando, ebrio, un tanto incrédulo / como un hombre que percibe visiones de Dios»²⁴.

Resulta sorprendente poder contar aquí con una terminología que escapa al ámbito exclusivo judeo-cristiano. Sabemos que Sócrates convertía en *thaumaston* (lo que sorprendente) el acceso primero a todo verdadero conocimiento, a toda revelación. Platón hacía del estremecimiento (*phobos*, *deima*) el primer regalo de la belleza, es decir, de esta aparición repentina e improvisada, que uno no se espera y que «constituye una revelación» (cf. *Fedro* y *El Banquete*). La filósofa griega Hipatía, hija de Teón, había iniciado a Sinesio de Cirene en los secretos de Plotino y de Porfirio; entre esos secretos se encontraba el que se designa con la expresión «velo fóbico», lo cual demuestra perfectamente que en toda revelación o acceso al conocimiento se da, a la vez, la acción de velar y la de desvelar, *apo-kalypsis*, *a-letheia*²⁵. Para los griegos, *phobos* designaba un movimiento de retroceso que provoca primero ganas de huir (piénsese en las mujeres en el sepulcro²⁶), pero enseguida invita a recuperarse y a hacerse preguntas (piénsese en los apóstoles, primero sarcásticos respecto a los relatos de las mujeres, aunque después se ponen a buscar a Jesús).

23. Tómese nota del gran número de referencias bíblicas que aparecen en la *Traducción ecuménica de la Biblia*, especialmente en las notas a Lc 1, 12 y 63.

24. Paul Verlaine, «Sagesse 1, 1», en *Sagesse* (1881), Paris 1939, 16.

25. Cf. P. Quignard II, 448-449.

26. A. Amlouk y otros, *Phobos les mal famés*, Paris 1996.

Phobos expresa también este pudor (*aidos*), esta especie de inmovilidad de quien permanece a la espera o ha sido sorprendido por alguna cosa. Por el amor o por la belleza, por ejemplo, ante los que uno se encuentra como arrancado de sí mismo (recuérdese la palabra *ekstasis* que hemos encontrado más arriba) al ser visitado por algo más sublime. «Si la belleza que se da ella misma sin reserva [*ek-phanestaton*, *Fedro*, 250d; fijémonos en el verbo *phainesthai*] suscita en nosotros la inmovilidad esencial del pudor, si dirigiéndose hacia nosotros provoca escalofrío y que nos echemos para atrás, es por esa lejanía, en ella, por la que se acerca»²⁷. Esta idea de la «inmovilidad» aquí es capital, porque indica que el escalofrío inicial es vivido no como el final de una experiencia, sino como ese echarse para atrás necesario que nos va a permitir escuchar y acoger algo nuevo. Como la belleza «que os cae encima», el estupor primero se convierte en llamada. Esta llamada nos hace descubrir, «como despertándonos de un sueño», que un «exceso» con relación a nuestras costumbres se nos hace presente y nos desequilibra²⁸.

Esta idea de un echarse para atrás que nos da tiempo de abrirnos a algo más es aquí capital. En ningún sitio se dice que la resurrección aparezca de repente como una revelación de evidencia. Para acoger lo que ahí se contiene hace falta disponer del tiempo «del escrúpulo y de la perplejidad», como dice Schleiermacher a propósito del fenómeno religioso²⁹. Nos gustaría hablar aquí, con Derrida, de pudor, de parada, de suspensión, de tacto, de esta *epokhe* que sabe esperar y poner entre paréntesis los prejuicios que impiden el advenimiento de la novedad, de una revelación³⁰. Nos gustaría hablar, con Levinas, de intervalo de la discreción³¹. Y todavía, con Derrida, de esta «revelatividad» que se encuentra allí, antes incluso de la revelación propiamente dicha,

27. J.-L. Chrétien, *L'Effroi du beau*, Paris 1987, 54-55.

28. J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, Paris 1992, 20-21.

29. Fr. Schleiermacher, *Discours sur la religion* (1799), Paris 1944, 144-145 (*Sobre la religión*, Madrid 1990)

30. Cf. J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, Paris 1994, 67-81.

31. E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002, 81.

y se esconde —diríamos— en ese *phobos* de espera, de visita y de perplejidad. Con M. Merleau-Ponty, de esa llamada que se encuentra «en ese *logos* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible»³². Con Thomas Mann, sobre el «respeto interrogador» (*La montaña mágica*), ese estremecimiento, ese echarse para atrás, que da tiempo a la interrogación y a la interpretación. Con la tradición judía, en la que el término *mahouf* designa la esencia del hombre como «esencia de cuestionamiento».

El estremecimiento es el signo precursor, el anuncio, el presentimiento de un suceso que nos viene de fuera de nosotros mismos. El estremecimiento manifiesta una sorpresa, la sorpresa de un suceso inesperado y sorprendente, pero que señala con antelación y más allá de sí mismo. Como dice de la pintura, en el siglo XVII, Roger de Piles en su *Cours de peinture par principes*: «La verdadera pintura es la que nos llama sorprendiéndonos; no podemos dejar de acercarnos, como si tuviera algo que decirnos»³³. Lo que la belleza ofrece en primer lugar, su aparición, su manifestación, es el estremecimiento de la sorpresa real de su revelación. No hace falta que evoquemos aquí la experiencia amorosa, a no ser que queramos recomendar abrir de nuevo el Cantar de los Cantares, respecto al cual es comprensible que la tradición haya visto una metáfora de la revelación divina. Don primordial de la belleza, del amor, de la fuerza, de la admiración.

Este primer don, en efecto, como dice Platón, abre el alma a todos los otros dones: al dirigir la mirada en dirección a la belleza, uno queda penetrado por la inmovilidad temerosa que provoca lo divino (cf. *Fedro*, 250d). Pues el estremecimiento (*phobos*) es también y al mismo tiempo sorprendente. Es importante subrayar que en la Escritura los dos sentimientos aparezcan con frecuencia explícitamente asociados: «Llenos de miedo y estupor [*phobentes de ethaumasas*] se decían unos a otros: ¿Quién es éste?» (Lc 8, 25); «Ellas salieron a toda prisa del sepulcro y, con temor y con mucha alegría [*meta phobou kai charas megales*], corrieron a lle-

32. M. Merleau-Ponty, *Le Visible e l'Invisible*, Paris 1964, 261 (*Lo visible y lo invisible*, Barcelona 1970).

33. Citado por J.-L. Chrétien, *L'Appel et la reponse*, 48.

var la noticia a los discípulos» (Mt 28, 8); «Y se transfiguró ante ellos. Su rostro brillaba como el sol y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. En esto, vieron [*ophthe*] a Moisés y a Elías que conversaban con Jesús. [...] Aún estaban hablando, cuando una nube luminosa los cubrió, y una voz desde la nube decía: ‘Éste es mi Hijo amado, en quien me complazco, escuchadlo’. Al oír esto, los discípulos cayeron de bruces, aterrados de miedo [*ephobethesan sphodra*]» (Mt 17, 2-3. 5-6). Al recurrir a la palabra *phobos*, nuestros relatos intentan de una manera explícita comunicarnos que ese hecho, al que ellos se refieren como si se tratara de un acontecimiento, es el de una revelación.

Está claro que no se trata de detenernos ni en el sepulcro ni en las apariciones, que sólo representan un primer momento. Hay que ir más allá. Estos relatos son el lugar de una sorpresa, de un índice de revelación, a lo sumo de un despertar, lo cual nos aconseja que no nos detengamos como si se tratara de algo absoluto, como si ahí estuviera encerrado el acontecimiento en cuestión. Dentro de la lógica y a tenor de la estructura misma del acontecimiento que nos ocupa, aquí se trata de rebasar lo inmediato, de intentar ver por detrás y más allá de lo acontecido, de apuntar hacia otra cosa, hacia el *Transitus Domini*, el paso de Jesús al Padre. ¿Acaso no estamos llamados y autorizados a decir que lo ocurrido a los testigos es un acontecimiento-de-revelación?

Pero hablar de revelación, ¿no es recurrir a un vocabulario inasequible y que algunos juzgarán mítico? Este reproche, sin embargo, no resulta tan evidente. La palabra «revelación» no ha sido desterrada del vocabulario actual. En un estudio, titulado precisamente *Acontecimiento y revelación* (las dos palabras que nosotros estamos relacionando), la psicoanalista Julia Kristeva tiene expresiones muy fuertes³⁴. A partir del ejemplo del niño, cuya venida al mundo (la aparición) se presenta a la vez como una revelación, puesto que él se abre a una novedad imprevisible, y como un acontecimiento, «un feliz acontecimiento», Julia Kristeva observa que ahí nos encontramos en una encrucijada. Esa encrucijada es el niño, en el que se encuentra roto el enclaustramiento dentro de sí

34. J. Kristeva, *Événement et revelation: L'Infini* 5 (1983) 3-11.

mismo y se transforma en apertura, en un «de dentro hacia fuera». Que el niño sea una revelación «hay que entenderlo en el sentido que la metafísica ha sellado en la etimología de las palabras. *Revelatio* traduce *Apokalypsis*, descubrimiento, puesta al desnudo de una verdad, anuncio explosivo» (p. 3). La palabra «revelación» señala una realidad completamente específica: no se trata ni de «desvelamiento filosófico [*aletheia*]» ni de la sabiduría, *sophia*, dos aproximaciones en el fondo inmanentes y que vienen de nosotros mismos, sino de una «*irrupción* íntima de una representación que me pone en peligro [pensemos en la palabra *phobos*], pero que yo haría mejor en afrontar pensando en el futuro» (p. 3-4). Estremecimiento y admiración³⁵. Revelación y descubrimiento. Tenemos «creación», «salto a un nivel de complejidad superior», que se produce gracias a un «trauma» (en griego: herida, golpe), «don de una nueva lógica» (p. 5). En este sentido, un acontecimiento de revelación es una situación en la que «el sujeto deja de repetir» (p. 4), y esto «gracias a la asistencia de un tercero» (p. 5). La del niño que acaba de llegar. «La vida es un niño que juega» (Heráclito, al que se osa llamar el Oscuro). «*Puer natus est nobis*», nos ha nacido un niño. «Un ángel del Señor se les apareció, y la gloria del Señor los envolvió con su luz. Entonces les entró un gran miedo [*kai ephobethesan phobon megan*]» (Lc 2, 9).

En este análisis de Julia Kristeva, como podemos ver, estamos muy cerca de esta idea de sorpresa y de aparición que hemos encontrado en los textos de la resurrección y en otros. Por lo demás, la célebre psicoanalista no duda en buscar su inspiración en la tradición religiosa. «La asociación ‘acontecimiento-revelación’ evoca irremediamente la religión, la teología, escribe ella. Cómo no ver ya la figura de Moisés recibiendo sobre la montaña la revelación de la ley» (p. 5). En el acontecimiento-revelación,

35. En términos modernos no metafísicos podemos pensar aquí, según una expresión que ella considera uno de los momentos más fuertes de la epistemología contemporánea, en la teoría de los «sistemas abiertos»: la «perturbación» que sobreviene (pensemos una vez más en nuestro vocabulario de sorpresa y de asombro), lejos de ser «un ruido perjudicial a la transmisión de un mensaje», «se integra [por el contrario] en la estructura», de manera que ésta queda completamente renovada (*ibid.*, 4).

«acontecimiento de perturbación», hay a la vez «una intrusión externa del otro, esta palabra que se abate sobre el sujeto y hace brecha en él», y «la participación de la conciencia en lo revelado». Exterioridad e interioridad, esto es exactamente lo que caracteriza a la revelación, lo que la coloca en el extremo opuesto a la vez de un movimiento puramente inmanente y de un movimiento puramente trascendente. Tenemos alteridad e identidad, lejos de todo extrinsecismo y de todo intrinsecismo³⁶.

El *trauma*, sigue diciendo Julia Kristeva, se convierte así en «don de una nueva lógica» y hace que «el cerrojo narcisista salte bajo la presión de esta perturbación» (p. 6), de modo que nos acaezca algo nuevo (acontecimiento) y revelado (revelación), verdadera «hemorragia narcisista» (p. 7) que nos aleja de nuestro «a solas» (el *monos pros monon* de Plotino). Cómo no pensar, una vez más –nos empuja ella misma–, en la llegada del niño³⁷, lanzándonos hacia «elaboraciones indefinidas» (p. 10). «Nosotros estamos llamados a ofrecer inspiraciones a nuestros Moisés que no creen en Yahvé y sucumben ante los acontecimientos que perturban sus deseos» (p. 11). Perturban los acontecimientos que no son en absoluto revelación.

Esperamos no haber sido entendidos inadecuadamente a propósito de estas sugerentes palabras de Kristeva. Ellas nos excusan de remitirnos a otros pensadores que, tanto en la línea de la hermenéutica como en la de la fenomenología, nos hubieran ilustrado de la misma manera. Estoy pensando en J. Ladrière³⁸, en M. Henry³⁹, en Paul Ricoeur⁴⁰, en Levinas⁴¹, en Hannah

36. Estamos lejos de la época modernista, en que la revelación era considerada o bien como un acontecimiento puramente trascendente, sin que elemento alguno proviniera del hombre, o bien como un acontecimiento psíquico puramente inmanente, sin que Dios tuviera parte en ello.

37. Cf. el último capítulo de la novela de J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris 1990, donde las mujeres han encontrado las páginas literarias más hermosas expresando su experiencia de la maternidad.

38. J. Ladrière, *La Science, le Monde et la Foi*, Tournai 1972.

39. M. Henry, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001.

40. P. Ricoeur, *Lectures 3*, Paris 1994.

41. E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1995.

Arendt⁴², en Walter Benjamin⁴³. Todos estos y otros más –¡tampoco haría falta que nos remontáramos hasta Schelling!– nos encaminan hoy hacia una toma en consideración de esa vieja palabra de «revelación», de tanta carga teológica, que parece haber perdido toda credibilidad. Es como si se hubiera recuperado la idea de un principio de irrupción. Aportaciones éstas de un extraordinario interés, puesto que descubren en la revelación no una simple inspiración interior, sino un acontecimiento, una «exterioridad». Lejos de toda *totalidad* cerrada, una brecha, una vitación de lo *in-finito* (Levinas).

Una revelación, en efecto, no es sino un acontecimiento. Yo *descubro* eso que, al mismo tiempo, *se me ofrece*. ¿Acaso el ser humano no es un *ser visitado*, mientras que nosotros nos encontramos más bien fuera para definirlo?⁴⁴ El hombre no es únicamente *zoon logikon*, que encuentra en sí mismo todos sus recursos, o *zoon politikon*, que encuentra su camino en la sociedad; o *zoon poietikon*, que encuentra su sentido en la acción; es también un *zoon pathetikon*, un ser que recibe, y que recibe desde fuera, requerido por una trascendencia (la de los otros y la del Otro, la de los eventos que acontecen). Hay una «receptividad», una «pasividad», que definen al hombre tan acertadamente como la actividad y el pensamiento. Descartes, nada sospechoso, ha hablado magníficamente de la pasión en la que, a su juicio, el hombre «se hace mejor». Cuando hablamos de libertad, hablamos al mismo tiempo de «experiencia» (*experiri, pati, pathein*) de libertad, y no solo de acto de libertad. Julia Kristeva osa utilizar la expresión «pasividad subyugada»⁴⁵. Ricoeur habla magníficamente de «emoción significativa» en el origen de cualquier acción. Pascal manifiesta que

42. Cf. en particular *La Condition de l'homme moderne*, Paris 1998 (por ejemplo, p. 235). Sobre el pensamiento de Hannah Arendt respecto a esta cuestión relativa a la revelación (con expresiones notablemente muy cercanas a las de Julia Kristeva sobre el milagro del nacimiento) hay que leer: J. Kristeva, *Le Génie féminin I*, Hannah Arendt, Paris 1999.

43. Cf. Theodor W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*, Madrid 1995. Benjamin demuestra en diversas ocasiones a lo largo de su obra que la verdad escapa al conocimiento, que ésta tiene un carácter de revelación.

44. A. Gesché, *El hombre (Dios para pensar II)*, Sígueme, Salamanca 2002.

45. J. Kristeva, *Le Génie féminin I*, 41.

toda organización abstracta de ideas no es más que un *segundo movimiento*, no es más que una toma tardía, «que siempre supone una toma más original, la cual nace y renace de una emoción significativa»⁴⁶. Claude Lévi-Strauss se expresaba casi de la misma manera cuando hablaba de «emoción punzante». Françoise Proust, en su relectura de Kant, estima que en el filósofo de las luces se encuentra el fundamento de «una patética trascendental»⁴⁷.

Nosotros no comenzamos por nosotros mismos, somos «seres-nacidos» y recibimos revelación incesantemente. *El hombre es un ser que puede ser transformado*. Que se piense, si no, en san Pablo en el camino de Damasco, en Agustín en el jardín de Milán, en Lutero cuando su *Turmerlebnis*, en Pascal y su noche de fuego. En su total «pasividad», en su receptividad cara a lo que les adviene (acontecimiento y vivencia, *Ereignis* y *Erlebnis*, como expresa tan acertadamente la lengua alemana), lo que se produce es una revelación. La palabra más adecuada en este caso es exactamente la de *apokalypsis*, «apocalipsis», que significa desvelar algo que está justamente ahí, pero escondido (*apokalyp-to*) y que, respecto a ello, lo único que se hace es estar atento, descubrir, oír. «El Señor estaba allí, y yo no lo sabía» (Gn 28, 16). Seguramente la palabra «revelación», así entendida, se refiere menos a revelación de lo que está escondido en lo invisible que, más bien, a revelación de lo que está escondido en lo visible, en eso que lo visible oculta de forma invisible. «Libar perdidamente la miel de lo visible en la gran colmena de lo invisible», decía Rilke. ¿No se podría decir también que se trata de libar la miel de lo invisible que se oculta en lo visible?, ¿de descubrir «ese logos que se pronuncia silenciosamente en cada cosa visible»⁴⁸? Yo llamaría «acontecimiento de revelación» a la apertura de un espacio y al brote de un tiempo en el que se descubre una realidad invisible escondida en lo visible⁴⁹.

46. P. Ricoeur, *Lectures* 3, 164 (cf. también 165 y 173).

47. Cf. las tres obras de Fr. Proust: *Kant et le ton de l'histoire*, Paris 1991; *L'Histoire à contretemps*, Paris 1994; *De la résistance*, Paris 1997.

48. M. Merleau-Ponty, 261. Cf. también E. Jünger, *Sens et signification*, 54.

49. Cf. también, sobre el tema de lo invisible escondido en lo visible, E. Levinas, *De otro modo que ser*, 232.

Lo que los apóstoles pudieron experimentar es que lo visible que ellos conocieron, es decir, los actos y las palabras de Jesús y, de modo especial, su muerte en la cruz, era algo que ocultaba un sentido y estaba dotado de una significación última, y que ellos descubrían entonces. «Ahora nuestros ojos han visto». Porque todas las cosas, junto con su sentido inmediato, poseen otro capaz de ser revelado. Jacques Derrida, como hemos visto, en su fenomenología de la religión ha hablado de la «revelabilidad» (*Offenbarkeit*) que precede y hace posible la revelación (*Offenbarung*)⁵⁰. La palabra «revelación» no hace referencia a un lenguaje mítico sino fenomenológico. El paso dado es enorme y demuestra una verdadera renovación epistemológica del acceso a la resurrección por parte de los apóstoles. Cada acontecimiento oculta en sí algo revelable que aspira sólo a ser revelado. ¿No es eso precisamente lo que acontece desde la cruz a la resurrección? La cruz se convierte en algo revelable y la resurrección en su revelación.

Todo lo que los apóstoles habían conocido y comprendido de Jesús, porque no puede quedar aislada la cruz, es como la cifra última del sentido que la vida de Jesús revelaba, que bruscamente manifiesta su sentido. «Entonces ellos vieron». Todos los textos en los que se dice que en la resurrección los testigos vieron al Señor («Hemos visto al Señor»: Jn 20, 25) se refieren a este acceso, por fin ofrecido, en la plenitud y el desarrollo del sentido. «Y es que, hasta entonces, los discípulos no habían comprendido» (cf. Jn 20, 9), pero ahora sus ojos habían sido abiertos (Lc 24, 31). Lo que sólo requería ser comprendido (lo revelable) ahora se revela (revelación). «Hemos visto»: esta expresión (*eorakamen*) vuelve a la forma activa el verbo que se conjuga generalmente en pasiva (*ophete*), y del que hemos dicho que hace referencia a una revelación. Nosotros estamos aquí, junto con los apóstoles y los primeros testigos, igual que Abrahán en el encinar de Mambré, igual que Moisés ante la zarza ardiendo, igual que Elías en el monte Horeb. El sentido se abre. Pero se abre porque hubo algo que precedía y que sólo esperaba su revelación y su

50. J. Derrida, *Foi et savoir*, en J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, 15, 24 y 26.

cumplimiento. Nos ha sido imposible determinar lo que ha podido preceder a la revelación de Dios recibida por Moisés, aun cuando podamos pensar en su experiencia junto a sus hermanos oprimidos bajo el Faraón. Lo mismo nos ocurre con Abrahán y con Elías. Pero respecto a la resurrección la cosa es más fácil.

Los presentimientos que los apóstoles tuvieron durante la vida pública de Jesús dan fe de esta primera experiencia de revelabilidad que acaba en revelación. Esos presentimientos constituyen el núcleo previo, sin el cual no habría resurrección (en efecto, resurrección ¿de qué?). La vida pública y la cruz constituyen históricamente la visibilidad, la revelabilidad de Cristo. La resurrección es su revelación. San Juan va indudablemente demasiado lejos, cuando parece contemplar la resurrección desde el acontecimiento de la cruz. En su precipitación teológica parece correr el riesgo de no dejar espacio ni tiempo al necesario despliegue de la revelación-resurrección y de su especificidad. Eso no impide que la cruz y la vida de Jesús hayan sido su crisol concreto. La revelación no procede de la nada. «La resurrección tuvo su principio [arche] en la cruz»⁵¹.

Las palabras y los actos de Jesús, de este modo, fueron el lugar de una primera, de una comprensión previa (*Vorverständnis*) de Jesús, de esa precomprensión anterior y necesaria a las revelaciones pascuales. Todo acceso a una revelación es como una peregrinación. Al final de la peregrinación es cuando aparece una gran luz, la luz de una aparición, de una revelación. Como si se tratara de un acontecimiento alumbrado por la bruma. «*Orto iam sole*» (Mc 16, 2), al despuntar los rayos del sol. Es sorprendente que tanto la Escritura como la tradición hayan referido con tanta insistencia esta imagen: peregrinación de las mujeres al sepulcro, peregrinación de las primeras comunidades litúrgicas al sepulcro, peregrinos de Emaús y quizás también –¿por qué no?– peregrinación de Pablo camino de Damasco.

Esta es la razón por la que el acontecimiento de la cruz tiene toda su importancia. Sin identificar la cruz y la resurrección, aun cuando la «línea» que las distingue no sea nítida, estaríamos en

51. Gregorio de Nisa, *Vida de Moisés*, II, 132.

condiciones de afirmar que el acontecimiento de la cruz ha constituido el crisol (uso de nuevo esa palabra), el crisol último que ha hecho posible la revelación que le sigue. Ciertamente, la muerte de Jesús fue vivida en un primer momento en un clima de pánico y casi de abandono, en el que los apóstoles creyeron que todo se derrumbaba. Es eso precisamente lo que manifiesta el distanciamiento que se opera entre el momento de la cruz y el de la resurrección, dos momentos que no se confunden en absoluto. Pero la muerte de Jesús, el nivel que ella representaba de fidelidad de toda una vida a lo que Jesús había dicho de Dios y hecho por los hombres, contenía también su propia claridad. La muerte no es, ciertamente, el único lugar, pero sí un lugar privilegiado para descubrir a alguien, en la medida en que la muerte sella el sentido de una existencia. «En el momento de mayor soledad, el cuerpo roto al borde de lo infinito, un tiempo nuevo se inaugura por encima de las medidas comunes. La muerte puede hacer que un ser se convierta en lo que estaba llamado a ser. Ella puede ser, en el sentido más pleno de la palabra, un acontecimiento. Y además, ¿acaso no existe en el hombre una parcela de eternidad, algo que la muerte trae al mundo, algo que nace en otra parte?»⁵².

En el caso de Jesús, la muerte constituyó esa hora de verdad profunda, ese «instante ético» (P. Quignard), que manifiesta que él va hasta el fondo de todo lo que había venido a decir y a hacer. Ahí llegó hasta el fondo de su verdad. De ello dio testimonio al instante la teología de Juan, aun cuando fuera de una manera demasiado brusca. La muerte hace patente el pasado, recuerda lo que fue. «Entonces ellos se acordaron» (Cf. Jn 2, 17. 22; Lc 24, 6); «Entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron» (Lc 24, 31). A partir de la muerte, puesto que toda muerte interpela y se convierte en signo, comienzan a recordar lo que ocurrió. Todo el pasado se concentra y permite que uno se abra al sentido y a la revelación de un destino y de una resurrección. «Se debe creer que la vida no revela nunca sus secretos de otra manera»⁵³.

52. François Mitterrand, prólogo a M. de Hennezel, *La Mort intime*, Paris 1995. Cf. también: G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris 1990, 139, 150 y 154.

53. L. Chestov, *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris 1949, 242 (cf. también: 212-213).

Esto se hará en el tiempo del duelo, ese tiempo indispensable que juzga la verdad de los vivos y la de los muertos. Es el tiempo de los «tres días» que entonces conducen a la revelación. Pero ese tiempo de duelo es ese tiempo necesario para que la memoria se abra al recuerdo, en francés, al «sous-venir» (hacer venir de abajo lo que todavía estaba oculto), y para que de ese modo el acontecimiento de revelación haga brotar entonces en su plenitud lo que todavía estaba disimulado. Tiempo de ausencia y de vacío (el vacío del sábado santo) en el que se prepara el despertar (*egeiro*), la revelación pascual. Tiempo de pasividad en el sentido en que nosotros la hemos entendido, tiempo de desierto. Aunque también «el desierto, la ausencia, es lo que nos abre a una cosa distinta de sí misma»⁵⁴. Nosotros pasamos de la cruz (y de todo lo que ella representa respecto a la actitud de Jesús) a la resurrección⁵⁵. «La muerte no es siempre un absurdo accidente solitario»⁵⁶. La resurrección, que es como la fenomenología, aquí la denominaríamos epifanía. Uno se interroga pensando si Heráclito no tuvo alguna idea sobre este asunto: «Dirigirse [*ep-anistasthai*] contra lo que está ahí, y convertirse en los guardianes vigilantes de los vivos y de los muertos» (fragm. 63).

54. D. Vasse, *Le Temps du désir*, Paris 1969, 42. «Nosotros tenemos también miedo de él y de ella» añade Denis Vasse. Interesante coincidencia de expresión con lo que nosotros hemos dicho respecto a *phobos* que anuncia una revelación.

55. De este modo la revelación de la resurrección se manifiesta perfectamente en el filo de un acontecimiento que la precede y le asegura ese lugar «empírico» sin el cual estaríamos en pura mitología. Pero igualmente es un acontecimiento que «sucede» a la resurrección y que, también él, le aporta un soporte empírico. Es el nacimiento, el advenimiento-evento de la comunidad cristiana, y que se manifiesta en pentecostés. Aquí también, poco importa lo que ocurrió exactamente y lo que debemos entender por esos cincuenta días, número más teológico que cronológico. Lo que en realidad importa, y de ello no hay duda, es que «un día» esta comunidad existe (y sigue existiendo siempre). En el plano estrictamente histórico, nos encontramos aquí en presencia de un hecho indiscutible. De forma que se puede decir que, del mismo modo que existió un *antes* de la resurrección (la vida y la muerte de Jesús) y que constituía algo así como la «revelabilidad», hay también un *después* de la resurrección, que asegura también la «revelabilidad».

56. Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Barcelona 1987.

Estamos convencidos de que éste es el modo de reflexionar sobre la resurrección de Jesús desde el punto de vista histórico. En cuanto acontecimiento cristológico, la resurrección queda fuera evidentemente del alcance histórico. Como acontecimiento apostólico, por el contrario, la misma se presenta como un acontecimiento de revelación, tal como lo hemos intentado precisar. Incluso si la situamos en la línea de la cruz (tal como ésta se inscribe en la línea de toda la vida de Jesús, y tal como la resurrección, por otra parte, aparecerá prolongada en la línea de Pentecostés y, actualmente, en la línea de la acogida que nosotros hacemos de esta revelación en la Iglesia), la resurrección de Jesús permanece como un acontecimiento que cuenta con sus propios límites sin quedar reducida a ningún otro.

Es cierto, este momento es casi inalcanzable, no se puede decir casi nada. Pero, una vez más, lanzamos una invitación a tomarlo en consideración en analogía con lo que ocurre en tantas otras revelaciones del Antiguo Testamento. ¿No podríamos decir que los apóstoles, en la resurrección, hicieron su experiencia, la experiencia cristiana de la zarza ardiendo? Nadie, por supuesto, puede asegurar de manera explícita lo que ocurrió a Moisés. Pero todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que Moisés hizo un día una experiencia de revelación que transformó su vida y la de toda una parte del mundo. Su experiencia, como la de los apóstoles, no la podemos percibir intentando forzar lo inalcanzable. Como dice Pascal de la verdad y de la justicia: «Son dos puntos tan sutiles que nuestros instrumentos son demasiado romos para dar con ellos exactamente. Si los tocan ocultan la punta y lo apoyan todo en su derredor, más sobre lo falso que sobre lo verdadero» (*Pensamientos*, Br. 82).

No destruyamos, por tanto, el acontecimiento queriendo apoyarlo más de lo que conviene, y hablemos con torpeza más que con excesivo acierto. Pero esta parte inalcanzable, que conmovió a los apóstoles, no nos exime —más bien todo lo contrario— de medir su realidad. La resurrección fue para los apóstoles como un nuevo episodio de Cesarea. Allí también se les preguntó: «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» ¿No se les ve en el episodio de Emaús? ¿En la duda de Tomás? ¿En la dilación de

los apóstoles? «Los instantes decisivos de nuestra existencia sobrepasan infinitamente lo que somos capaces de llevar entre manos»⁵⁷. Pero los apóstoles han llevado algo entre sus manos, y de ello dan testimonio. En la resurrección se les manifestó que Jesús poseía una vida otorgada, resucitada. Lo dicen como pueden, pero su recuerdo hace estallar un relato que a la vez nos guía y nos despista, como esos viejos mapas de navegación marina de los primeros exploradores, aunque sobre todo acaban dejando la huella de un asombro y de un descubrimiento todavía tembloroso. ¿No es cierto que en las palabras farfulladas atropelladamente es donde se despierta el sentido y donde se descubre la verdadera realidad?

Esta verdadera realidad, que acabamos de entrever en el plano histórico y que ya habíamos percibido antes en el área del lenguaje, la tenemos que abordar ahora en el plano teológico. Para entender, para intentar comprender la resurrección lo más cerca posible de su «anchura, su longitud, su altura y su profundidad», como nos invita san Pablo (Ef 3, 18).

3. *El lugar teológico de la resurrección*

Al intentar hablar de la resurrección de Jesús siguiendo la línea del descenso a los infiernos, se eligió en primer lugar el camino más difícil, el más problemático. El que resume todos los riesgos de la ingenuidad cosmológica y todos los peligros de la derivación mitológica. ¿Por qué intentar, en un ámbito ya tan difícil y delicado, un desarrollo tan paradójico?

Porque el lenguaje cosmológico y el discurso mitológico disponen de posibilidades de las que carece el pensamiento puramente racional. El lenguaje cosmológico, con sus indiscutibles riesgos de derivación gnóstica, permite un desarrollo que un lenguaje abstracto («muerte», «vida», «resurrección») no toma en

57. Palabra de un jesuita anónimo a Nicolás Stenon (Niels Steensen, en danés; Nicolaus Stenonius, en latín), anatomista y geólogo danés (1638-1686), que se convirtió al catolicismo y llegó a ser obispo. En J. Berg, *Sténon ou la Divine Séduction*, Paris 1995, 107.

consideración. Los Padres griegos lo comprendieron perfectamente y por eso recurrieron tan abundantemente, en su cristología y en su soteriología, a las representaciones cósmicas y no tanto a los recursos conceptuales. Respecto del discurso mitológico, a pesar de sus peligros de derivación pseudo-histórica, ¿acaso no ha sido reconocido por la hermenéutica actual como más rico que el discurso «puramente racional»? Entra aquí en juego la famosa «distancia hermenéutica», que permite precisamente el recurso a un esquema culturalmente extraño. Como ya lo hacía notar Aristóteles, «percibir una dificultad y asombrarse es reconocer la propia ignorancia; y por ello, amar los mitos es, en cierto sentido, hacer filosofía» (*Metafísica*, 982b).

Kant, a propósito del pecado original, reconocía a las «representaciones religiosas» una fuerza que no posee la filosofía, mientras habla, también ella, de un «mal radical»: «el mismo género de representación que usa la Escritura para describir el origen del mal» no puede en absoluto ser tomado por el filósofo como una explicación histórica, «aunque se ajusta bien» con lo que, en su investigación del «origen racional, le resulta impenetrable. No existe para nosotros una razón comprensible –prosigue Kant– para saber de dónde haya podido sobrevenirnos en un principio el mal moral. Éste es el carácter incomprensible que expresa la Escritura». La razón no puede hacerlo presente aunque, sin embargo, «la representación no disminuye *para el sentido* filosóficamente exacto»⁵⁸.

En cuanto a Schelling, no podemos dejar de citar el texto que sigue, tanto más sorprendente por lo que él expresa respecto al descenso a los infiernos: «Palabras oscuras de los padres de la Antigua Alianza al hablar de un lugar de ocultación, simple sombra de vida, bajo la tierra, donde todo reposa, y del infierno como de una potencia, de un lugar de guarda que no deja arrebatar su presa, aun cuando alguna que otra vez perciba un rayo de espe-

58. E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris 1968, 63, 65-66, 84 (versión cast.: *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Madrid 1995). Cf. también p. 76, nota 1, donde Kant confiesa que la razón, sin poder, a pesar de todo, apropiárselas como elementos pertenecientes a su dominio, debe extenderse hasta esas ideas trascendentes capaces de colmar sus límites.

ranza asegurando que el justo no permanecerá en ese lugar: palabras que nosotros no debemos considerar en su totalidad como fábulas, si es que aún nos queda un respeto referente al carácter de las antiguas tradiciones»⁵⁹.

Paul Ricoeur ha hablado ampliamente en el mismo sentido, manifestando la deuda de la filosofía respecto a las representaciones teológicas⁶⁰. En cuanto a René Girard, ya sabemos cómo juzga indispensable conservar las grandes figuras del mal que se encuentran en la Biblia (el relato del pecado original, las lamentaciones de Job, etc.) y en los viejos relatos míticos, para comprenderse a sí mismo.

Con la autorización que conceden tales referencias, no parece inadecuado intentar un ensayo de conquista especulativa, que podría ser de tipo conceptual y no sólo ilustrativo. Respecto a la experiencia teológica, ya se sabe, por lo demás, que cuanto más aparece un contenido de fe (pensemos en la doctrina del pecado original) perdido en una envoltura mitológica, tanto más tenemos ahí el signo de que en realidad se trata de un tema importante aunque difícil, y que precisamente por eso ha debido hacer alusión, de manera casi inconsciente, a otro recurso diferente del de las abstracciones comunes. Del mito no hay por qué sugerir la mentira.

Proponemos, pues, deliberadamente la hipótesis de que este esquema del descenso a los infiernos (y de la subida de los infiernos⁶¹) puede reservarnos sorpresas. Sorpresas que, de manera paradójica, van en el sentido de una mejor comprensión de la resurrección, hasta el punto incluso de poder superar ciertas dificultades clásicas.

Sin embargo, es evidente que esta lectura de la resurrección, recurriendo al esquema de los infiernos, tendrá que ser leída en un segundo nivel. *No al pie de la letra*, sino teniendo en cuenta lo

59. Fr. W. Schelling, *Clara*, Paris 1984, 130-131. Cf. de manera más amplia: *Cours d'introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris 1998, y *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*, Paris 1997.

60. P. Ricoeur, *Lectures* 3 (cf. por ejemplo p. 158).

61. Al hablar del «Descenso a los infiernos», hará falta casi siempre tener en la cabeza al mismo tiempo la «Permanencia en los infiernos» y la «Salida de los infiernos». Conservamos el uso que en última instancia produce sinécdoque.

que *significa*. Es el mismo espíritu de una lectura *hermenéutica* de un relato que se sirve de representaciones culturales que nosotros ya no retenemos como tales.

a) *El «hecho» de esta tradición*

Prácticamente todos los «credos» antiguos⁶², todas las liturgias bautismales y eucarísticas (tanto orientales como occidentales), todos los discursos petrinus y paulinos mencionan el descenso a los infiernos como parte integrante de la gesta pascual⁶³. Recordemos, entre otras cosas, el *Exultet* pascual⁶⁴, el *Unde et memores* de la eucaristía romana⁶⁵ (tanto más significativo, puesto que se trata de un texto corto en el que hubiera sido posible

62. El llamado Credo de Nicea y Constantinopla representa aquí una importante excepción. Pero se trata de algo tardío, más racionalizado y, por lo demás, más atento a la confesión trinitaria que a la confesión cristológica.

63. Es cierto que ninguno de los relatos de la resurrección lo hace. A este respecto se puede decir que existen tres tradiciones: la tradición joánica, que refleja con toda claridad el impacto de este tema, situando en la cruz el lugar y el momento de la victoria de la resurrección; la tradición sinóptica, y de un modo especial la tradición lucana, en la que la secuencia más «histórica», más «cronológica», retiene los episodios «empíricos» (enterramiento, sepulcro, apariciones, etc.); y la tradición paulina y petrina (para Pedro: Hch 2, 15-36, aquí analizado; 1 Pe 3, 18-20; 4, 6; para Pablo: Hch 17, 31; Rom 6, 9; 8, 11; 10, 10; Gál 1, 1; Col 1, 18; 2 Tim 2, 8), que habla del descenso a los infiernos (Pedro) y de la resurrección de entre los muertos (Pablo). Ésta es la tradición recogida en nuestras fórmulas de confesión de fe, en nuestras liturgias, en toda la tradición patrística y en las representaciones iconográficas orientales. Respecto a la dificultad de armonizar diferentes tipos de presentación teológica de la resurrección, léase J. Ponthot, *Vers l'historicisation lucanienne de la séquence pascale*, en *À cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom J. Dupont*, Paris 1985, 643-654.

64. «*Haec nox est*, ha sido en esta noche cuando Cristo, habiendo roto las cadenas de la muerte (*destructis vinculis mortis*; cf. Hch 2, 24), ha subido victorioso de los infiernos [*Christus ab inferis victor ascendit*]. *O vere beata nox*, oh noche verdaderamente bienaventurada, la única que pudo conocer el tiempo y la hora en que Cristo resucitó de los infiernos [*in quo Christus ab inferis resurrexit*]. Se hace además una comparación con el sol: «Este astro, digo yo, que no conoce ocaso, este astro que, a su vuelta de los infiernos (*regressus ab inferis*), derramó sobre el género humano una luz serena». Casi tendríamos ganas de preguntarnos si el *orto iam sole* de Mc 16, 2 no es una metáfora referente al Señor resucitado.

65. «*Nec non et ab inferis resurrectionis*».

elegir otras cosas) y el *Símbolo de los Apóstoles*⁶⁶. Pero queremos referirnos aquí al texto mejor documentado teológicamente, el del discurso de Pedro el día de Pentecostés, discurso que viene a ser un resumen de la fe en Cristo resucitado y de la conversión que comporta⁶⁷. Lo reproducimos ampliamente, antes de seleccionar los trazos más representativos.

«Jesús de Nazaret fue el hombre a quien Dios acreditó ante vosotros [...] Dios lo entregó [...], pero vosotros, valiéndoos de los impíos, lo crucificasteis y lo matasteis. Dios, sin embargo, lo resucitó, rompiendo las ataduras [*odinas*] de la muerte [*tou thanatou*; del Hades (*tou Hadou*), dicen algunos manuscritos], pues era imposible que ésta lo retuviera en su poder [*krateisthai hyp' autou*]» (Hch 2, 22-24).

Aun cuando no se deba mantener aquí la lectura «*tou Hadou*»⁶⁸, algunos creen percibir ya que la muerte de la que se habla es la que se expresa mediante la estancia entre los muertos (*ataduras, angustias, dolores*), vivida como una cautividad en la que domina un poder (*krateisthai*), el del demonio.

Por lo demás, como queda confirmado por la continuación del discurso, Pedro cita el salmo profético (Sal 15, 8-11): «Porque no me entregarás al abismo [*eis Haden*] ni permitirás que tu fiel vea la corrupción [*diaphthoran*]» (Hch 2, 27). El discurso de Pedro cita el salmo según los Setenta. Pues bien, el griego traduce gene-

66. «[Y] yo creo en Jesucristo [...], que padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, resucitó al tercer día de entre los muertos [*ek nekron*] y subió a los cielos».

67. Después de los trabajos de la escuela de Uppsala (P. Lundberg, H. Riesenfeld, B. Reicke, C. M. Edsman), ya no resulta razonable poner en duda la autenticidad de la presencia del tema del descenso a los infiernos desde los escritos del Nuevo Testamento (contra la opinión representada esencialmente por W. Bieder). Por lo demás, téngase presente el discurso de Pablo (Hch 13, 26-42), casi simétrico al de Pedro que tomamos aquí.

68. La versión *Hades* en lugar de *thanatos* tiene posibilidades. *Seol* suele ser traducido por *thanatos* en los Setenta: 2 Sm 22, 6; Prov 23, 14; Is 28, 15; Eclo 51, 9; inversamente, la palabra hebrea *mawet* (muerte) se traduce con frecuencia por *Hades*: Prov 16, 25; Job 33, 22; Eclo 9, 12. Aun cuando se trata de (relativas) excepciones, son significativas. En el Apocalipsis las palabras *thanatos* y *Hades* aparecen con frecuencia juntas, como si las dos nociones estuviesen implicadas (cf. Ap 1, 18; 6, 8; 20, 13-14).

ralmente por el término *diaphthora* una palabra hebrea cuyo sentido más corriente es el de «fosa», no el de «corrupción». Permanecemos, por tanto, en el área del Hades y no existe una alusión obligada al estado del cuerpo dentro del sepulcro.

Pedro hace notar enseguida la diferencia entre la muerte de Jesús y la de David. Éste también «murió y fue sepultado», pero él «no subió al cielo» sino que quedó junto a sus Padres, en la mansión de los muertos. Jesús, por el contrario, «no fue abandonado a la mansión de los muertos, *oute enkateleiphthe eis Haden*», «Dios lo resucitó» [*anestesen*], él lo resucitó «rompiendo las ataduras y las angustias de la muerte / del Hades, *lusas tas odinas tou thanatou / tou Hadou*», y *de este modo*, resucitando de la mansión de los muertos (*ek nekron*: Hch 2, 34; cf. 17, 31)⁶⁹, él ha sido «exaltado [*hypotheis*] a [o 'por'] la derecha de Dios», lo que tampoco acaeció a David, «el cual no subió a los cielos, *ou gar anebe eis tous ouranous*» (Hch 2, 19-35).

Lo que interesa poner de relieve en este texto es la secuencia de lugares que configuran este «escenario» de la resurrección: 1. *Tierra* (crucifixión, sepultura); 2. *Infiernos* (descenso, permanencia de «tres días»); 3. *Cielo* (surgió de los infiernos al tercer día, resurrección y exaltación, en ese momento, a la derecha del Padre). Hay que tener en cuenta que aquí no se trata del sepulcro encontrado vacío (lo cual no quiere decir que ese acontecimiento haya quedado excluido); que la resurrección al tercer día no es representada como una salida del sepulcro, sino de los infiernos⁷⁰; que no se hace mención alguna de las apariciones (que parecen encuadradas en el marco de una etapa de permanencia transitoria en la tierra). En una palabra, no se habla de una salida de los infiernos que terminaría en un retorno a la tierra, sino de una salida de los infiernos que desemboca en una entrada en el cielo. El esquema es el siguiente: tierra/infiernos/cielo.

69. La resurrección se expresa regularmente en todo el Nuevo Testamento como una resurrección de entre los muertos (*ek nekron*), del seno de los muertos (*ek thanatou, ex Hadou*), no del sepulcro (*ek taphou*): Mc 9, 9-10; 12, 25; Lc 16, 31; Hch 17, 3; Ef 5, 14).

70. Lo mismo encontramos en Orígenes, *Homilía sobre el Cantar de los Cantares*, II, 12.

Entonces, ¿cuál es el esquema que tenemos espontáneamente en la cabeza? Éste: 1. *Tierra* (crucifixión, deposición del cuerpo en el sepulcro, permanencia de tres días en el sepulcro); 2. Salida del sepulcro y vuelta a la *tierra* (resurrección del sepulcro al tercer día, permanencia en la tierra durante cuarenta días, apariciones); 3. Luego, y solamente entonces, acceso al *cielo* (ascensión después de cuarenta días). En resumidas cuentas, el esquema es entonces el siguiente: primer episodio en la tierra/segundo episodio en la tierra/cielo.

Esta segunda secuencia responde a una preocupación cronológica, más histórica y, sin duda, más reciente (característica de los sinópticos, y de modo especial de Lucas), que se superpone al esquema más teológico y más trascendente del discurso de Pedro (sin hablar del esquema joánico, todavía más trascendente y ahistórico⁷¹). Aquí no vamos a discutir sobre la viabilidad respectiva de nuestros dos esquemas (cada uno de ellos tiene sus propias ventajas), sino retener del primero (el «mitológico»): Tierra/Infiernos/Cielo, toda su potencialidad teológica la cual, a nuestro juicio, le permite, mejor que el segundo (Tierra/Tierra/Cielo), comprender el gesto salvífico de Cristo desde su muerte hasta su subida a la derecha del Padre.

b) La «teología» de esta tradición

Esta tradición nos permite, en efecto, una comprensión mucho más rica que la tradición a la que estamos acostumbrados, a la vez de la muerte de Jesús, de su resurrección personal, de las apariciones y de la ascensión, y finalmente, de la resurrección como acto de salvación.

1) La muerte de Jesús

Para nosotros la muerte es un fenómeno biológico e instantáneo. Desde que acontece, tiene lugar un «no se sabe qué», de or-

71. Ese esquema (que ve la resurrección en la cruz) se ajusta inmediatamente (aunque sin mención de los infiernos) a una resurrección del sepulcro y a las apariciones. Indudablemente el evangelio de Jesús aglutina (o intenta aglutinar) diversos esquemas ya concurrentes.

den metafísico o religioso: sea la nada, sea el paso del alma a la inmortalidad, sea la resurrección (inmediata o diferida). En todo caso la muerte, incluso si existe un paso a otra cosa, ocurre en un instante: ese instante (*in actu oculi*) en el que dejamos de vivir.

Es la misma lectura que nosotros hacemos espontáneamente a propósito de Jesús: Jesús muere en la cruz en el mismo instante en que entrega su espíritu, lo cual testimonia el gesto legal y queda ratificado por el centurión de guardia. Toda la iconografía occidental fija el trance de la muerte en el momento de la cruz.

Sin embargo para los hebreos (como por otra parte para los griegos), la muerte es otra cosa. Ésta tiene un desarrollo temporal. Morir, indudablemente, es exhalar el último aliento, aunque también es (¿y sobre todo?) entrar (y permanecer) en la mansión de los muertos (el Seol, el Hades⁷²). La muerte no es el drama de un instante, sino el acontecimiento que consiste, si uno puede expresarse de ese modo, en «vivir la vida de los muertos»⁷³. Es cierto, sabemos perfectamente que la carne, descompuesta ahora en una tumba, se extinguió un día consumida por la vejez, o pereció ahogada o quemada, o sucumbió ante la enfermedad. Pero la muerte no termina ahí ni con estos fenómenos inmediatos: el ser que somos cada uno de nosotros no desaparece, sino que se entrega al reino de la muerte para vivir una vida, más o menos siniestra y miserable, de «almas en pena», en un mundo sin retorno y carente de significación. «[Señor], ¿qué *ganas* [*quae utilitas*] con mi muerte, con que yo baje a la tumba [*dum descendo in corruptionem*]?»⁷⁴ ¿Te dará gracias el polvo o pregonará tu fidelidad?» (Sal 29, 10; cf. 113, 17).

72. El *Arallou* babilónico, el *Hades* y el *Acheron* griegos, los *Inferi* o *Inferni* latinos, etc. Los infiernos son el verdadero lugar de desolación intensa donde se encuentran los muertos: A mí me gustaría más, dice el orgulloso Aquiles «mozo de bueyes, vivir como criado en casa de un pobre granjero que no tuviera otro banquete mejor que reinar sobre los muertos, sobre todo ese pueblo extinguido» (*Odisea* XI, 489-491); «Creí verdaderamente que ese día iba a ver a los muertos, la mansión del Hades: sentía que mi corazón iba a dar su último suspiro» (*Iliada* XV, 252).

73. El esquema de los tres días puede haber servido, en el caso de Cristo, para indicar esta temporalidad de la muerte. Cf. más adelante, p. 194, nota 107.

74. Téngase en cuenta que el texto hebreo dice «fosa», Seol, Infiernos, mientras que el texto griego de los Setenta dice *diaphthoran* y el de la Vulgata

Es cierto que determinadas tradiciones no desconocen la esperanza de que puede existir «un día» un rescate (cf. 1 Sm 2, 6; Dt 32, 39; Is 28, 18; Os 6, 2; 13, 14; Job 14, 12; 19, 25-27; Sal 30, 2-4; Sab 16, 13; 2 Mac y Dn), pero esa no es la idea dominante. En cualquier caso, estas esperanzas no evitan en absoluto la idea de que la muerte es larga (o sea, eterna), y que consiste en vivir en los infiernos y en permanecer prisionero de la muerte. En realidad, los infiernos son el lugar teológico, el verdadero lugar del enterramiento (cf. Lc 16, 23: «El rico fue sepultado en los infiernos», versión latina). Morir es descender a los infiernos.

En razón de esta reflexión aplicada a Jesús, se afirma que Cristo ha conocido realmente la muerte, la «verdadera» muerte, en toda su crudeza, «durante tres días». Él no la ha vivido como la extinción de una candela o como un simple golpe de lanza, sino con todas sus consecuencias. «Vos os sometéis a las consecuencias [exsequias] del tránsito, vos el autor de la vida y del mundo. Vos entráis en el camino de la muerte» (*Himno pascual* atribuido a Fortunato). Jesús ha conocido la muerte sin ser dispensado de ella⁷⁵; la ha vivido con todas sus angustias, que no se limitan a los dolores físicos de la cruz. Pascal ha comprendido y explicado esto de manera extraordinaria: «Jesús estaba muerto, pero a la vista, en la cruz. En el sepulcro él está muerto y escondido [...]. Es ahí donde Jesús asume una vida nueva, no sobre la cruz. Éste es el último misterio de la pasión y de la redención» (*Pensamientos*, Br. 552)⁷⁶. Jesús ha sabido de verdad lo que es ser hombre. Después de la caída, toda vida humana se prolonga en el reino de la muerte. Jesús no escapa a nada de lo que el hom-

corruptionem, corrupción. Los exegetas observan que las traducciones griega y latina endulzan de este modo el término «infiernos» que nosotros encontramos en el texto hebreo y que, muy probablemente, el término «infiernos» es la palabra concreta que los traductores tienen en la mente.

75. Aun cuando, a diferencia de los demás, él sólo la ha conocido durante tres días, resulta sin embargo que eso es precisamente la resurrección. El *hapax* consiste en que un hombre, que estaba realmente muerto, pueda estar ya en el cielo (cosa que no ocurre ni con Lázaro ni con David).

76. Ciertamente, Pascal habla del sepulcro, no de los infiernos, pero la idea es la misma. Cf. más adelante p. 183, nota 88 y p. 186, nota 94.

bre experimenta a partir del pecado, puesto que, por otra parte, «él fue hecho pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21).

En definitiva lo que él sigue es la lógica de su encarnación al descender a ese lugar de desolación, de alejamiento de los hombres (pues ya no está en la tierra) y de Dios (tampoco está en el cielo). «*In loco vastae solitudinis*, en un lugar de inmensa soledad». Jesús ha vivido así hasta el final (*egenomen nekros*: Ap 1, 18; *egeneto nekros*, el que llegó a estar muerto: Ap 2, 8), sin eludir absolutamente nada de lo que comporta ser hombre (*hominem verum*), llegando hasta el final de la kénosis de la encarnación, abajándose en la encarnación, la cual sólo es tal si se llega hasta allí⁷⁷. Jesús vivió esta agonía del sentido y de la evidencia que es la muerte para el hombre. «El abismo se estremece en lo hondo [*Infernus subter conturbatus est*] cuando sale a recibirte [*in occursum adventus tui*]». ¡Eh, qué ocurre, ésta es la verdad!⁷⁸ «Todos ellos te saludan diciendo: También tú has sido aniquilado, ya eres semejante a nosotros» (Is 14, 9-10).

Todo esto (incluso cuando los infiernos son considerados como la representación de un estado) es capital para comprender adecuadamente la realidad y el realismo de la muerte de Jesús. Rilke lo ha dicho de manera sorprendente: «Apareció él, sin aliento, / De pie, sin defensa, señor de dolores. / Levantó los ojos, de prisa, sobre Adán / Se hundió en el abismo, y resplandeció, y se perdió entre los escombros»⁷⁹. En ningún caso Jesús hubiera resucitado de la muerte si, en última instancia, no la hubiera conocido a fondo. «*De profundis [ek batheon] clamavi ad Te, Domine*, Desde lo más profundo [desde el abismo, desde el foso,

77. San Agustín, a propósito del encuentro de Jesús con la samaritana junto al pozo de Jacob, parece ver en esta escena una analogía con el descenso a los infiernos, en la medida en que pozo y fosa designan el estado de abajamiento que Jesús ha aceptado conscientemente, justo porque ha querido llevar hasta el final la lógica de la encarnación: «Él llegó a un pozo porque había descendido hasta el abismo de nuestra morada aquí abajo» (*Homilias sobre san Juan XV*, 9).

78. Estas siete últimas palabras son de Claudel (referencia perdida), pero merecerían figurar en una Biblia apócrifa.

79. R. M. Rilke, *Descente du Christ aux Enfers*, en *Oeuvres II*, Paris 1972, 422 (he invertido el orden de los versos).

desde la fosa] clamo a ti, Señor» (Sal 129, 1). ¿No era necesario⁸⁰ que Cristo clamara desde lo profundo? «Yo clamé hacia ti desde los lugares más profundos, Señor. Escucha mi súplica. Habiendo salido del llano, ella hubiera podido pararse antes de llegar a la cumbre de la montaña y no atravesarla completamente desnuda»⁸¹. ¿No había venido él para eso?

Hay que decir una vez más que la muerte no es un simple evento biológico, ni tampoco un hecho cargado de una más o menos larga agonía dolorosa. Pararse en la pasión y en la muerte en cruz (que, por otra parte, son efectivamente reales) ha podido provocar un cargado acento dolorista y afectivo y una teología redencionista excesiva, en la que el sufrimiento físico corre el riesgo, como se sabe, de ser considerado *en sí mismo* como un elemento salvador. La «simple» compasión afectiva ante el Cristo moribundo no es suficiente: se trata de un drama que posee las dimensiones del destino (de una vida —la suya— y de la de los demás)⁸². «A lo largo de todos los muertos, uno al lado de otro en las hileras del pueblo horizontal, durante treinta horas lo despoja de aquel que permanece libre con los muertos y comulga con nuestro cementerio, homologando así nuestro depósito»⁸³.

Vemos pues, de esta forma, el drama de la muerte de Jesús valorada de un modo mejor que cualquier otro⁸⁴. Ya se adivina lo que eso va a significar para comprender mejor la resurrección. Éste es efectivamente *el estado*, el lugar en el que la muerte ejerce su poder (cf. la *krateisthai*, estar bajo el poder de alguien, de Hch 2, 24), del que Jesús va a ser «despertado», elevado, resuci-

80. Pensamos en el «no hacía falta» de Emaús (Lc 24, 26).

81. E. Hello, *Paroles de Dieu*, Grenoble 1992, 118-120.

82. En efecto, no se trata aquí de experimentar dificultad en minimizar lo que ha podido ser el sufrimiento de la cruz.

83. P. Claudel, *L'Épée et le Miroir*, Paris 1939, 155.

84. Existe una interesante crucifixión etiópica (ss. XIV-XV), en la que la sangre de los pies de Cristo desciende sobre la cabeza de Adán y Eva, que se encuentran en los infiernos, colocados con cara de asombro justo debajo de la cruz. Aquí tenemos lo que permite quizás asociar el esquema joánico y el esquema petrino. Igualmente, se constata con frecuencia en la iconografía occidental la cruz plantada sobre el cráneo de Adán (como si la muerte en la cruz coincidiese con el descenso a los infiernos).

tado, liberado⁸⁵. Esto es algo completamente distinto y mucho más que el simple hecho de resucitar de la tumba, lo cual, en el fondo, no sería más que la consecuencia empírica: «Mirad, él no está aquí» (cf. Mt 28, 6)⁸⁶. Esto, por otra parte, tampoco se ha vivido como un descubrimiento de Jesús: «Algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo hallaron todo como las mujeres decían, pero a él no lo vieron» (Lc 24, 24).

2) La resurrección personal de Jesús

¿Qué dicen los textos? Que éste es el estado (si se prefiere esta expresión a la de lugar) del que Jesús resucitó: «*resurrexit a mortuis, ek nekron*» (téngase en cuenta el plural). Literalmente: «de entre los muertos», de la mansión de los muertos⁸⁷. No se dice en ningún sitio (aunque tampoco se niegue) que él resucitó de la tumba (*ex monumento, ek taphou*)⁸⁸. El evangelio habla solamente de la tumba que se encontró vacía. La piedra no fue rodada con el fin de permitir a Cristo salir de allí (!), sino para permitir a las mujeres poder ver. Hasta se podría decir, en último extremo, que Jesús salió del sepulcro, pero no que hubiera resucitado⁸⁹. Resucitar no es salir del sepulcro, y éste es el motivo

85. Indudablemente así puede comprenderse mejor el tema de Cristo *pan-tocrator*. No se trata de afirmar en primer lugar una especie de poder «contra nosotros», como a veces tenemos la tenebrosa impresión ante ciertos iconos, sino de un poder que se ejerce «contra el demonio»: el verbo en activo (*kratein*) de la resurrección se opone aquí al pasivo (*krateisthai*) de los infiernos. La omnipotencia del Pantocrator nos libera del poder del demonio.

86. Hay que traducir: él *no* está aquí (*ouk estin hode*) y no «él ya no está aquí», como se hace habitualmente y que desvirtúa el carácter teológico de la palabra del ángel en favor de un detalle puramente histórico.

87. Cf. Mt 17, 9 (y paralelos); Mt 28, 7 (y paralelos); Hch 17, 31; Rom 1, 4; 8, 11; 10, 7; Gál 1, 1; 2 Tim 2, 8; Ap 1, 5.18. Téngase en cuenta que en esos textos no se habla de «resurrección de los muertos», de «*resurrectio mortuorum*» (aun cuando ésa sea la consecuencia), sino de «resurrección de entre los muertos», «*resurrectio ex mortuis*».

88. Si no me equivoco, es únicamente en el siglo VII, en el Concilio XI de Toledo (675), cuando encontramos por vez primera «*e sepulcro surrexit*».

89. En última instancia podría uno preguntarse, como hemos visto más arriba, si el episodio de la tumba encontrada vacía no ha sido transmitido, sobre todo, para narrar algo asombroso (véase aquí el espanto de las mujeres), ese asombro que está en la raíz de una pregunta más profunda, fuente a su vez de un descubri-

por el cual el ángel se contenta con decir: «Ha resucitado, no está aquí»; en último extremo podría decirse: «no hay tumba». «Su tumba está siempre entre nosotros», decía Pedro más arriba a propósito de David. A la inversa, el mismo texto lo sugiere puesto que él mismo tiende a diferenciar completamente la figura de David de la de Jesús: la tumba de Jesús no está ya entre nosotros.

Cristo resucitado es el Cristo que sale del reino de los muertos, del estado (del lugar) asignado a los muertos, es decir, de la verdadera muerte. Esto es exactamente lo que ha entendido la iconografía oriental en la que Cristo es representado saliendo y subiendo (la *anábasis* es una verdadera *anástasis*) del abismo, atravesando el muro de una roca que representa la puerta de los infiernos, y no la roca en que fue excavado el sepulcro (aun cuando pueda existir una cierta superposición simbólica o metafórica de los dos temas, pero con predominio del primero)⁹⁰. La tumba, después de todo, no ha sido para nosotros más que una huella, un recuerdo: «*Venerunt ad monumentum*» (Lc 24, 1), ellas llegaron al sepulcro (literalmente: al lugar de un recuerdo, al lugar en el que se hace recuerdo de un difunto). La misma etimología nos lo atestigua, pues nos enseña que la palabra «tumba», *monumentum*, remite a *mnemeion*, lugar de un (simple) recuerdo.

Jesús sale victorioso *de los infiernos*. Ésta es propiamente su resurrección: esta salida de los infiernos, a donde fue para experimentar hasta el final la muerte, y de donde sale vivo para la vida eterna. «Yo soy el que vive. Estuve muerto, pero ahora vivo para siempre y tengo en mi poder las llaves de la muerte y del abismo» (Ap 1, 18). Jesús ha vencido a la muerte en su seno, y no en el sepulcro, y en ese combate, no simplemente en la cruz, incluso si la cosa no es falsa, como lo vio san Juan⁹¹. Jesús sale

miento y de una revelación. Hay un hecho lingüístico que no deja de intrigarme: junto a la palabra *taphos* (*ho taphos*, -ou), el griego conoce un homónimo (*to taphos*, -eos/ous) que significa «estupor», «espanto»... ¿Qué pensar entonces?

90. Sabemos que no siempre resulta fácil distinguir, entre un icono y otro, los temas de la salida de la tumba, la salida de los infiernos y la resurrección como tal. Ocurre lo mismo con las escenas de la transfiguración, de la ascensión y la parusía.

91. Se puede pensar que los dos acontecimientos (aunque sean de naturaleza distinta), la salida de los infiernos y la salida del sepulcro, tienen lugar «al mis-

victorioso de la muerte al salir de los infiernos, al resucitar de los infiernos: allí está el lugar de la resurrección victoriosa. Él venció a la muerte en su mismo terreno (*thanatoi thanaton patesas*, él venció a la muerte por la muerte, él venció a la muerte en su lugar propio).

Se comprende la importancia de toda esta temática. Ésta confiere a la resurrección una densidad mayor que cualquier otra representación o conceptualización. La resurrección no corre el riesgo de aparecer como un acto más o menos «prodigioso» o «milagroso» (en el peor sentido de la palabra), del mismo modo como se corre este peligro cuando sólo se habla de la resurrección del sepulcro. Ahí nos exponemos a un riesgo, más peligroso todavía, de no ver la resurrección más que como una reviviscencia o una reanimación, al modo de la mal llamada resurrección de Lázaro (de la que hablaremos más adelante). La resurrección es resurrección-de-los-infiernos, y así comprendemos mejor el esquema que hemos presentado más arriba: el Señor pasa de los infiernos *al cielo*. Pues eso es precisamente resucitar: «Jesús sabía que le había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13, 1). La resurrección no es el paso de la tumba a la tierra (aun cuando haya también, y por añadidura, una permanencia [apariciones, manifestaciones] en la tierra, como comentaremos más adelante).

La resurrección es un acto de Dios que arranca a Cristo de la muerte «total», de la muerte «metafísica» o «teológica» (como se quiera, pero muerte verdadera, muerte total, existencial), no a la simple muerte biológica, material, sin lo cual la resurrección correría el riesgo de no ser más que una «resucitación» biológica. El Padre arranca a Cristo de la muerte para, desde allí, hacerle pasar a la gloria del cielo, a la verdadera vida (*zoe* y no simplemente *bios*). La victoria de Jesús sobre la muerte no es una simple victoria sobre la muerte biológica sino —si se nos permite la expresión— sobre la muerte «*zoe*-lógica», sobre la muerte que hace perder la vida (*zoe*) que, ella misma también, es algo distinto de un

mo tiempo». En la iconografía occidental, donde la salida de los infiernos apenas aparece representada, al contrario de la abundante representación de la salida del sepulcro, ocurre que la roca del sepulcro se confunde con la roca de los infiernos.

fenómeno biológico (*bios*). El milagro de la resurrección consiste en que un hombre que estaba realmente muerto (que se encuentra en el reino del demonio y de la muerte) pueda estar ya en el cielo (en el reino de Dios y de la vida)⁹², lo cual no es el caso de Lázaro, del hijo de la viuda de Naín o de la hija de Jairo. Esto es lo que Pablo expresa de manera admirable en un discurso cuyo esquema es idéntico al de Pedro: «Nosotros os anunciamos la buena noticia [...] Dios lo resucitó de entre los muertos para no volver ya nunca más a la corrupción [*diaphthoran*, que, como hemos visto, significa originariamente ‘los infiernos’]» (Hch 13, 32-34)⁹³.

Puesto que no se trata de una simple reanimación personal, la resurrección aparece de golpe tal como es en realidad, es decir, como una victoria contra *la* muerte, y no simplemente, si es posible hablar así, contra una muerte, contra tal muerte. Es *la* muerte la que ha sido vencida, puesto que ha sido en su propio seno, «en su casa»⁹⁴. Alguno de entre los muertos, y no simplemente algún muerto, sale de la muerte, de la mansión (del estado) donde ella ejerce su poder (*krateisthai*). De repente ya no se trata, ni

92. Es lo que aparece expresado todavía en Hch 13, 41, en una cita de Habacuc: «Pasmaos, quedad estupefactos [...] pues yo voy a hacer *en vuestros días*» (por tanto, sin esperar una resurrección final, común para todos) «una obra que, si os la contarán, no la creeráis» (Hab 1, 5).

93. No podemos dejar de pensar que los discursos menos anecdóticos y más teológicos de Pedro y de Pablo, en lo que se refiere a *la lectura y a la comprensión* —y, por tanto también, a la realidad— de la resurrección, tienen un peso distinto del de los relatos de tipo lucano.

94. Aun cuando, con san Juan, se dice que Jesús resucitó ya en la cruz y que, con algunos, se dice que Cristo descendió a los infiernos como resucitado, esto no es una afirmación de fe. Por el contrario, le fe tendería a expresarse diciendo que resucitó al tercer día (ahí se concentra la insistencia más frecuente). En cuanto a otras presentaciones, como esa que asegura que Jesús sólo descendió a los infiernos con su alma (teoría tardía inspirada en la antropología griega e indudablemente imaginada para armonizar el descenso a los infiernos con la permanencia del cuerpo en la tumba), o como la que asegura que Jesús visitó los infiernos con su cuerpo resucitado, yo estaría tentado de decir que eso importa poco (cf. Jn 21, 22-23, «qué te importa»; 2 Cor 12, 2-3, «yo no lo sé», «Dios lo sabe»), sólo que la sutileza de esas presentaciones (por no hablar de otras más) es una mala señal. Lo que interesa es que Jesús entró como salvador en los infiernos, y eso «basta»; que él lo hizo como Dios y como hombre, en su estado de encarnación, prolongando lo que realizó en Palestina. Cf. más adelante la nota 108, p. 194.

para Cristo ni para nosotros, de un simple episodio, sino de un acontecimiento, es decir, de un advenimiento. Aquí encontramos la clave para entender la resurrección de Jesús: *la* muerte, y no simplemente *su* muerte, (por él o por Dios) ha sido vencida⁹⁵. Por este motivo, además —y volvemos otra vez a la diferencia con Lázaro—, él va al Padre y encuentra los caminos de la Vida, *hodous zoes* (Hch 2, 28), no de la simple *bios*, como es el caso en el episodio de Lázaro. El verdadero drama de los infiernos no consiste simplemente, como entre los griegos, en ser olvidado de los hombres al atravesar el río Leteo, río del olvido, sino en ser separado de Dios. La noticia formidable de la resurrección consiste en decir que el hombre ha sido salvado de esta situación, que ya no vivirá separado de Dios.

3) Los cuarenta días, las apariciones y la ascensión

Recordemos nuestra secuencia (Tierra/Infiernos/Cielo): Jesús resucita de los infiernos para el cielo (el Padre), a diferencia de David «el cual, ciertamente, no subió al cielo» (Hch 2, 34), sino que quedó en la tumba y en los infiernos (cf. Hch 2, 29), donde permanece siempre. Pero, ¿qué pasa, puesto que Jesús está en el cielo, con los cuarenta días y con las apariciones *en la tierra*?⁹⁶ ¿No invitan quizás estos episodios a decir que Jesús, al salir de los infiernos, permaneció primero algún tiempo en la tierra, antes de pasar al cielo? Aquí hay que descubrir paso a paso varias cosas.

95. Vamos a suponer, naturalmente (porque eso también es la resurrección de Jesús), que esta victoria sobre la muerte comenzó por la victoria sobre su muerte personal. Ya lo hemos visto: Jesús no fue dispensado de la muerte. Cuando él «escapa» de la misma (por el poder del Padre y por su lucha victoriosa contra la muerte), lo «único» que representa una diferencia respecto a nosotros es que él «sólo» la conoció durante tres días. Pero él resucita, sin duda alguna, de la mansión de los muertos: «*tertia die resurrexit a mortuis*». Y nosotros mismos (téngase presente la liturgia de los funerales) ¿acaso no permanecemos también «tres días» en la muerte (números simbólicos)?

96. Hubiera sido bueno decir, como hemos hecho más arriba, que esta secuencia pertenece a otra tradición de composición literaria, diferente de la que hemos examinado aquí. Con todo, pertenece también a la tradición sin más, y por ello no podría ser relegada.

1. Por muy importantes que sean los relatos de las apariciones, la resurrección, en cualquier hipótesis, es decir, sea cual sea el esquema utilizado, no se identifica con ellas, como hace nuestra imaginación representándolas y confundiendo las cosas. Las dos situaciones (resurrección y apariciones) son completamente distintas. Las apariciones no constituyen la resurrección: son la mediación (signos y testimonios), la manifestación, la revelación, pero no el contenido, el objeto. La resurrección no es un simple y maravilloso retorno de la presencia (gloriosa ya) de Jesús a la tierra.

2. Pero tampoco es que neguemos las apariciones. Por el contrario, se convierten en lo que es en realidad una aparición: la manifestación *de alguien que está en el cielo*, y no la manifestación de alguien que se encuentra en algún sitio en la tierra. Así, de repente, no solamente se esfuman cuestiones bastante mezquinas (como la pregunta sobre dónde se escondía Jesús entre una aparición y otra)⁹⁷, sino que las apariciones recuperan su sentido. Ellas son *teofánicas*, eventos que vienen del cielo para visitar la tierra, lo cual nos permite comprender, por otra parte, el que Esteban y Pablo puedan hablar de apariciones del Resucitado, mientras que su experiencia se sitúa después de este periodo privilegiado (Hch 7, 55-56; 9, 3-6). Las apariciones son teofanías, manifestaciones «celestes», revelaciones de Dios y de su presencia humana en Cristo, convertido en Señor y sentado a la derecha del Padre (cf. Hch 7, 55). «Dios lo resucitó al tercer día y *le concedió que se manifestase*» (Hch 10, 40)⁹⁸. Las apariciones de Jesús no fueron pre-

97. «No tenemos por qué pensar que [el Señor] haya venido localmente desde fuera para aparecerse a sus discípulos y que haya tenido que volver a desplazarse a otro sitio cuando ya no se aparecía» (Juan Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, PL 122, 536 D).

98. Al interpretar las apariciones como manifestaciones teofánicas del que está en el cielo, se comprende también mejor que Jesús permanezca generalmente invisible (un resucitado no está visible «sin más ni más»); que sólo se haya revelado a algunos, capaces de revelación; que incluso en ese caso no se haya dejado ver con facilidad (Magdalena lo confunde con el jardinero; algunos apóstoles lo toman por un fantasma o un espíritu flotando sobre el agua; Tomás está pendiente de sus guardianes; los discípulos de Emaús lo confunden con un viajero y cuentan, con un cierto aire de virilidad, que, si bien es verdad que algunas mujeres aseguran haberlo visto, «nosotros no lo hemos visto»).

cisamente las de un Jesús *redivivus* (como lo sería la de Lázaro), sino las de un Jesús resucitado, en la gloria del Padre y en la fuerza del Espíritu.

Al hablar de este modo, no estamos negando los cuarenta días. Existieron ciertamente, durante un determinado periodo de tiempo, estas manifestaciones excepcionales del Señor bajando del cielo y compartiendo en la tierra la intimidad de los creyentes y de los apóstoles, con el fin de iniciarlos en la resurrección y en lo que ésta significaba. Pero estos días privilegiados no constituyen una especie de «tregua» durante la cual Jesús reside (?) algo así como entre el cielo y la tierra (!). No se trata de un Jesús que se queda en la tierra y que se aparece a los que él ha elegido, sino del Señor resucitado, que viene del cielo, desde el seno del Padre. A este respecto hay que resaltar que precisamente en el caso de Lázaro no se habla de «apariciones».

3. ¿Qué pasa entonces con la ascensión si decimos que Jesús se aparece como Señor, que viene del cielo, donde él *ya se encuentra* presente? ¿Habrá que negar la ascensión, puesto que deja suponer que Jesús, justo después de una permanencia en la tierra, alcanzó finalmente el cielo? No lo creemos en absoluto. Porque ¿qué es, en definitiva, la ascensión? Dicho con exactitud, se trata de la última aparición y del final de las apariciones. Al final de los «cuarenta días», los testigos no disfrutarán ya de esas revelaciones del resucitado; él «desapareció de su vista» (cf. Hch 1, 9); ya no lo vieron más (Lc 24, 31). Jesús, que después de la resurrección de los infiernos está en el cielo, pone fin a sus manifestaciones sobre la tierra. La ascensión es la última «subida» al cielo, como ocurrió después de cada una de las apariciones, y sin que sea preciso imaginar, en éste como en los demás casos, un prodigio especial.

Ciertamente, en el esquema usual y espontáneo solemos considerar la ascensión como ese momento único en que el Señor «sube al cielo». No se negará que las cosas pueden considerarse de este modo, según un esquema que responde a ése, más «histórico» y cronológico, que aquí hemos llamado sinóptico o lucano⁹⁹. Pero

99. Encontramos esto por lo menos una vez, y paradójicamente en san Juan (para quien todo parece estar culminado en la cruz), en la famosa escena del

ese esquema no se impone a la fe. La mayor parte de las fórmulas de confesión de fe, el esquema joánico y las secuencias petrina y paulina presentan la subida al cielo mucho antes de la ascensión. ¿Dónde se basa el carácter excepcional de la ascensión? Precisamente en que es, con motivo de esta última aparición, cuando Jesús se revela por última vez a sus apóstoles, cuando de una manera definitiva y solemne les confía su misión eclesial, de lo que recibirán confirmación y ratificación plena el día de pentecostés¹⁰⁰.

Una excesiva crispación referente a los días y a su duración podría hacer olvidar que nosotros no tenemos nada que ver con un simple reportaje empírico. Cada vez que nosotros hablamos de bajada del cielo o de subida está claro que, al servirnos aquí de representaciones, no hablamos de hechos cosmológicos sino de realidades trascendentes. «*Non est quaestio motus*», aquí no se trata de física, afirmará un día decidida y magistralmente santo Tomás a propósito de la ascensión. Y si, a pesar de todo, hay que contar con el tiempo y con la duración (los tres días de la resurrección; los cuarenta días de las manifestaciones; y todavía los diez días antes de Pentecostés), es porque a Dios se le describe respetando nuestra duración. «El Hijo de Dios, para llevar a ca-

«*Noli me tangere*». Lo que demuestra, una vez más, que todos los esquemas son posibles y se entrecruzan entre sí, prueba de que la cuestión está en otro sitio y que es de significación teológica antes que histórica, en el sentido estricto de la palabra. El «Yo no he subido todavía», *oupo anabebeka*, pronunciado por Jesús como razón de su «No me retengas más», significa sin duda que, dado que el Espíritu aún no ha sido derramado (Pentecostés), la entrada de Jesús en la gloria del Padre, aun siendo efectiva, no ha sido todavía culminada del todo teológicamente. Vale la pena observar también esta magnífica exégesis agustiniana de la palabra a María Magdalena: «[No me retengas más], yo no he resucitado todavía [*anabebeka*, ascendido] *en tu cabeza*», mi resurrección sólo es realmente completa a partir de tu fe (cf. también A. Gesché, *La résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique*: Revue théologique de Louvain 2 [1971] 257-306, sobre todo 283-296).

100. En todo caso, tanto respecto a la ascensión como a las apariciones, hay que desconfiar de cualquier lenguaje que se olvide de que aquí es sumamente frágil. Las palabras empleadas revelan una cierta experiencia conseguida por los testigos, pero que no aporta mucho respecto a las realidades esencialmente trascendentes. De ahí también, por otra parte, las dificultades de los mismos testigos para ver y para expresarse.

bo nuestra salvación, quiso disponer de tres días»¹⁰¹. Ésa es la verdadera significación de toda esta cronología teológica: como la creación, la salvación no se hizo en un día¹⁰². Pero, tanto en un caso como en otro, las cifras sólo son lo que son. Por lo demás, el mismo cruce de los dos esquemas referidos más arriba (lucano y petriano), ampliamente incompatibles para tomarlos como relaciones históricas, prueba suficientemente que hace falta prestar atención al contenido y no al recuento de los acontecimientos: Jesús sufrió la muerte, la venció, pasó al Padre, se hizo reconocer por sus apóstoles y terminó entonces la obra comenzada en la encarnación. Todo ello, si se nos permite hablar de esta manera, requiere tiempo, teniendo en cuenta que se trata de un Dios que respeta verdaderamente al hombre en su temporalidad, no de un Dios que le visita en una eternidad incandescente. También una revelación requiere tiempo.

Hablar así de las apariciones es recordar qué es lo esencial en ellas, lo que las define. En principio son la prolongación, expresada de otro modo, de la enseñanza del Señor a sus apóstoles y de su misión. Luego, esas manifestaciones de presencia han sido como otros tantos testimonios destinados a *revelar* la resurrección, del mismo modo que en el Jordán el Padre revela a su Hijo: «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1, 11). Efectivamente, en una cierta lógica «sería suficiente» o «hubiera podido ser suficiente» una «voz desde los cielos» (como en el Jordán) o, de forma más sencilla todavía, un kerigma (como en el sepulcro: «Mi Hijo no está aquí» podría glosarse), en el que la encarnación es revelada por el Padre (Mc 1, 11) y la resurrección por los ángeles hermeneutas (Mc 16, 6). Hay que reconocer, pues no es posible seguir negándolo, que las apariciones (sea cual sea la manera como uno se las representa) han sido las mediaciones por las cuales Jesús se hizo reconocer, o bien fue anunciado por el Padre y reconocido por los discípulos, como resucitado y viviente de la verdadera Vida (*Zoe*). Pero nosotros no tenemos por qué cargar un peso excesivo, y a

101. Hugo de san Víctor, *Sobre los tres invisibles*, PL 176, 838 A.

102. Zeus desconfía del tiempo: encierra a Cronos en el abismo de Tártaro. El Dios de Jesucristo no queda bloqueado por el tiempo.

veces exclusivo, sobre ese carácter testimonial. La historia de la teología demuestra que la insistencia apologética sobre las apariciones termina por ocupar todo el campo de lo imaginario, en perjuicio de otros aspectos que, todos ellos, son más importantes. «*Non sunt probationes sed signa*, lo que ahí tenemos no son pruebas sino signos», como dice oportunamente y de manera magistral, una vez más, santo Tomás a propósito de los milagros. Igual que en Emaús, el Señor siempre se hace reconocer a través de los signos. «El poeta tiene que dejar huellas de su paso, no pruebas» (René Char).

Las apariciones sólo son de quien no está ya en los infiernos (en la muerte), sino a la derecha de Dios¹⁰³. No es un *redivivus* (como podrían ser Elías o Juan Bautista: Mt 16, 14), o un fantasma (Mt 14, 26), sino el *ho erchomenos*, el esperado que debe venir como Señor (Mt 11, 3), y que ya está a punto de llegar (Ap 1, 7). Esto es la resurrección y no un simple retorno a la tierra. Sólo esta noticia de la resurrección personal de Jesús es ya salvadora, puesto que nos da o nos hace presente la verdadera vida (cf. Jn 11, 25: «Yo soy la resurrección y la vida»). Aunque lo es todavía más si somos conscientes de que la resurrección es para nosotros una obra de salvación, de cómo lo es y por qué.

4) La resurrección, acto de salvación

Todos los textos nos dicen que lo sucedido a Jesús no afecta únicamente a su destino personal, sino que resucitó «para nuestra salvación» (Rom 4, 25; cf. 1 Tes 4, 14). Más sensible a la pasión y a la cruz salvadoras, el pensamiento occidental no aprecia tan

103. Allí, en la tumba, se constataba una *ausencia* («Mirad, él no está aquí»); como si, al contrario de lo que ocurrió en el bautismo del Jordán («Este es mi Hijo»), Dios dijera ahora: «Mi Hijo no está aquí». Ahora, con las apariciones, se produce su presencia. Jesús resucitado se da a ver (*ophthe*) a sí mismo en persona; da testimonio de sí mismo sobre su nuevo estado. Encontrar el sepulcro vacío, eso no es haber encontrado ya a Jesús resucitado («Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo. Él no está aquí»). Incluso, desde diversos puntos de vista, el descubrimiento del sepulcro significa, durante un cierto tiempo, no una buena, sino una mala noticia. «Han robado a mi Señor», dice Magdalena, y en varias ocasiones se subraya, en los estratos más antiguos del evangelio, que las mujeres abandonaron con espanto el sepulcro.

bien el carácter soteriológico de la resurrección. Una vez más, desarrollando el tema del descenso a los infiernos, vamos a comprobar todo lo que la fe en la resurrección, como acto específico de salvación junto a la pasión y la cruz, gana en posibilidades de comprensión.

Tomada en su conjunto, la tradición ve en el descenso a los infiernos algo así como tres «momentos»; tres momentos precisamente salvíficos que, bajo ningún concepto, tenemos que intentar cronologizar rigurosamente o considerar de manera pseudo-realista.

5) Un combate contra el demonio

La tradición oriental ha permanecido muy fiel a este aspecto de la estancia en los infiernos, mientras que nuestro occidente ha tendido preferentemente a racionalizar mediante abstracciones (lucha contra el mal, el pecado, la muerte, etc.). No entra en nuestros planes el plantearnos aquí la hipótesis demoníaca¹⁰⁴. Lo que aquí interesa es descubrir el significado de esta representación de la victoria sobre los infiernos como salvación.

¿Qué es lo que nos dice? Que, después de su muerte en la cruz, Jesús *prosiguió*, en el último refugio del mal (del Maligno), la lucha contra el pecado, el mal y la muerte, comenzada desde la encarnación, continuada en la vida pública (predicación de la salvación, curaciones, perdón de los pecados)¹⁰⁵ y culminada en la tierra con la pasión y en la cruz. Pero esta lucha no había terminado sino que debía concluirse en un último combate contra el mal en su propio terreno, en los infiernos, precisamente donde reina y casi sin coacción, «en su propia casa», el adversario, el malvado, personalización del mal radical (Heb 2, 14). Es la obra de la encarnación y de la redención que se prolonga¹⁰⁶.

104. He intentado explicar algo este tema en mi libro: *El mal (Dios para pensar I)*, Sígueme, Salamanca 2002, 51-106.

105. No ilustran los evangelios en vano la entrada en escena de Jesús en su vida pública mediante una lucha con el demonio en el desierto, ni debe ser entendido ingenuamente que las curaciones, con mucha frecuencia, estén asociadas a esta misma teología. Cf. Hch 10, 34-43.

106. Muy explícito en Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pasión*.

Esta dramatización no sólo tiene la ventaja de subrayar, una vez más, que Cristo experimentó verdaderamente la muerte y que la encontró con toda su fuerza. Tiene sobre todo la ventaja de poder dejar claro que el pecado no depende de una situación simplemente moral, y en ese sentido «terrestre», referida únicamente a las relaciones entre los hombres, a las costumbres. En ese caso la salvación podría quedar asegurada por el simple esfuerzo moral. Se trata de una situación mucho más grave: por el pecado el hombre ha fallado su destino, ha perdido el acceso a (el árbol de) la Vida. El tema es de orden «infernial». El drama del pecado consiste en un error de destino¹⁰⁷, no de simple moral. Uno se equivoca, camina en el error, se pierde.

En esta «demonización» del descenso a los infiernos se trata de significar que el combate del Señor llega hasta las raíces constitutivas, no simplemente morales, del mal que corrompe la vida, y que ese combate del Salvador por la vida ha de desembocar en una victoria contra lo que ha impedido el acceso a la Vida, contra lo que ha cerrado el acceso a lo que constituye el fin y el destino del hombre. El combate del Príncipe de la Vida contra el príncipe de la muerte (Jn 14, 30), que retiene a la vida como rehén, debe reabrir el acceso a la Vida¹⁰⁸.

107. Se nos dice que Jesús permaneció tres días en los infiernos (el evangelio relaciona, por otra parte, el signo de la resurrección con el de Jonás, salido después de tres días del fondo del mar). Ante todo es la verdad teológica y antropológica de este número lo que nos debe retener: hay que tener aquí en cuenta, como se ha hecho más arriba, que Dios respeta al hombre en su realidad inmersa en el tiempo y en la duración, lo cual subraya, a su modo, que lo que está puesto en cuestión en este acontecimiento de salvación es el hombre en su dimensión *de destino*. Una visión demasiado filosófica de las cosas, y para la cual la temporalidad no tiene sentido desde que se habla del destino eterno, nos ha conducido a ver la resurrección como algo instantáneo. Hay quizás ahí una pérdida de sentido (en la que por lo demás, en función de un extraño cómputo, la eternidad queda identificada con la instantaneidad).

108. Vuelvo de nuevo sobre el tema (cf. más arriba la nota 94, p. 186). Se ha discutido mucho con el intento de saber si el Señor descendió muerto o ya resucitado, sólo con su alma o también con su cuerpo, sólo en su condición divina o también con su humanidad. Todas las opiniones son posibles. Me parece, *salvo meliore iudicio*, que puede admitirse sin dificultad que Jesús «entra en los infiernos», esto es, que conoce hasta el fondo la muerte como muerte. ¿No es verdad que sólo «al tercer día» es cuando resucita de entre los muertos? Que él

Así es como mejor se comprende el aspecto soteriológico de la resurrección. Ésta culmina al término de un combate. La resurrección no es un prodigio, sino una victoria. Una vez más, Pedro lo ha expresado maravillosamente, y de esta forma abordamos nosotros el segundo aspecto de la permanencia en los infiernos.

6) La predicación a los encadenados

«También Cristo padeció una sola vez por los pecados, el inocente por los culpables, para conducirlos a Dios. En cuanto hombre sufrió la muerte, pero fue devuelto a la vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó el mensaje a los espíritus encarcelados, es decir, a aquellos que no quisieron creer cuando en los días de Noé Dios los soportaba pacientemente» (1 Pe 3, 18-20; cf. también 4, 6)¹⁰⁹.

La tradición occidental, coincidiendo esta vez plenamente con la tradición oriental, ha permanecido fiel a esta visión de las cosas. A Cristo se le representa dirigiendo su predicación salvadora también a quienes no pudieron conocerle en tierras de Judea y de Galilea. El Señor viene para anunciarles, también a ellos, la buena noticia de la salvación. Sólo entonces quedó completada toda la evangelización. «Aquel que dijo a Adán: '¿Dónde estás?', [...] descendió al Seol [...] y lo encontró. Lo llamó y le dijo: 'Mira, que yo he descendido después de ti para reconducirte a tu heredad'» (Liturgia pascual siríaca, llamada de san Efrén). «El pasado fue reducido a la nada y renació justificado»¹¹⁰.

no entrara como resucitado no le impediría liberar a los hombres de la prisión, puesto que él es el Dios de la vida. En todo caso, hay que estar atentos en este punto y no pretender utilizar las representaciones por encima de sus posibilidades. En este estudio estamos en contra de cualquier infravaloración del tema del descenso a los infiernos, pero tampoco deseáramos que se cayera en el otro exceso, el de una valoración excesiva.

109. Ese texto asocia perfectamente la soteriología por la muerte (descenso a los infiernos) y la soteriología por la resurrección (salida de los infiernos).

110. François Mallet-Joris, *L'Empire céleste*, Paris 1958, 379. Y este párrafo de Caroline Lamarche, *Le Jour du chien*, Paris 1996, 51: «Recuerdo haber pensado que sólo una mujer, y una mujer judía, era capaz de utilizar semejantes imágenes para describir lo que entonces me pareció como el relato invertido de la crucifixión. Comprendí que la mujer que había escrito esta liturgia de genocidio era como María Magdalena precipitándose en el sepulcro, con los

El tema del descenso a los infiernos permite ampliar la obra de la salvación universalizándola: la predicación, la pasión y la cruz son propuestas a todos los hombres tal como se hizo a los contemporáneos de Palestina. Insistimos en que vale la pena subrayar que esta predicación a los encadenados no se dirige solamente a los justos del Antiguo Testamento, sino también a los pecadores (Pedro habla de los «rebeldes»), lo cual acentúa el carácter salvador del descenso a los infiernos. Todos los antiguos (y no solamente los justos, como se repite con excesiva frecuencia) se van a poder beneficiar de la revelación salvadora de Dios en Jesús y adherirse (o no) por la fe a su mensaje¹¹¹. «Adán, prostrado de rodillas ante el Señor, le dio gracias con palabras mezcladas con lágrimas [...]. Y el Señor, extendiendo la mano, trazó la señal de la cruz sobre Adán y sobre todos los santos; tomando la mano derecha de Adán, subió de los infiernos, seguido de todos los santos» (*Evangelio de Nicodemo*, VIII). En el fondo, es en los infiernos donde se manifiesta la victoria que es la resurrección. «He aquí que el sueño del Señor se ha convertido en la vigilia del mundo entero» (Cromacio de Aquileya)¹¹². La resurrección, en cierto sentido, no es simplemente una victoria fuera de los infiernos, sino una victoria sobre los infiernos, los cuales quedaron aniquilados para siempre y ya no existen.

7) La salida victoriosa

Ahora es cuando más nos vamos a acercar y mejor vamos a poder constatar el carácter resurreccional del descenso a los infiernos y que ahora, por lo demás, tendríamos que llamar subida

brazos cargados de ungüentos perfumados: en vez de desviarnos de los infiernos, ella nos hacía entrar allí con amor, obligándonos a tomar en nosotros esa luz negra como absorbemos, tumbados sobre la hierba un día de verano, la inocente explosión de los sauces».

111. El Padre envía a su Hijo a todos los hombres; tal es el sentido fundamental de esta representación – aun cuando la tradición no haya retenido más que la salvación de los infiernos sólo de los justos, lo cual, hay que reconocerlo claramente, desdibuja el carácter soteriológico de la permanencia entre los muertos. Entran aquí en juego dos esquemas teológicos que se interfieren: el del juicio final personal inmediato y el de la resurrección inmediata o final.

112. Homilía inédita publicada en *Revue Benedictine* 72 (1962) 273-274.

de los infiernos. «Se anulará vuestro pacto con la muerte, vuestra alianza con el abismo quedará sin valor [*pactum vestrum cum inferno non stabit*]» (Is 28, 18).

Después de haber permanecido en los infiernos, Cristo sale entonces de los infiernos, realizando un verdadero *éxodo*¹¹³, y «finalmente» resucita. «*Tertia die resurrexit a mortuis*» (Credo). Habíamos podido comprender ya que la resurrección de Jesús, en el plano personal, era resurrección de los infiernos; pero los dos aspectos que acabamos de resaltar permiten ahora contemplar ese mismo acontecimiento desde el punto de vista soteriológico¹¹⁴. La salida (o la resurrección, mejor) de los infiernos (*anestesek nekron*: Hch 2, 34) es una victoria contra el mal que sufren los hombres, cautivos. «*Ascendens in altum captivam duxit captivitatem*, al subir a lo alto llevó consigo cautiva a la cautividad» (Ef 4, 8). A este respecto, es sorprendente que en los orígenes la triple inmersión bautismal estaba referida no a la Trinidad, sino a los «tres días» de «sepultura» en la muerte. El bautismo cristiano es una inmersión en la muerte de Cristo («todos vosotros que habéis sido *bautizados* [sumergidos] en Cristo...») y una salida victoriosa con él de esa morada (Cf. Juan Crisóstomo, *Hom.*, 40). Esto es lo que significa.

Al abandonar la mansión de los muertos, como lo muestran maravillosamente los iconos en los que saca a Adán y Eva agarrándolos por las manos, Jesús arrastra victoriosamente en su propio acceso a la Vida y junto con él a todos los que han muerto¹¹⁵. La resurrección de Jesús es, al mismo tiempo, su resurrección y la de los otros. No es solamente victoria personal («Dios lo libró de las angustias de la muerte»), sino una victoria que «implica» a los que ya habían muerto y eran víctimas de la per-

113. Cuando se habla de pascua como de un nuevo éxodo no se hace sin motivo. Pascua «toma su tiempo», lo mismo que tomó su tiempo la travesía del desierto y, aquí, el paso por los infiernos.

114. Es sorprendente que el nombre de los iconos que representan la salida de los infiernos sea el de «Anástasis» y designe esta resurrección como redentora, puesto que esos mismos iconos nunca representan solo al Señor, sino siempre arrancando a los hombres de la muerte.

115. Esta representación de nuestra salvación final es distinta de la de nuestros juicios finales.

dición (*Un-heil*). Jesús, al resucitar, se convierte al mismo tiempo en el resucitado y en el resucitador, en aquel que es arrancado y en aquel que arranca del mal y de la muerte, para arrastrar victoriosamente a la Vida a los que permanecieron alejados. «Pero los tres días que yo tendré que vivir me lanzarán al vacío, Señor, y yo experimentaré el peso de la ausencia y el valor de tu resurrección»¹¹⁶.

No es sólo la cruz la que se define como un combate y una aniquilación del mal. También la resurrección es un combate y una aniquilación del mal. *También la resurrección es agónica*, un combate (*agon, agonía*). «Una grande y última lucha [*agon megestos kai eschatos*] espera a las almas»¹¹⁷. La obra de la salvación no sólo ha sido agónica en la pasión y en la cruz, sino también en la resurrección e incluso en la ascensión¹¹⁸. Es preciso haber visto la salida de los infiernos en la pequeña iglesia de San Salvador de Cora en Estambul, para entender este carácter de lucha y de victoria «difícil» de la resurrección: hay que reconocer que es con «esfuerzo», con gran fatiga, con fuerza y con poder, como Cristo literalmente arrastra a los primeros padres, sacándolos de los in-

116. Boris Pasternak, *El Doctor Zhivago*, Apéndice: *Poemas de Zhivago* (1958). Es María Magdalena la que habla así.

117. Plotino, *Enéadas* I, 6, 7.

118. Hay que ir a Santa Sabina, en Roma, para ver la escena de la ascensión en la *porta istoriata* del siglo V. Jesús está realmente agarrado por dos ángeles igual que los primeros padres fueron agarrados por él y sacados de los infiernos. La ascensión misma se realiza con gran fatiga, como si fuera también un combate, una «agonía». Como si Cristo no «quisiera» subir y se quedara a gusto para proseguir su obra (es lo que le pedían los apóstoles, que se quedara para restaurar aquí el Reino). Hay que ver también la cripta románica de San Benigno de Dijon, donde se puede observar a cuatro hombres con los brazos levantados, como si salieran de los infiernos. La lectura que yo hago de estos capiteles, contraria a la del folleto, me parece justificada por el hecho de que esta cripta imita, de manera explícita, la del Santo Sepulcro de Jerusalén. Aún hay otra referencia, también en el arte: en el Museo de Copenhague se puede admirar una escultura titulada *Ascensión*. Con este texto: «*Surexit [sic] sicut dilexist vos*, Resucitó como os amó», no simplemente «como dijo», *sicut dixit*, y con ese estupendo acercamiento al «amaos los unos a los otros como yo os he amado, *sicut dilexist vos*» (cf. Jn 13, 4 y 15,9). Por otra parte pienso que, más que una Ascensión en el sentido estricto, lo que esta escultura representa es una salida de los infiernos.

fiernos y llevándolos luego consigo¹¹⁹. «Con las cuerdas de Adán, con los lazos de la caridad, yo los atraía» (Os 11, 4 Vulgata)¹²⁰. La resurrección no fue en absoluto «un asunto fácil». Podríamos incluso preguntarnos si para el mismo Cristo esta salida de los infiernos no llegó a ser entendida como realizada «con gran fatiga», lo que habría quedado expresado por el tema de la diestra (la fuerza, el poder) del Padre necesaria para liberarle, y por el de la fuerza del Espíritu que se le otorgó entonces. «¿Hemos de ver nosotros en las palabras que relatan la victoria obtenida por Cristo sobre el antiguo reino de la muerte formas de expresión completamente ambiguas y carentes de todo sentido? Creo más bien esto: la muerte se había convertido en una potencia»¹²¹.

De este modo la salvación encuentra verdaderamente, gracias a esta referencia a los infiernos, la expresión de su cumplimiento en la resurrección¹²². ¿No se comprende mejor desde aquí cómo y por qué la resurrección es parte integrante de la obra de la salvación, y no un simple coronamiento o recompensa como lo ha afirmado durante tanto tiempo la teología occidental? Si Cristo hubiera «renunciado», si hubiera resucitado «así, sin más», «simplemente», ¿no nos atreveríamos o no deberíamos decir que

119. Ese carácter de victoria «exigiendo esfuerzo» aparece aquí subrayado por el hecho de que Cristo sostiene a los primeros padres por los puños para que, como aseguran los iconólogos, no corran peligro de deslizarse, lo que ocurriría si sólo estuviesen agarrados por la mano.

120. El Señor no permaneció en los «lazos» de la muerte (Hch 2, 24) y los muertos fueron también liberados de ella. El recurso a la palabra «lazos» es sorprendente a partir de Oseas (11, 4: *en desmois*) hasta los Hechos de los Apóstoles (2, 24: *tas odinas*). ¿No se nos permitirá descubrir aquí, en la extraña y sublime escena joánica del sepulcro (Jn 20, 5-7), donde se habla misteriosamente del lienzo doblado aparte y de las «vendas» (esos son los lazos), una especie de alusión a la ruptura de los lazos de la muerte?

121. Fr. W. Schelling, *Clara*, 131.

122. Efectivamente, para comprender adecuadamente la resurrección y todo su desarrollo como obra de salvación habría que hablar todavía de Pentecostés, que la culmina con la efusión plena del Espíritu; de la eucaristía, que la hace presente en el signo sacramental; de la Iglesia, que intenta hacerla efectiva en la caridad fraterna («En esto conocerán que habéis pasado de la muerte a la vida»: cf. 1 Jn 3, 14; hay que prestar atención al vocabulario de «paso», típicamente resurreccional); finalmente, de la parusía, cuando Jesús resucitado será plena y definitivamente, para toda la creación, «El que viene», *ho erchomenos*, el Señor.

faltaba algo? En todo caso le faltaría a nuestra imaginación –necesaria a la percepción de la fe, no tengamos miedo en decirlo– un soporte indispensable para entender la resurrección como un combate victorioso y como salvación¹²³. Por lo demás, no se trata simplemente de la imaginación: la resurrección fue ciertamente esta victoria sobre la muerte, y de la que Adán y Eva fueron los primeros beneficiarios¹²⁴. Es en los infiernos precisamente donde Jesús vivió la agonía de la resurrección, lo mismo que en Getsemaní vivió la de la pasión, y en la cruz, la de la muerte¹²⁵.

La resurrección de Jesús y la de aquellos a quienes él aporta la salvación coinciden (*co-incidere*, caer al mismo tiempo, llegar juntos). Jesús no es sólo el resucitado (*resuscitatus*), sino también y al mismo tiempo el resucitador (*resuscitans*, participio activo). El destino personal de Jesús y la salvación de los salvados coinciden. ¿«No era necesario» (Lc 24, 26) que se nos mostrase que el mismo Cristo había sido liberado de los infiernos (Hch 2, 24), para que pudiera salvar a los otros? Hay que situar en el mismo momento cuando el Señor sacó (sentido transitivo) a los hombres de los infiernos y cuando él mismo salió (sentido intransitivo) de los infiernos. Solamente después de haber vencido a la muerte en su seno y haber salvado a los muertos en el lugar de su demora es cuando Jesús se presentó como vencedor

123. ¿Se podría llegar a decir que Jesús fue *salvado* de los infiernos por su Padre? Por qué no, si por una parte la palabra «salvación» no tiene por qué ser evocada siempre y sólo a propósito del pecado (la salvación, en clave positiva, es reencontrarse para compartir la vida), y si por otra parte tenemos igualmente el derecho de pensar en una salvación del pecado, puesto que Jesús, según las tajantes expresiones de san Pablo, «se hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21), conoció la condición de pecado, siendo así que él «nunca pecó» personalmente (*ibid.*), porque «[Dios lo envió] con una naturaleza semejante a la del pecado» (Rm 8, 3).

124. Representar a Adán y Eva acogidos por el Resucitado es una cosa muy distinta de presentar a dos soldados como testigos junto a la tumba. Además, los primeros aparecen despiertos y están resucitados (*egeiro*), mientras que los segundos, adormilados, acaban de despertarse por el temblor de tierra.

125. Lc 13, 32 tiene una fórmula sorprendente: «*kai tei tritei (hemerai) teleioutai*», «et tertia die consummor». El sentido no es inmediato, aunque ¿no podría uno estar tentado de ver ahí la resurrección al tercer día como el auténtico *consummatum est* de la cruz? La agonía duró hasta el tercer día.

y como resucitado. La resurrección fue un combate en el sentido de una agonía (lo que la palabra significa en griego), de una liberación «onerosa». Pensemos en los dolores, en las angustias del alumbramiento (*sun-odinein*), en los lazos (*odinas*) que retenían a Jesús en el sepulcro, como hemos visto más arriba, y que ahora se disuelven. ¿No se podría sugerir que el enigmático texto de san Juan (Jn 20, 5) en el que presenta a Pedro y a Juan mirando las vendas que rodearon el cuerpo de Jesús, dejadas ya aparte, pudiera evocar las ataduras de las que Jesús había sido ya liberado?

«Como una *Pietà* que desdobra sobre sus rodillas el cuerpo resplandeciente de claridad, el cuerpo muerto y resucitado»¹²⁶. Tema del alumbramiento, por otra parte asociado al de la vida –otra palabra para decir resurrección–, y al del cosmos a la espera de la resurrección de los hombres (Rom 8, 19-24). Con harta frecuencia la resurrección, presentada como continuación demasiado inmediata, demasiado «fácil» de la cruz, ¿no llega a contradecir el carácter oneroso de la misma cruz, como si fuera su anulación?¹²⁷ Es extraordinario que en el episodio de Tomás en el cenáculo, al mostrarle las llagas de la pasión Jesús invita al apóstol a reconocer su resurrección. Esta idea la encontramos en la iconografía que nos muestra a Jesús resucitando de los infiernos y llevando su cruz.

Hablar de agonía de la resurrección, en un primer momento ha podido parecer implicar algún inconveniente. Indudablemente eso es debido a que, quizás «apremiados por terminar» después de la opresión del proceso, de la pasión y de la cruz, la decoramos demasiado deprisa con su aspecto de victoria y de gloria. Y es cierto que, tanto para Jesús como para los salvados, la resurrección reviste esta dimensión de gloria y de liberación, de lo que la celebración festiva apenas si tiene palabras y gestos para expresarlo. *Kristos voskresnie!* Pero ello no im-

126. Expresión, en otro contexto, de M. Deguy, haciendo una reseña en *Le Monde*, 10.05.1992, de J. L. Nancy, *Corpus*, Paris 1992.

127. Con frecuencia se oye decir, y no sólo de parte de los niños: «Puesto que, a pesar de todo, Cristo iba a resucitar, ¿fue realmente una agonía su muerte en la cruz?».

pide reconocer —y esto no es en absoluto una contradicción sino todo lo contrario— que la misma resurrección, en cuanto obra de salvación, ha sido también, lo mismo que la pasión y la cruz, un combate, una lucha contra el mal. Miguel de Unamuno «consideraba que el hombre era impensable, a su juicio, sin una referencia a lo divino, pero a lo divino tal cual, sin referencia a otro orden de existencia agónico del hombre»¹²⁸. El sábado santo es tan santo (y tan santificante) como el viernes¹²⁹. San Juan habla efectivamente de la gloria de la cruz. ¿No podemos nosotros tomarnos la libertad de hablar, de manera simétrica, de la agonía de la resurrección? Una agonía carece de sentido si al final no termina fuera de ella misma, en una victoria. Pero una victoria no tiene sentido si no se gana en un combate, con una agonía.

¿No se comprende entonces mejor el aspecto soteriológico de la resurrección? Porque algunas veces se nos dice que Jesús nos ha salvado por su muerte, y esta afirmación está perfectamente de acuerdo, una vez más, con la Escritura. Pero dado el carácter exclusivo que esta afirmación puede tomar, somos conscientes de los riesgos de desviaciones a que ha podido conducir a la teología de la redención. Otras veces también se nos dice que la salvación nos es concedida en la resurrección; y una vez más la Escritura lo afirma explícitamente. Pero, ¿no se lanza con demasiada facilidad el grito de victoria dejando en el olvido el combate? A veces se nos dice, y siempre apelando a la Escritura, que Cristo nos salvó por su muerte y por su resurrección. Indudablemente ésta es la mejor afirmación formal. Pero debemos admitir con franqueza que, por una parte, da la impresión de una voluntad maravillosa que quiere, como por arte de magia, reunir todo en un

128. Presentación de R. Munier a M. de Unamuno, *Le Christ de Velázquez*, Paris 1990, 16.

129. Cf. X. Tilliette, *La Semaine sainte des philosophes*, Paris 1992. El autor muestra muy acertadamente que una cristología que se hipnotiza ante la cruz corre el peligro de desviarse; desvío que sólo puede ser impedido por una filosofía del sábado santo. Las «estaciones» del sábado santo son otras tantas etapas necesarias entre la cruz y la resurrección (según la recensión de E. Gaziaux, en *Revue théologique de Louvain* 21 [1992] 493-484). Recuérdese también la sorprendente observación de Pascal citada más arriba.

momento y, por otra, que hace bien en promover la reflexión sobre la realidad en cuestión y hacerla de verdad inteligible.

Una reflexión que aborda el tema del descenso a los infiernos¹³⁰, asociando íntimamente muerte y resurrección en el seno de una misma agonía victoriosa, ¿no ofrece una visión más apropiada de la salvación? El tema del descenso a los infiernos, que no reduce la muerte al momento de la cruz, sino que lo extiende a todo el desarrollo de un drama en el tiempo y en la eternidad, ¿no nos permite poder comprender mejor toda la significación y el destino del acto salvador de Cristo? Lo que aquí está en juego es un drama de destino.

Para comprender bien esta cuestión es oportuno, sin duda, recordar la especificidad de la antropología cristiana, precisamente la antropología de destino. Son múltiples las antropologías que ocupan el campo del pensamiento humano y, por lo demás, todas son válidas y, en principio, compatibles (antropología física, cultural, filosófica, moral, psicológica, fenomenológica, etc.). Junto a ellas existe una antropología teológica. ¿Qué es el hombre según la fe cristiana? Un ser destinado a compartir plenamente la vida de Dios. El hombre *es* teologal (del mismo modo que también *es* racional, social, afectivo, etc.). Esta antropología de destino teologal se resuelve «entre el cielo y la tierra», entre el don de Dios y la aceptación (o el rechazo) del hombre.

Este destino el hombre lo ha recibido de Dios en la creación. Pero en eso que se llama enigmáticamente un drama original, y que fue precisamente un error de destino¹³¹, el hombre perdió el acceso. La resurrección es ahora el acto del Padre, en Jesús, por el poder del Espíritu, por el que remodela precisamente la creación. La obra de la redención es, lo mismo que la creación primordial (*mirabiliter condidisti*), una obra de creación (*mirabilium reformasti*; notemos que la palabra *formare*, *plassein*, pertenece al vocabulario de la creación). La diferencia está sólo en esto: en

130. Es un poco como lo tercero que nosotros decimos en nuestro ensayo sobre la identidad narrativa (cf. más arriba). Y en los dos casos (el de la identidad de Jesús o el de nuestra salvación) hay movimiento, dinamismo en la representación. En los dos casos tenemos que ver con un relato.

131. Cf. A. Gesché, *El mal (Dios para pensar 1)*, 107-124.

que nuestra naturaleza se convierte en una naturaleza resurreccional (cosa que no era necesaria a Adán, que podía elegir «de buenas a primeras» el Árbol de la Vida). Pero excepto eso, la resurrección de Jesús no es de una naturaleza radicalmente diversa de la creación. El Hijo de Dios resucita la creación. Y él hace del hombre un ser resurreccional, por la misma razón por la que el Padre ha hecho del hombre un ser creacional. En la resurrección «la carne adquiere un estatuto metafísico»¹³² y «la roca [Pedro] toma conciencia de sus poderes uranianos [celestes]»¹³³.

En adelante la resurrección pertenece a la capacidad teologal del hombre creado, *Homo capax Dei*, restituido así a su vocación de destino propuesta en la creación y remodelada en la resurrección, *Homo capax resurrectionis*. En última instancia podría decirse que es el pecado, error de destino, lo que ha modificado el orden de la creación, más que la resurrección, la cual, en cierto modo, no hace más que retomar el antiguo deseo creador de hacer una nueva donación al hombre. En adelante, el hombre conseguirá la salvación, es decir, el camino de su destino, sabiendo decir sí a su naturaleza resurreccional.

«No soy un Dios de muertos, sino de vivos» (Mt 22, 32). El Hijo de ese Dios de vivos es el que viene a realizar esta afirmación: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11, 25)¹³⁴. Por el recurso al vocabulario relativo a la fuerza de la diestra del Padre y del poder del Espíritu en el momento de la resurrección, la Escritura remite a todo el vocabulario de la creación, presentada también como un acto de la omnipotencia de Dios. Han sido necesarios poderío y esfuerzo (se han necesitado «seis días») para crear. Del mismo modo («Yo he cumplido la obra del Padre»: cf. Jn 17, 4), han sido necesarios fuerza y poder (se han necesitado

132. En otro contexto, expresión de Cioran, *Ejercicios de admiración*, Barcelona 1992.

133. A propósito de Pentecostés, E. Jünger, *Approche, drogues et ivresses*, París 1991, 69.

134. El fresco de la iglesia del Salvador de Estambul lleva como inscripción: «*he anastasis, Iesous Chrestos*». No se recurre al genitivo, como si se hablara de la resurrección de Jesús (en ese caso: *tou Iesou*), sino que se proclama a Jesús (*Iesous*, en nominativo) en cuanto que él es la resurrección, en conformidad por lo demás con Jn 11, 25.

«tres días») para arrancar a Jesús de la muerte, restableciendo así el acceso a (el Árbol de) la Vida. Es lo que hemos llamado, por ello, la agonía de la resurrección, desde el huerto de Getsemaní hasta el tercer día con la salida de los infiernos¹³⁵.

¡Pero hay que ver cómo ha sido coronada de gloria esta agonía!

135. Hay que recordar que todo lo que aquí se ha dicho sobre la resurrección como descenso y subida de los infiernos se apoya en toda la potencia simbólica de sus representaciones. El recurso hermenéutico a esas categorías culturales que no son ya las nuestras no ha querido tomar a la letra los números de los días (tres, cuarenta, cincuenta), sino significar la densidad de la muerte, sin dejarla reducida a la sola instantaneidad biológica: los infiernos no son considerados como un lugar sino como un estado, el de la muerte en cuanto «vida separada de Dios»; no se pretende hablar de un descenso o de una subida «material», sino de un paso (Pascua) de la muerte a la vida, acto de Dios hacia Jesús, y de Jesús hacia nosotros; no se toma la estancia en los infiernos (lucha contra el mal-demonio, predicación a los hombres muertos, etc.) como un dato empírico, sino como la expresión de la muerte y de la resurrección de Jesús en cuanto acto de salvación.

Se comprende que los primeros cristianos hayan dado a Jesús los títulos de Cristo, Enviado, Salvador. Esos títulos, que nos permitimos llamar funcionales o, más exactamente, soteriológicos, reflejaban perfectamente, junto a algunos otros, lo que la fe había descubierto e interpretado en Jesús, y que los evangelios precisamente se habían propuesto contarnos para acompañar nuestra andadura. Y, después de todo, semejantes títulos, incluso el de Señor, pueden ser admitidos también por quienes no comparten esta fe, como expresión de una comunidad que se ha encontrado con aquel a quien va a seguir en su aventura hacia Dios.

Evidentemente no parece lo mismo cuando se trata de atribuir a Jesús el título de Hijo de Dios. Aquí entramos, o parece que entramos, en metafísica. Abandonamos, o parece que abandonamos, la cristología de salvación para entrar en una cristología personal. A diferencia de los otros, este título no se presenta como el resultado de una experiencia vivida. ¿No parece más bien la expresión de una tendencia a sobreestimar gratuitamente la figura de Jesús con una finalidad que parece responder, esta vez, a un intento de magnificar la persona de Jesús en sí mismo, olvidando o pasando por alto lo que él ha sido para nosotros? El título es percibido precisamente como algo honorífico, como un reconocimiento, resultado de una especulación, no de una experiencia. Y de una especulación que se aparta de la atención y del propósito originales. Percibimos la voluntad de decir siempre más, siempre demasiado. Tenemos la impresión de estar lanzados a construcciones del espíritu para desembocar después en una pretensión que de repente se muestra excesiva.

Intentamos buscar el origen de este título de privilegio y honor, no sólo en la recuperación de un uso existente en el Antiguo

Testamento, donde algunos, como David y otros justos, fueron denominados de esa manera, aunque en esos casos el título no implicaba, como aquí, un vínculo ontológico entre Dios y su elegido; sino también, y sobre todo teniendo en cuenta la época y el medio cultural, en los cultos orientales de divinización, en los títulos imperiales romanos o en las aclamaciones de los grandes conquistadores; pero entonces en un contexto completamente pagano, muy alejado de la humilde convivencia con Jesús.

Por otra parte, sin embargo, uno siente un cierto apego a ese título, como si hiciera referencia a un misterio de paternidad y de filiación respecto al cual resultaría difícil no manifestarse sensible. Como si estuviera aludiendo a una intimidad, entre Dios y el hombre, que nos llega hasta lo más hondo. Pero entonces, ¿no sería oportuno revisar este título y preguntarse en particular si, a pesar de ciertos usos abusivos de vocabulario que seguramente nos despistan, este título no tendrá su lugar de origen en el marco de una experiencia propia y específicamente cristiana?

1. *Un descubrimiento de salvación*

Mi hipótesis aquí será la siguiente: si en los evangelios hemos debido prestar atención, como hemos visto, a una narración de la identidad de Jesús, ahora tenemos que prestarla, a partir de san Pablo en el libro de los *Hechos* y en sus cartas, a otra narración de identidad: a la de la comunidad primitiva. De una comunidad que está llevando a cabo una experiencia completamente nueva de relación con Dios a partir del evento de Jesús. Con la cristología de la divinidad de Jesús nos encontraríamos en presencia de una identificación que, paradójicamente, sería primero la del cristiano, desde donde quedaría revelada y manifestada la condición propia de Jesús.

Para abordar esta hipótesis hemos de prestar atención a un tema constante en san Pablo. Cuando él habla de la experiencia religiosa fundamental y fundante de los cristianos, la expresa como acceso a la filiación divina. Se puede decir que en esa experien-

cia descubre lo que ha sucedido de nuevo y de esencial para nosotros con la venida del Salvador. Bastante ajeno a las soteriologías de redención del pecado, que no están del todo ausentes, Pablo da prioridad a esta expresión de la salvación. Los temas de la adopción filial, del estatuto cristiano de hijos de Dios y de coherederos con Cristo, son sin duda los que suscitan el entusiasmo de Pablo como si ahí se tratase realmente de la buena noticia y del cumplimiento de la promesa hecha a los Padres y por la que toda la creación da gracias a Dios. Da la impresión de que ha sido en ese tema de la filiación divina de los cristianos donde Pablo ha encontrado la expresión mayor y la más positiva de la novedad cristiana.

Con la venida de Cristo y el envío de su Espíritu, escribe Pablo a los cristianos de Roma, «vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos [*pneuma douleias*], de nuevo bajo el temor, sino que habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos [*pneuma huio-thesias*]» (Rom 8, 15). Literalmente: que os constituye hijos. El término ha sido tomado del lenguaje jurídico de la adopción. «Ese mismo Espíritu, prosigue san Pablo, se une al nuestro para dar testimonio de que somos hijos de Dios [*tekna Theou*]. Y si somos hijos, también somos herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8, 16-17). La herencia de Jesús se convierte en la nuestra: «Pues al llegar la fe, ya no necesitamos acompañante [la ley]. Efectivamente, todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3, 25-26), «de suerte que ya no eres siervo, sino hijo, y como hijo, también heredero por gracia de Dios» (Gál 4, 7). Y de manera más solemne, evocando el designio eterno de Dios: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, ... nacido bajo el régimen de la ley [*tous hypo nomon*], para... hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios [*hina ten huiothesian apolabomen*]. Y la prueba de que sois hijos...» (Gál 4, 4-6). Y con una especie de explosión de júbilo, exclama en la Carta a los efesios: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo; [...] Él nos eligió en Cristo antes de la creación del mundo. [...] Él nos destinó de antemano, conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 3-5).

Es evidente que san Pablo ve en esta adopción y filiación el cumplimiento, el advenimiento de la antigua promesa de Dios de hacer de nosotros hijos. Porque esa es la finalidad misma de la idea que Dios tiene respecto al hombre, y su designio desde la creación y la alianza. «Si sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa» (Gál 3, 29; cf. Rom 4, 16). Si existe también una idea de redención (*apolytroxis*), es porque ha sido necesario restablecer la intención inaugural deshaciendo aquello que nos había alejado de nuestra herencia de hijos. Pero lo esencial está en la renovación de esta herencia prometida. Refiriéndose al Antiguo Testamento (2 Sm 7, 14; Is 43, 6; Jr 31, 9; Os 2, 1), recuerda que Dios ha dicho: «Yo seré vuestro Padre y vosotros seréis mis hijos y mis hijas» (2 Cor 6, 18). Jesús es el que ha venido a cumplir esta promesa.

Para dar toda su importancia a este tema, san Pablo lo asocia con toda la creación, que se interesa por este destino singular del hombre y encuentra en él su propia orientación. «La creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios [...] La creación vive en la esperanza de ser también ella liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 19-21). Y llevando su afirmación aún más lejos: «Sabemos, en efecto, que la creación entera está gimiendo con dolores de parto hasta el presente. Pero no sólo ella; también nosotros, los que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior suspirando porque Dios nos haga sus hijos» (Rom 8, 22-23). Nuestra adopción filial alcanza la aspiración total de toda la creación divina.

Como ya se habrá observado, esta vocación divina de los cristianos a ser hijos de Dios está estrechamente asociada a la obra e incluso a la persona de Jesús. Esta verdadera antropología teológica, que describe al hombre como un ser destinado a compartir la vida de Dios, no se presenta únicamente como un acto de Dios que podría considerarse «anónimo», haciéndonos hijos suyos por decreto. Si nosotros somos o llegamos a ser hijos de Dios, eso es, razona san Pablo, porque Jesús, denominado aquí Hijo de Dios, nos comunica esta dignidad. Nosotros somos herederos porque hay alguien que es el primer heredero y nos asocia

a su herencia (cf. Rom 8, 17). Nosotros recibimos la adopción (*huiiothesia*) y somos hijos de Dios (*huiioi tou Theou*) al recibir ese don por la participación en el estado del Hijo (Rom 8, 15-16; Gál 3, 26-29; 4, 4-7; Ef 1, 3-5). «Fiel es Dios que os ha llamado a vivir en unión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor» (1 Cor 1, 9). El poder que aquí se manifiesta no es un poder «cualquiera» de Dios. Es el poder del Padre que se proyecta en el poder de su Hijo: «Este evangelio, que él había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras santas, se refiere a su Hijo, nacido de la estirpe de David en cuanto hombre, y constituido por su resurrección de entre los muertos Hijo poderoso de Dios según el Espíritu santificador» (Rom 1, 2-4). «Con su muerte, el Hijo nos ha liberado» (Ef 1, 7); liberados de la esclavitud del que no es hijo, para poder acceder a la libertad de los hijos (Rom 8, 21; Gál 5, 1-6). Esta libertad filial la recibimos por este Espíritu de Jesús: «La prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: 'Abba', es decir, 'Padre'» (Gál 4, 6). «Vosotros habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos y os permite clamar: 'Abba', es decir 'Padre'» (Rom 8, 15).

Este tema de la filiación en Cristo lo vuelve a desarrollar Pablo al hablar sobre Jesús, el primogénito, incorporando a sus hermanos menores a la filiación divina: «A los que conoció de antemano los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo, llamado a ser el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). Jesús, como primogénito de la creación (Col 1, 15; Heb 1, 6) y como primogénito de entre los muertos (Col 1, 18), conduce como hijo mayor hasta Dios.

Todo parece indicar que Pablo ha hecho aquí un descubrimiento particular y decisivo de la salvación. Como ya hemos observado y somos conscientes de ello, no es que Pablo ignore otras expresiones de la misma. Él habla, igual que otros, de la salvación como redención (*apolytroxis*, literalmente: condonación de una deuda, liberación de una forma de cautividad, rescate); como perdón (*aphesis*, literalmente: remisión, remisión de una pena); como remisión (*paresis*); como liberación (*exagorao*, *eleutheroo*); como liberación del pecado (Rom 3, 23-26; Ef 1, 7; Col 1,

14; cf. Heb 9, 15); liberación de nuestras debilidades (1 Cor 1, 30); liberación de la muerte definitiva (Ef 1, 14, con alusión a la herencia que vamos a recibir: 4, 30). La muerte y la resurrección de Jesús son interpretadas en términos de salvación, de reconciliación, de rescate (Rom 4, 25; 1 Cor 15, 3-4; 2 Cor 5, 18-19; Gál 1, 4, etc.). Pablo sabe expresar, pues, el plan de salvación en términos de redención, redención de la esclavitud del pecado (Rom 6, 6), de la ley (Rom 6, 16; Gál 4, 4-5), de los falsos dioses (Gál 4, 8), del demonio (2 Cor 2, 11; cf. Ef 2, 2).

Pablo no ignora, pues, esta presentación de la salvación, que nos resulta tan (incluso demasiado) familiar. Sin embargo, es como si para él sólo se tratase de este aspecto negativo de la salvación, el que se refiere a la necesaria liberación de los obstáculos que impiden lo que está realmente en cuestión, esto es, el hecho, completamente positivo en este caso, de los hombres como hijos de Dios. Los aspectos que nosotros llamamos negativos son, en cierto sentido, secundarios; son los medios o las condiciones por las cuales la salvación se realiza en su sentido más positivo. El significado de los actos redentores permanece en suspenso, como si quedara subordinado a eso que es realmente lo único importante y lo único que debe acaparar nuestra atención, a saber, el acceso de los hombres a la filiación divina. «Dios envió a su propio Hijo [...] para que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios» (Gál 4, 4-5). Éste es el «*Cur Deus homo*» de san Pablo, su respuesta al motivo de la venida de Dios entre nosotros.

Por lo demás, la muerte y la resurrección de Jesús son interpretadas en términos positivos de glorificación, de victoria, de entrada en la vida. «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo» (Gál 5, 1). La creación, cuya suerte, como hemos visto, está ligada a la del hombre, «será también liberada de la servidumbre de la corrupción y participará así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21).

Se nos ofrece también una expresión particularmente esclarecedora de esta finalidad de la redención en el tema crucial, ya mencionado, de la esclavitud y de la herencia. El hijo de un esclavo, simbolizado aquí por el hijo de Agar, la esclava de Abra-

hán, no tiene ningún derecho, como explica Pablo, en la herencia filial, sino que revierte en el hijo de Sara, la esposa legítima (Gál 4, 21-31). En efecto, san Pablo entiende muy exactamente por esclavitud la situación que no nos permite ser hijos. Hace falta, pues, salir de la esclavitud para disfrutar de los bienes y de las promesas filiales que sólo valen para el heredero (5,1). Por encima de esta exposición simbólica, san Pablo nos ofrece una descripción más técnica, tomada una vez más del lenguaje jurídico. Cuando un heredero es todavía niño, escribe Pablo, y por tanto está sometido a los tutores y a los administradores (entendemos que mientras está sometido a la ley), su situación no es muy distinta de la de un esclavo: no entra a participar en la herencia y debe esperar hasta la fecha fijada por el padre (Gál 4, 1-2). «Así también nosotros, mientras éramos menores de edad, vivíamos esclavizados por las potencias cósmicas [aquí se refiere a todos los poderes que nos hacen esclavos: cf. 4, 9 y Col 2, 8]» (Gál 4, 3). Pero ahora que, por el Hijo, hemos sido liberados de esta esclavitud, de esta cautividad, hemos podido por fin recibir la adopción y la herencia prometida desde siempre (Gál 4, 5-7)¹.

Por tanto podemos decir que, en la óptica de san Pablo, los aspectos negativos de la redención sólo han sido necesarios para desembarazarnos de aquello que nos impedía llegar a ser hijos de Dios, meta verdadera de la salvación. Pensemos en los numerosos «Hacia falta» (era muy necesario) de la Escritura, que indican como una necesidad indispensable pero completamente secundaria, ligada a la posibilidad del advenimiento verdadero de la salvación. «¿No era preciso [*ouchi edei*] que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?» (Lc 24, 26) y así poder darnosla. Es evidente, no se trata de sacarnos de la cautividad o de la esclavitud *para*, en cierto sentido, hacernos salir de ese mal, como

1. Si la redención y la reconciliación con Dios, de las que efectivamente nos habla Pablo, sólo fueran contempladas en cuanto tales, por ellas mismas, sin la referencia a la filiación a la que ambas están orientadas y de la que reciben su misma finalidad, ¿no experimentaríamos entonces un cierto malestar, tan frecuente por otra parte, de preguntarnos por qué ha sido necesario «todo eso» para reconciliarnos con Dios (y aparece entonces nuevamente el oscuro problema: «pero reconciliarnos de qué y por qué»)?

si toda la redención quedara resumida en eso, sino de liberarnos para poder acceder a la gloria divina, a la herencia, en la cual se resume el plan de Dios.

Ninguna visión dolorista de la salvación, ninguna exaltación del sufrimiento como si éste ocultase en sí mismo una magia salvadora en la que quedara resumida toda la obra de Cristo. Se trata, por el contrario, de una visión gloriosa del acontecimiento de Cristo y del destino que nos aguarda, para el que él ha venido y en el que nos hace participar. Es como si san Pablo nos preguntara si no sabemos que es precisamente para que entremos en la gloria el motivo por el que Jesús ha venido entre nosotros, por la gracia de ese «Dios, que [nos] ha llamado a su reino y a su gloria» (1 Tes 2, 12), a esta gloria de hijos y herederos a la que estamos invitados (Rom 8, 17) y frente a la cual «los padecimientos del tiempo presente no pueden compararse con la gloria que un día se nos revelará» (Rom 8, 18). «Cuando aparezca Cristo, vuestra vida, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él» (Gál 3, 4; cf. 2 Tim 2, 10).

Lo que aquí se está planteando es, ni más ni menos, la extraordinaria dignidad del hombre, llamado a compartir, como hijo, la gloria de Dios. Porque Satán se engañó y nos engañó asegurándonos que seríamos como dioses (Gn 1, 6), lo cual habría provocado la disolución de nuestra humanidad. Lo que se nos ofrecía era el ser hijos de Dios, que es algo completamente distinto, a lo que nunca hubiera llegado nuestra humanidad. Vivir la propia vida como la de un hijo de Dios es una manera de ser hombre. Esta llamada de Dios a compartir filialmente su propia vida sin desposeernos de nosotros mismos puede responder sin duda a un verdadero deseo humano, pero no a aquel otro, extraño y alienante, introducido engañosamente por Satán. «Desde el principio la naturaleza humana fue constituida en vistas al hombre nuevo, y en función suya fueron configurados el entendimiento y la voluntad. Si hemos recibido la inteligencia, es para poder conocer a Cristo; y si hemos recibido la voluntad, es para poder correr hacia él»². Lo que importa es que se respete

2. Nicolas Cabasilas, *La vida de Cristo*, 6, Madrid 1999.

nuestra voluntad («Mujer, que te suceda lo que pides»: Mt 15, 28) y que no quedemos alienados por la voluntad de otro, por la de Satán precisamente, que no desea más que inocular su propia voluntad en Eva, sin respetar la de ella. Lo que Dios nos propone en Cristo en el intercambio con nosotros es permanecer fieles a nuestra dignidad. «‘Yo voy delante de ti en la santidad’ (Sal 63, 3): la de mi voluntad» (San Jerónimo, *In Ps.* 63).

¿No es éste precisamente el sentido de la dignidad reconquistada del hombre, que Pablo y sus comunidades han experimentado y que luego nos han contado? Nos aseguran que en Jesús han tenido acceso a la capacidad de decidir, y que por ello se sienten libres, libres en «la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). Descubrimiento de nuestra identidad ante Dios, que por lo demás será recogida también por san Juan: «A cuantos le recibieron, a todos aquellos que creen en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios» (Jn 1, 12); y «Considerad qué amor tan grande nos ha demostrado el Padre. Somos llamados hijos de Dios, y así es en verdad» (1 Jn 3, 1; cf. 1 Jn 3, 2); «Dios nos ha manifestado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único, para que vivamos por él» (1 Jn 4, 9; cf. 10 y 14); y aún más: «Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en su Hijo» (1 Jn 5, 11). La primera comunidad, de la que Pablo y Juan dan testimonio, realiza la experiencia (volveremos sobre esta palabra); la experiencia de la filiación divina. Es en el seno de una experiencia soteriológica, no en una especulación cualquiera de tipo helenístico, donde la comunidad hablará de Jesús como Hijo de Dios.

Esta cristología no nació por el deseo de dar a Jesús un título honorífico, sino que surgió de una experiencia singular de salvación, la experiencia filial. Se puede decir, en ese sentido, que la experiencia de nuestra filiación es anterior a la afirmación de la filiación de Jesús. En efecto, en el momento en que Pablo *reflexiona* sobre esta experiencia inicial, parte del hecho original de que Jesús es Hijo de Dios al hacernos hijos a nosotros. Pero la *génesis* de esta reflexión cristológica encuentra su punto de arranque en la experiencia de lo que los hombres han llegado a ser. Hay ahí una prioridad noética y cronológica –epistemológica, para decirlo de una vez– respecto a la realidad en sí misma, mientras que ésta

es anterior ontológica y teológicamente. Recordemos el texto fundamental de toda esta narración referente a nuestra divinización: «Dios envió a su propio Hijo [...] para que recibiéramos la condición de hijos adoptivos. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones...» (Gál 4, 4-6; cf. Rom 8, 3). Podríamos decir, forzando quizás un poco las cosas –o, mejor aún, sin forzarlas en absoluto–, que lo que aquí interesa a Pablo no es proclamar la filiación divina de Jesús, sino fundamentalmente y ante todo, la nuestra; eso es lo que provoca su alegría y le empuja a proclamar esta maravillosa e inaudita buena noticia.

Pablo es esencialmente y ante todo el apóstol y el teólogo de la salvación cristiana. Puede decirse, con toda razón, que sólo se interesa por una cosa: por la salvación. La Carta a los romanos y la de los gálatas no son más que una teología de la salvación, y se comprende que, desde Lutero a Barth, la primera ha sido considerada como la carta misma del cristianismo. Se puede asegurar que «todo lo demás», para san Pablo, se ordena al tema de la salvación y se entiende a partir de la misma. Incluyendo, por supuesto, lo que concierne a la persona de Jesús. Se podría decir, forzando nuestro modo de hablar, que san Pablo sólo está interesado por el tema de la salvación y, a continuación, no hace más que señalar las conclusiones; conclusiones, por lo demás, del todo simples. Entre ellas, la de la divinidad propia de Jesús, conclusión que yo llamo «del todo simple» en el sentido de que Pablo la encuentra hasta cierto punto evidente y que no se lanza a ningún derroche conceptual sobre esta filiación divina.

Pablo de hecho se interesa poco por Jesús –casi nada–, apenas si nos dice algo o muy poco sobre esta divinidad de Jesús, sobre su posibilidad y sobre su modo de ser, cuestiones todas que absorberán las energías teológicas durante los siglos IV y V³. Nin-

3. ¿Qué se puede citar de una abundantísima bibliografía? Proponemos la siguiente: A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca 1997; B. Sesboué, *Christ-Christologie*, en J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 220-227 (especialmente 222-224); Ch. Kannengiesser, *Nicée I (Concile)*, 325, en *ibid.*, 798-799; G. Langevin, *Ephèse (Concile)*, 431, en *ibid.*, 392-393; M. Fédou, *Chalcédoine (Concile)*, 451, en *ibid.*, 214-216.

guna conceptualización, ninguna investigación, sino la de decir «de forma muy simple» que Jesús es el Hijo de Dios, aquel que el Padre ha enviado desde su seno a los hombres. Es decir, que el título de Hijo de Dios no nace en Pablo de una reflexión cerrada sobre Jesús, sino de una reflexión sobre la salvación, la única que ofrece la clave y la explicación, esto es, la evidencia, de un título reconocido a Jesús. Jesús, sin duda alguna, hace derivar su divinidad del Padre: desde ahí Pablo ha desarrollado una primera teología trinitaria que lo demuestra abundantemente. Pero en eso mismo lo que Pablo nos quiere hacer ver es el hecho de nuestra salvación.

Sin embargo, preguntándose a partir de ahí sobre la relación entre Jesús y nuestra filiación, Pablo descubre el misterio profundo de Jesús, escondido desde la eternidad, desvelado ahora y manifestado en y para nuestro acceso a la filiación: «Pero ahora, con independencia de la ley, se ha manifestado la fuerza salvadora de Dios [...] que, por medio de la fe en Jesucristo, alcanzará a todos los que crean» (Rom 3, 21-22); «revelado el misterio mantenido en secreto desde la eternidad, pero manifestado ahora» (Rom 16, 25-26; cf. Col 1, 26; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 3; 2, 11). A través de ese misterio descubre que en Jesús, Hijo de Dios, se encuentra precisamente una capacidad, un «poder» personal de hacer hijos. Pablo no vive la experiencia de una salvación en cierto sentido impersonal: como si Dios, por una especie de gracia anónima, «objetiva», abstracta, decidiera salvarnos «simplemente así», diría yo. Lo que Pablo descubre es que la salvación consiste en una relación *personal*. Dios no nos ha enviado un don abstracto, sino la comunicación misma de su persona en alguien que es su propio Hijo. Y lo que Dios nos da de esta manera no es el ser hijos por decisión, sino por la participación de persona a persona. «Presencia real» en cierta manera.

De donde se desprende precisamente la idea de filiación adoptiva, punto sobre el que Pablo ha insistido abundantemente. Adoptiva, porque es el resultado de una decisión personal de Dios; adoptiva, también porque la hemos conseguido en aquel que es el hijo primogénito (Rom 8, 29; Col 1, 15.18; Heb 1, 6). Con otras palabras: si Jesús nos ha otorgado esta adopción es

porque en él habita «toda la plenitud de la divinidad» (Col 1 19; 2, 9). De modo que seamos nosotros mismos «llenos de un amor [...] que [nos] llena de la plenitud misma de Dios» (Ef 3, 19). No es que lleguemos a ser hijos de Dios de cualquier modo y que así se lleva a cabo el plan de Dios. Encontramos aquí el verdadero «*Cur Deus homo*» de san Pablo: ¿por qué Dios se ha hecho hombre?, ¿por qué ha enviado a su Hijo? La respuesta de Pablo se encuentra resumida enteramente en esto: Dios ha enviado a su Hijo para hacer de nosotros sus hijos. Porque él quiso que éste fuera el modo de establecer con nosotros su vínculo de gracia. El «*Cur Deus homo*» se desdobra en un «*Cur Dei Filius?*». ¿Por qué enviar al Hijo? Justamente para que nosotros lleguemos a ser hijos. *Ha sido precisamente en esta experiencia viva de nuestra filiación donde Pablo ha descubierto la divinidad de Jesús.* La filiación divina de Jesús es exigida, en cierto modo (aunque sea discretamente, no podemos dejar de pensar en la razón práctica de Kant), por el hecho de que él nos hace hijos.

Se podría afirmar que san Pablo obedece aquí a un criterio de realismo, ya que su afirmación proviene de una experiencia, no de una reflexión de gabinete. Podemos apreciar la diferencia con las especulaciones helenísticas y paganas. Si Alejandro es proclamado «hijo de Dios» es por atribuirle, en el sentido que sea, un título puramente gratuito y personal. Podemos preguntarnos, a este propósito, en qué medida el contexto en el que Pablo expresa su confesión de Jesús Hijo de Dios se asemeja a este otro contexto. No percibimos, por otra parte, que Pablo esté preocupado por este tipo de problemas. Finalmente, el título cristológico de Jesús Hijo de Dios queda tan lejos de todas estas consideraciones que uno desearía más bien, en estas circunstancias, hablar de un neologismo cristiano. Y de lo que aquí se trata es de nuestra salvación, no de convertir a Jesús en un ídolo.

A este respecto, nos impresiona poder asegurar que jamás se planteó la cuestión de tributar a Jesús una forma de culto. Sobre esto no se encuentra rastro alguno, mientras que eso es ciertamente lo que acontece cuando se trata de los emperadores (ofrendas, procesiones, gestos de adoración, sacrificios, aclamaciones). No hay otra forma de culto que el que se rinde al Padre. La litur-

gia de la eucaristía, en los primeros tiempos, siendo una memoria de Jesús, va dirigida únicamente al Padre. La reflexión sobre Jesús fue, especialmente en san Pablo, de tipo teológico y no cultural. Por lo demás, los recientes trabajos históricos y exegeticos, sobre todo los referidos al título de *Kyrios* (Señor) atribuido a Jesús, se alejan cada vez más, deliberadamente, del contexto imperial para comprender los títulos dados a Jesús⁴. Y si, en efecto, se ha recurrido alguna vez al lenguaje imperial honorífico, ¿no deberíamos entonces confesar que nos encontramos ante una verdadera transmutación, ante una adulteración del contenido? Podemos afirmar, sea cual sea el modo de plantear el tema, que aquí estamos manejando una noción completamente nueva y un concepto del todo distinto de la expresión «Hijo de Dios». Y este nuevo concepto ha nacido en el marco de la soteriología, en el marco de una experiencia religiosa de salvación. Nada tiene que ver esto con el *divus Augustus*, con los cultos solares de Nerón o con un Alejandro hijo de Dios.

La cosa es tanto más sorprendente cuanto que esta «invencción» de la divinidad de Jesús, percibida desde un punto de vista soteriológico —en ningún caso especulativo—, no se ha construido sobre el fondo de una cristología de gloria o de dignificación. De haber sido así, se hubiera dado lugar a la sospecha. En el caso de César o de Alejandro se divinizaba a un hombre rodeado de gloria. Pero ese Jesús, de quien se dice que es Hijo de Dios, se manifiesta fundamentalmente en la figura humilde de la kénosis y de la cruz. ¿Hubiera sido imaginable en la antigüedad divinizar a alguien muerto en una cruz? Pues a ese Hijo de Dios es a quien Pablo se refiere, a ése cuyo perfil ha sido configurado en la humillación. Estamos pues muy lejos, como podemos observar una vez más, de César o de Alejandro. «Nosotros predicamos a un Cristo crucificado, [...] escándalo para los judíos y locura para los paganos» (1 Cor, 1, 23; cf. 2, 2). Será justamente al pie de la cruz donde se producirá la primera y formal confesión de la divinidad de Jesús: «Jesús, lanzando un fuerte grito, expiró. La cor-

4. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 341-343; A. Descamps, *Pour une histoire du titre Fils de Dieu*, en M. Sabbe (dir.), *L'Évangile selon Marc*, Louvain 1988, 529-571.

tina del templo se rasgó en dos de arriba abajo. Y el centurión que estaba frente a Jesús, al ver que había expirado de aquella manera, dijo: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 37-39; cf. Mt 27, 54). Sabemos que para san Juan es precisamente en la cruz donde se manifiesta la gloria divina de Jesús. Es conocido el incomparable himno de la Carta a los filipenses: «El cual, siendo de condición divina, [...] se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, [...] para que toda lengua proclame que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 6.8-9.11).

Por lo demás, no hay que considerar sin intención que el Nuevo Testamento, ya al comienzo, pretenda hacernos desconfiar de cualquier título de filiación divina que hiciera pensar en formas gloriosas o de ostentación. En el relato de las tentaciones (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), el título de «Hijo de Dios» es puesto en boca del demonio, precisamente porque éste hace brillar ese título engañoso como un emblema impregnado de poder mágico. Es tan evidente que el título de Hijo de Dios podía ser interpretado de ese modo, que queda descartado inmediatamente como el resultado de una tentación idolátrica. Los títulos de «Hijo de Dios», cuando se nos ofrecen pronunciados por demonios, es decir, por tentadores y seductores que rechazan la cruz de Cristo, son denunciados inmediatamente (Mc 3, 11; 5, 7). Inducen a una falsa concepción de la misión de Jesús. Encontramos la misma advertencia ante la precipitación de los discípulos en hablar demasiado pronto de la mesianidad de Jesús, sin haber pasado por la prueba de la verdadera manifestación de su divinidad en la cruz (Mc 8, 27-33; Mt 16, 12-23). Pedro será reprendido como un «Satán» por Jesús, precisamente por no aceptar la perspectiva de la cruz (Mt 16, 23). Únicamente en Getsemaní Marcos pone en boca de Jesús, cuando éste invocaba a Dios, la exclamación «Abba» (Mc 14, 36; cf. Mt 26, 39; Lc 22, 42; Jn 14, 31). Si Lucas hace decir al centurión al pie de la cruz aquel «Verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23, 47) y no «este era Hijo de Dios», es precisamente, según señala la exégesis, porque el evangelista, al dirigirse a un público griego, quiere evitar el sentido equívoco que ten-

dría sin duda para un pagano la expresión Hijo de Dios que Mateo y Marcos pueden emplear –ellos sí– sin riesgo alguno de malentendidos (cf. TOB).

Nacido en un contexto soteriológico, el descubrimiento de Jesús como Hijo de Dios encuentra aquí todo su sentido y su único sentido, el único que da su contenido a este «hallazgo», a esta revelación de Jesús como Hijo de Dios. El Hijo de Dios no es el que los hombres hubieran podido darse, sino aquel que el Padre ha revelado: «Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque eso no te lo ha revelado ningún mortal, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 17). Ha sido en ese *Sitz im Leben*, en ese espacio vivencial de la experiencia cristiana viva, donde ese título, que ahora podemos reconocer como completamente nuevo, encuentra su razón, casi su racionalidad. Qué lejos estamos –la hipótesis resulta casi absurda– de las preocupaciones por los títulos puramente honoríficos. El tema, si es posible afirmarlo, es grave por otro motivo. Si se trata de un honor, será seguramente del nuestro, del honor que se nos ha otorgado: el de ser llamados y ser en realidad hijos de Dios. Es como si nuestra gloria fuera anterior a la suya y necesitara la verdadera emoción que provoca ese título. El Antiguo Testamento se pregunta inquieto: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que de él te cuides? Lo hiciste inferior a un dios, coronándolo de gloria y esplendor» (Sal 8, 5-6; 144, 3). Y el Nuevo Testamento responde deslumbrado: «Considerad qué amor tan grande nos ha demostrado el Padre. Somos llamados hijos de Dios, y así es en verdad» (1 Jn 3, 1; cf. 4, 9).

Esto es lo que los Padres han reconocido y conservado perfectamente. Han comprendido de manera tan adecuada la teología paulina de nuestra filiación divina, que han hecho consistir en ella la salvación. Ésta será designada por los Padres con una expresión constante, muy querida por ellos y preferida a todas las demás, la de *theosis* («deificación») o la de *theopoesis* («deificación»), en lo cual consiste para ellos, como para la Iglesia de oriente, la principal, si no la única, respuesta al *Cur Deus homo*⁵.

5. Una breve bibliografía sobre la literatura patristica de la *deificación*: Vl. Lossky, *Essais sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944; Id.,

Los latinos, de mentalidad más jurídica y moral, preferirán siempre las expresiones de redención, de rescate, de remisión. Olvidando quizás que esos términos poseen ciertamente su sentido, aunque la realidad que ellos designan no posee *todo* su valor sino porque conduce a algo más, a la «divinización», a la filiación. Es conocida la fórmula emblemática de Atanasio: «El Hijo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios»⁶. Se la volverá a encontrar, aunque de forma pasajera, en santo Tomás: «El Hijo único de Dios asumió nuestra naturaleza, a fin de que, hecho hombre, hiciera a los hombres Dios»⁷. De este modo los Padres recogieron, a su modo, toda la intuición paulina, para la cual la salvación del hombre, aportada en Cristo, consiste en una intercomunicación personal *de tú a tú* con Dios en una relación filial que no destruye en absoluto nuestra naturaleza. Ha sido justamente en esta experiencia práctica, en la experiencia soteriológica de nuestra filiación, y no en otro sitio, donde Pablo ha descubierto a Jesús como Hijo de Dios.

2. Una experiencia de libertad

Acabamos de hablar de una experiencia paulina de filiación divina. ¿Podemos, sin embargo, hablar de este modo? ¿Podemos hablar de una *experiencia* de filiación? ¿Quién, incluido Pablo, podría alardear de semejante intuición interior, de haber experimentado vivir de ese modo, de forma satisfactoria, su relación con Dios?

Vision de Dieu, Neuchâtel 1962; J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1974; P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Barcelona 1979; P. Nellas, *Le Vivant divinisé. Anthropologie des Pères de l'Église*, Paris 1989.

6. *De Incarnatione Verbi*, 54, 3. A decir verdad, incluso reconociendo que es elocuente, la fórmula atanasiana no se presenta sin ambigüedad. Corre el riesgo de provocar, aun cuando no sea esa su intención, una concepción fusional entre Dios y el hombre («divinización», «deificación»). Se optará, por tanto, por la fórmula más simple de Ireneo: «Esta es la razón por la que el Verbo se hizo hombre: que el hombre, al recibir la filiación adoptiva, se convierta en hijo de Dios» (*Adversus haereses*, III, 19, 1); cf. también IV, 38, 4.

7. *Opus*, 57; cf. *STh*, I-II, 3, 1 ad 1.

Sea lo que fuere respecto al sentido exacto que nosotros podemos o debemos dar a la palabra «experiencia», hay que tener en cuenta la dificultad u objeción que entraña, aunque sólo sea para evitar la posibilidad de dar a entender que entre Dios y nosotros existe «una experiencia como otra cualquiera», que no aprecie el desajuste y corra el riesgo de instalarnos en la ilusión idólatra de una relación inmediata. ¿No sería mejor hablar de una *revelación* de nuestra filiación, de una revelación que se asienta en el marco de una experiencia? Haciendo esto –lo vamos a ver enseguida– comprenderemos aún mejor la profundidad, antropológica por supuesto, de nuestra filiación y, por tanto, también la dimensión teológica del nombre y de la fortaleza del título de Hijo de Dios dado a Jesús.

Por todo ello, es suficiente que nos remontemos, una vez más, hasta san Pablo. Se recordará que, a propósito de nuestra filiación en Cristo, Pablo hablaba con frecuencia y en la misma línea, de libertad y de liberación. «La creación misma espera anhelante que se manifieste lo que serán los hijos de Dios. [...] Ella vive en la esperanza de ser también liberada de la servidumbre de la corrupción y participar así en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 19-21). Recordamos también la metáfora del hijo de la esclava (Agar) y del hijo de la mujer libre (Sara). Para tener parte en la herencia filial hay que vivir bajo el signo de la libertad y no de la esclavitud (Gál 4, 21-31). Y de un modo aún más claro: «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo. Permaneced, pues, firmes y no os dejéis someter de nuevo al yugo de la esclavitud» (Gál 5, 1). Este tema de la libertad o de la liberación (*eleutheria*, *eleutheros*, *eleutheroun*), de la emancipación (*apolytrosis*) o del rescate de la esclavitud (*douleia*, *doulos*, *douleuein*) retorna una y otra vez, como un verdadero *leitmotiv* a lo largo de los escritos de san Pablo.

Esta liberación o esta libertad es anunciada con relación a la ley, con relación al pecado y con relación a la muerte, signos todos ellos de esclavitud, de alienación. Quien sigue a Jesús conoce todavía, sin duda, la muerte, se encuentra todavía con la ley y experimenta la prueba del pecado. Pero, y aquí está precisamente la salvación, ya no tiene que estar sometido a la *tiranía*, como si se

tratara de obstáculos de fatalidad que lo dominan a su antojo. El mal está ahí, no ha desaparecido, pero no es nuestro dueño.

Sin embargo, esta liberación, vista de cerca, no se limita a estas tres palabras. Expresa, por encima de esas tres referencias, la experiencia, mucho más profunda, de una libertad respecto a Dios. Como si, finalmente, nosotros fuéramos a poder vivir de otra manera nuestra relación con Dios, ya no en una obediencia de esclavos, sino en esa otra, radicalmente distinta, de hombres libres y liberados. Cuando Pablo, en su debate sobre la fe y la ley, pone en guardia contra las trampas de ésta, es porque a sus ojos la ley, por muy respetable que sea, puede crear una cierta barrera entre nosotros y Dios. Lo que Pablo denuncia en la esclavitud de la ley no es tanto la ley cuanto la idea de que al permanecer fiel a ella uno permanece fiel a Dios. La relación con la ley es denunciada porque esa relación es percibida como *la* mediación por la que es del todo necesario pasar. En el lenguaje de san Pablo la ley no justifica.

La ley fue establecida (*nomothesia*: Rom 9, 4) a causa del pecado, con el fin de señalar el peligro y ponernos en guardia; y no se la podrá eximir de esa función. Pero su aplicación, tantas veces en defecto y con frecuencia imposible y desalentadora, al convertirse en tiránica y concentrar todo en ella no puede condensar y contener la relación con Dios, como si una relación completamente legal con Dios pudiera ser una realidad verdadera. Y sobre todo, no es del todo adecuada, ya no puede estar omnipresente allí donde impera la libertad. Ahí está toda la experiencia de Pablo. Observador riguroso e infeliz de la ley, terminó de repente —¿no sería ésa la experiencia del camino de Damasco?— por descubrir que es posible servir a Dios sin someterse y sin ahogarse bajo las normas. ¿No tenemos aquí eso que acabaremos considerando el auténtico grito de emancipación y de libertad de un Pablo hasta entonces oprimido por su experiencia de pecado («Yo no acabo de comprender mi conducta, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco»: Rom 7, 16) y por la presión de una ley que no libera, sino que, por el contrario, multiplica muchas veces las razones que nos hacen dudar de ella y de su capacidad salvadora, que no nos libera en absoluto del pecado?

Por eso precisamente, al margen de cualquier crispación moral, el pecado es concebido y definido como algo que nos separa de Dios. Es, pues, de nuestra relación con Dios de lo que aquí se trata. Y lo que Pablo descubre es que esta relación no pasa por la ley, aun cuando se la observe o deba ser observada. En cierto sentido Pablo ha «secularizado» la ley. Ésta queda como algo necesario en nuestras relaciones humanas (Pablo, por lo demás, impulsará y hasta codificará toda una moral de inspiración estoica), pero no en nuestra relación con Dios. La ley es un asunto importante, pero en ningún caso regula nuestra relación con Dios.

Evidentemente, no es que esta experiencia espiritual de la libertad no genere sus propias exigencias morales. Al decir que, puesto que todos somos hijos de Dios, «ya no hay distinción entre judío o no judío» (Gál 3, 28), san Pablo provoca precisamente una experiencia moral que toma una de sus fuentes en la relación filial: si todos nosotros somos herederos en Cristo, todos somos hermanos; y nuestras relaciones ante el Padre son de libertad, no regidas por una ley que establece distinciones entre los hombres.

Ésta es la gran vivencia a la que Pablo se refiere, y ahora, al fin, sí podemos hablar perfectamente de experiencia. Las cartas de san Pablo están prácticamente llenas de gritos de liberación. Pablo descubre que, finalmente, le es posible vivir la relación con Dios en la libertad. Ésa es la experiencia que vive y que nos propone llevar a cabo. ¿No es esto en definitiva lo que nosotros podemos apreciar hoy día, desde que descubrimos que debemos pasar de una conciencia aterrorizada de nuestra salvación y de nuestra relación con Dios a esta especie de calma interior que parece hoy prevalecer, por fin, sobre una religión de temor y de miedo? En adelante lo que queda es la responsabilidad, no el miedo (Rom 8, 15). ¡Soy un hombre libre ante Dios! De manera inoportuna e impertinente se llegaba incluso a decir que la experiencia de liberación vivida por san Pablo fue una experiencia de liberación, no sólo con relación a la ley, sino con relación a Dios. Me atrevería a decir que es una liberación respecto a Dios de lo que estamos hablando.

Esta experiencia de libertad y de liberación, que en san Pablo suena como una experiencia viva y casi física, resulta tan intensa

que ha sido suscitada precisamente por la venida de Jesús. A este respecto, Pablo ha sido precedido ya por sus mayores, aun cuando su experiencia será todavía más definitiva y más elocuente, y sobre todo, estará ligada expresamente —éste es su descubrimiento— a la filiación divina de Jesús. Fueron Pedro y el mismo Santiago quienes decidieron que la ley de la circuncisión no debía imponerse a quienes no la desearan (Hch 15, 5-21), e hicieron saber que no se trata «de imponer otras cargas que las indispensables» (Hch 15, 28). Más tarde, Pablo volverá al tema cuando sus primeros testigos comiencen a dudar. Pero todos vinculan estas formas de liberación a la experiencia que han vivido en Jesús.

Comprendemos, pues, en qué sentido podemos o no hablar de experiencia. Efectivamente, no se puede hablar de experiencia de filiación (yo no puedo *probarme* como hijo de Dios), sino de una experiencia de liberación. Y esta experiencia me *revela* mi filiación. Si somos liberados de este modo, dice san Pablo, es porque Jesús nos ha concedido ser en adelante hijos de Dios. En adelante no vamos a vivir nuestra relación con Dios a modo de esclavos, sino a modo de hijos. Y esto porque Dios nos ha concedido ser hijos en su Hijo. A la *nomo-thesia*, la norma de la ley, sucede la *huio-thesia*, la norma de la adopción filial. Somos libres porque somos hijos. Y somos hijos porque Jesús es Hijo de Dios.

Aquí se trata una vez más, con esta experiencia de libertad y de liberación, de un descubrimiento autónomo de la divinidad de Jesús que, de nuevo, no cede sus caminos a las especulaciones gratuitas o a una polarización centrada sólo en la persona de Jesús. Una vez más, el descubrimiento soteriológico adelanta el descubrimiento cristológico. Éste es aquí, aun cuando pueda servirse parcialmente del vocabulario del Antiguo Testamento o del ambiente helenístico, el puro anuncio de la posibilidad y de la instauración de una relación con Dios completamente nueva, cosa que no correspondía evidentemente a las preocupaciones de los títulos helenísticos.

¡Puro anuncio de una relación completamente nueva entre Dios y el hombre! Es el último descubrimiento de la libertad. Un descubrimiento del que se puede asegurar que es una invención cristiana. Invención de una libertad que nosotros llamaremos,

aclarándonos enseguida respecto a ese término que remite al Espíritu de Dios, la libertad espiritual. Porque, efectivamente, de la libertad se puede hacer una experiencia moral, filosófica, amorosa, política, estética, etc. Pero la experiencia espiritual merece, sin duda, ser una como las demás. Su diferencia consiste en que, si las otras formas de libertad se realizan como libertades en el mundo, la libertad espiritual se realiza como una libertad ante Dios. Esta experiencia interior de libertad es expresada frecuentemente por Pablo apelando al Espíritu, a ese Espíritu que habla a nuestro espíritu (Rom 8, 16), como si nosotros tuviéramos allí el espacio de nuestra «experiencia» de filiación: «Los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios. Pues bien, vosotros no habéis recibido un Espíritu que os haga esclavos, de nuevo bajo el temor, sino que habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos y os permite clamar: ‘Abba’, es decir, ‘Padre’» (Rom 8, 14-15); y todavía más: «Ese mismo Espíritu se une al nuestro para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8, 16-17). Es precisamente en el marco de esta experiencia espiritual de libertad respecto a Dios donde estamos invitados a confesar a Jesús Hijo de Dios.

Esta experiencia de una relación de libertad entre Dios y el hombre está dotada de una especificidad propia. Quizás sea ésta, de entre todas las formas de libertad, la que nosotros nunca hubiéramos soñado. Es la que Pablo, arrancando de nuestra filiación, comenta diciendo que esa libertad nos llega como un don del mismo Dios; que hay en Dios como una voluntad expresa, que emana de su propio ser —se trata de la alusión al Espíritu Santo, al Espíritu de Dios—, de que nosotros lleguemos a ser libres con su misma libertad. Es la misma libertad de Dios la que se nos comunica. Si queremos comprender hasta el fondo la revelación de nuestra filiación, tenemos que llegar hasta ahí. ¿No podríamos afirmar que la filiación divina es la expresión nueva, la expresión cristiana, para denominar la alianza, la nueva alianza en su Nombre?

Al hablar de Jesús como Hijo de Dios, san Pablo ha encontrado la palabra adecuada para dar cuenta de lo que nos ha aconte-

cido con la venida de Jesús. «Dios envió a su propio Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo el régimen de la ley, para liberarnos de la sujeción a la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: 'Abba', es decir, 'Padre'» (Gál 4, 4-6; cf. Mt 10, 20). Y este Espíritu es precisamente un espíritu de libertad (cf. 2 Cor 3, 17; Gál 2, 4). «Para que seamos libres nos ha liberado Cristo» (Gál 5, 1), porque «es cierto, hermanos, que habéis sido llamados a la libertad» (Gál 5, 13). Toda experiencia es como un evento brusco en el que se encuentra, al momento, la palabra justa para calificar lo que se acaba de revelar. Es esa palabra justa, esa palabra que nos asegura que nos hemos convertido en hijos de Dios y que Jesús es Hijo de Dios, la que san Pablo descubre en esta experiencia de la libertad que él ha vivido.

Queda claro, una vez más, que la confesión cristológica no nace de una especulación. No nace, en efecto, de consideraciones centradas prioritariamente en lo que Jesús es en sí mismo, sino, sobre todo, a partir de haber descubierto lo que Jesús es para nosotros. A partir de esa convicción es cuando se descubre quién es él. A partir de ahí se descubre también que, se quiera o no, se hace necesario defender esta confesión de fe ante la razón. El proceso a iniciar era indispensable, pero al mismo tiempo implicaba el riesgo de perder algo del singular descubrimiento, rebosante de vida, que se acababa de hacer.

3. *Un conocimiento conceptual*

Ahora se trata de comprender qué podía significar para Jesús, no tanto para nosotros, el ser Hijo de Dios. Reflexión evidentemente más filosófica y conceptual que soteriológica u objeto de confesión de fe, aunque plenamente legitimada. La fe no puede limitarse a ser un grito; debe tener en cuenta las exigencias de la reflexión. Recuérdesse lo que manda Pedro: «Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones» (1 Pe 3, 15). Hay, pues, toda una historia de debates

cristológicos que ocupan los siglos IV y V; debates que dan testimonio de los prolongados titubeos que han caracterizado a las primeras elaboraciones teológicas en ese esfuerzo de comprensión y de defensa de la fe (docetismo, adopcionismo, arrianismo, nestorianismo, etc.). Ha sido justamente en ese clima teológico en el que los primeros siglos han desarrollado una compleja argumentación conceptual (dos naturalezas, una hipóstasis, consustancialidad, unión hipostática, etc.).

De este modo, lo que llamamos formulación dogmática tiene como objetivo y como significado preservar y salvaguardar la experiencia de fe. Por eso el dogma recurre a conceptos que, sin coincidir con la confesión de fe, permiten sin embargo que ésta se preserve frente a las desviaciones de interpretación que nada tienen que ver con ella. Es cierto, hay que reconocerlo con franqueza: ¿qué hubiese sido del cristianismo si, al poco de su explosiva manifestación, no hubiera conocido a los que han sido llamados Padres de la Iglesia, ni hubiera convocado los grandes concilios de Nicea y de Calcedonia? Según una feliz expresión de Hannah Arendt, hay que saber «hacer las paces con la tradición»⁸.

A pesar de todo, esos esfuerzos de conceptualización, que han propiciado el mantenimiento de la fe, han tenido también sus desastres⁹. Está claro que la conceptualización estuvo siempre expuesta al peligro, inherente a toda integración en el mundo de los conceptos, de encontrarse muy pronto frente a nociones que se van haciendo cada vez más rígidas y que, por otra parte, entorpecen el impulso de la fe. Los Padres lo advierten claramente: «Teme al sistema lo mismo que a un león», dicen ellos con frecuencia. Gregorio Nacianceno pedía que no se «exagerasen los conceptos», si se quería comprender a Jesús, Hijo de Dios. Los conceptos tienen que permanecer vivos, inventivos, heurísticos, operativos. Cuando quedan fijos y, sobre todo, cuando parecen dictados por un simple interés especulativo, entonces se hunden.

Este riesgo no se evitó, y es lo que está en el origen de la expresión «cuestiones bizantinas». Todos tenemos que echar mano

8. H. Arendt, *La Vie de l'esprit* II. *Le Vouloir*, Paris 1983, 61.

9. Cf. A. de Halleux, *L'identité chrétienne dans l'Église ancienne*, en A. Gesché-P. Scolas (dir.), *La Foi dans les temps du risque*, Paris 1997, 31-54.

de los conceptos. Pero está claro que existe en cada uno de ellos, sobre todo cuando son tratados por sí mismos, una inevitable brutalidad que, cuando queda abandonada a su suerte, puede vulnerar la espontaneidad y el movimiento de la fe. Ocurre particularmente cuando el concepto asume un aspecto casi mecánico a fuerza de ser repetido sin más, o simplemente manipulado por sí mismo. No es de extrañar que Hegel, un maestro en el manejo de los conceptos, se agarrara con tanta fuerza a los «conceptos instrumentales» mediante los cuales rebajamos las ideas¹⁰. Llega incluso a ocurrir que, a fuerza de ser promovidos, los conceptos se hacen indiscretos. En lugar de estar atenta a los problemas que se le plantean, la razón termina por no interesarse más que por las cuestiones que ella misma se propone. Entonces, como dice Kant, «la razón ya no ve más que lo que ella misma produce, de acuerdo con sus propios planes»¹¹, olvida la cuestión que le ha sido confiada y solamente a la cual debe dar respuesta. Esto resulta especialmente cierto en materia de fe, donde es del todo necesario permanecer a la escucha de la cuestión que se planteó en el primer momento de la experiencia original que, por lo demás, no deja de cuestionarnos. Toda comunidad que pierda su imaginación y su propia capacidad de inventar pierde su dinamismo, su elocuencia y su rumbo. Se vive, entonces, bajo «la tiranía del concepto»¹². Una respuesta, para ser una respuesta, no debe aparecer tan herméticamente cerrada e insensible que haga olvidar el problema vivo que la suscitó, y que sólo así es capaz de llenarla de sentido.

Hay que abogar aquí simplemente por que los conceptos conserven lo que llamaría el carácter cándido que tenían en su primer momento, ese toque de inocencia que les acercaba a sus orígenes. Es importante recordar que con frecuencia se muestran cercanos a la metáfora y por ella conservan una fuerza vigorosa (Ricoeur¹³). La fe debe permanecer siempre como un gozo. Y

10. Cf. J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris 1999.

11. E. Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona 1985.

12. G. Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris 1990, 60.

13. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid 2002; cf. también Benny Lévy, *Visage continu. La pensée du retour chez Emmanuel Levinas*, Paris 1999.

como una maravilla. En la que se canta su descubrimiento y el encanto de su revelación. Dios debe permanecer como aquel ante el cual uno quiere y puede «orar y danzar» (Martin Buber). Nuestros conceptos deberían conservar siempre la elegancia de lo poco y permanecer como conceptos gozosos. El dogma (*dogma*) debe recordar que fue inicialmente alabanza (*doxa*). «*Denken ist danken*», el pensamiento debe permanecer acción de gracias (Heidegger).

Pedro nos pedía, más arriba, que estemos siempre dispuestos a dar razón de nuestra esperanza, pero añadía a continuación: «Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto» (1 Pe 3, 16). Existe, ciertamente, una distancia escatológica que se debe preservar, y también una distancia hermenéutica que deja siempre un lugar abierto, sin cerrar. «El pensamiento debe constituirse en la colmena del ser. Hace que despunte la aurora de lo pensado en la proximidad del enigma»¹⁴; «Un *locus incertus*, un resto de enigma habita el corazón del *locus certus*, del lugar de certeza» (Lucrecio). Los conceptos no son los únicos propietarios del conocimiento de Dios.

Por ese motivo la soteriología permanecerá, sin duda, como el lugar de la cristología. Al reflexionar desmesuradamente sobre la divinidad de Jesús en sí misma, se pierde entonces el espacio que hacía realmente comprensible esta confesión. Estudiando ese título como un en-sí-mismo, se corre el riesgo entonces de dar pie a la acusación de helenismo. Se habría dado ese título a Jesús con el único deseo de engrandecerlo y de honrarlo. Pero no fue ésa la preocupación inicial. La grandeza de ese título estriba, ante todo, en que revela la grandeza de Dios con referencia a nosotros y la grandeza que él nos reconoce. Jesús es reconocido Hijo de Dios, no a partir de un honor que se le quiere tributar, sino de un servicio que él nos ha prestado.

¿No es precisamente el sentido mismo de la encarnación y de la kénosis lo que aquí se encuentra evocado? Una de las cosas más extraordinarias de la experiencia cristiana consiste en

14. M. Heidegger, «La parole d'Anaximandre», en *Chemins qui ne vont nulle part*, Paris 1962, 449.

que ésta ha visto a Dios en un crucificado. Este hecho es un desafío a cualquier descubrimiento normal de Dios, descubrimiento que casi siempre va vinculado a la grandeza y a la majestad. Si los primeros cristianos tomaron ese camino tan contrario (*Deus sub contraria specie*, dirá un día Lutero), es porque tuvieron que vivir una experiencia muy particular, y sólo eso casi debería bastar para tomar en serio su confesión de fe. Ellos descubrieron a Dios allí donde todo buen sentido desconfía de poder encontrarlo. Hay algo aquí que podríamos llamar una «prueba» de la verdad cristiana y que, una vez más, nos aleja del descubrimiento del todo gratuito y especulativo, el que se haría en la línea del helenismo y de sus títulos de gloria. El título de Hijo de Dios no ha sido tomado por Jesús para su propia grandeza, sino que ha sido descubierto por nosotros en beneficio de nuestra propia grandeza. Hay conceptos precipitados que corren el riesgo de equivocar el sentido mismo de la divinidad de Jesús¹⁵.

San Pablo lo ha dicho de manera solemne: para comprender a Jesús no hay por qué reflexionar en el sentido de una divinidad ávida de sí misma (Flp 2, 6-11), sino en el sentido de una divinidad que se despoja, hasta el punto de que solamente allí descubrimos su grandeza por encima de todo nombre (Flp 2, 6-11). Y es aquí seguramente donde podríamos encontrar nuestra manera,

15. A este respecto resulta, sin duda, de máximo interés subrayar que este descubrimiento cristiano de la filiación divina de Jesús no depende únicamente de una verdad teológica sino, a juicio de un fenomenólogo, M. Henry (*Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001), de una verdad antropológica. Para Michel Henry, la «verdad del cristianismo», es decir, lo que éste ha aportado al mundo como propio, consiste en que ha hecho saber a los hombres que son hijos de Dios, lo cual constituye una verdadera hermenéutica, esto es, una semántica del hombre, cuya esencia es la Vida, esencia que él no encuentra más que en la filiación (ser hijo es recibir la vida y recibirse a sí mismo en ella). Decirle al hombre que es hijo de Dios es, por tanto, conducirlo a sí mismo, a su verdadera singularidad y a su felicidad de ser. La desesperación que golpea a los hombres proviene del olvido que sufren de su condición de hijos, como ya lo había observado Plotino. En el fondo, junto al *ordo creationis*, que no es suficiente para dar cuenta del hombre, existe un *ordo filiationis*. Puede encontrarse un desarrollo amplio del tema cristológico «engendrado, no creado» en la colaboración de Marie Balmery en A. Gesché-P. Scolas (dir.), *Et si Dieu n'existait pas?*

que no tiene por qué ser infiel a la tradición, de dar razón de nuestra fe en Jesús. Si humanidad y divinidad se oponen como dos grandezas infinitamente distantes y separadas, tal como las concebía el pensamiento griego, ¿cómo no perderse en dificultades insuperables o que exigen prodigios conceptuales para poder considerarlas unidas en la persona de Jesús? Pero si la verdad de la naturaleza divina es la de la kénosis y la verdad de nuestra naturaleza consiste en ser capaces de Dios, ¿no estamos entonces en presencia de una oportunidad totalmente nueva de comprender mejor la posibilidad y la racionalidad de la confesión de Jesús? Entonces, en lugar de una concepción de oposición, difícil de armonizar, tendríamos una concepción dialéctica de la divinidad y de la humanidad. En el capítulo siguiente vamos a aventurarnos a proponer la figura pensable de un Dios encarnado.

4. *Un reconocimiento confesante*

Si esto es así, si se acepta que la divinidad de Jesús podría pensarse con conceptos más flexibles, con los que nosotros correríamos un menor riesgo de ser «lapidados por nuestras propias ideas» (Gregorio de Nisa), ¿no sería necesario entonces pensar en abandonar toda impaciencia y aprender a permanecer de una manera más tranquila en la confesión? ¿Habrá que tomarse el tiempo de encontrar el hilo conductor para que pueda facilitarnos toda su inteligibilidad? ¿Tomarse el tiempo de coger el tono, como se dice en música, para encontrar la melodía, el *cantus firmus*? Esto no significa que menospreciemos la importancia de los conceptos, que están ahí para preservar la experiencia primera. Por eso, ¿no hemos intentado nosotros la posibilidad de ver cómo se podría pensar hoy la filiación divina de Jesús? No es porque uno se ponga en guardia frente a una conceptualización a veces indiscreta, como ocurrió en determinados momentos de la controversia, y por eso se rechace ese trabajo de la razón. Ese trabajo hay que hacerlo y hay que hacerlo sin prisas. Una confesión de fe no se arranca a la fuerza, sino que es preciso demorarse en ella antes de querer fijarla con demasiada urgencia.

Hemos dicho más arriba que nos encontrábamos, con san Pablo, en presencia de la narración de nuestra filiación divina. Contar requiere tiempo. En la revelación del título divino de Jesús se trata precisamente de nuestra propia aventura. Aventura insospechada, puesto que ya no se nos permitirá separar su vida divina de la nuestra, ni la nuestra de la suya. «¡Señor mío y Dios mío!» En esta exclamación Tomás descubre lo que es Jesús y, al mismo tiempo, lo que él es. Al escuchar esas palabras —y pronunciadas en semejantes circunstancias!—, palabras ante las cuales nunca seremos capaces de retener nuestras lágrimas, ¿seguimos experimentando tanta reticencia para oír hablar de la divinidad de Jesús? ¿No tiene, en definitiva, ese título algo de simple y de evidente, cuando se le descubre en ese entorno, tan conmovedor y tan simple al mismo tiempo?

Pero Tomás tuvo que hacer un recorrido para llegar hasta ahí. ¿No vemos en esto algo así como la imagen de nuestro propio descubrimiento de Jesús? No será tanto la impaciencia conceptual lo que nos conducirá a él cuanto esta «paciencia existencial» que Steiner, siguiendo a san Agustín, pide a quienes quieren ver con demasiada rapidez la esencia de las cosas¹⁶. El acceso a una percepción cada vez más grande de la confesión de fe no se hace en un momento. Hay que dar tiempo al tiempo, pues esta es una condición epistemológica de todo acto de fe, el cual es siempre acogida, camino, descubrimiento. Para ello hay que saber demorarse en la confesión de fe, permanecer cuestionándola sin cesar, crecer en ella. Estos son el destino y la suerte de cualquier gran respuesta a una pregunta. Nos tenemos que recoger en la confesión, porque debemos permanecer continuamente dejándola hablar, permitiéndole que diga todo lo que tiene que decir; y porque debemos estar siempre dispuestos a dejarnos enseñar. El misterio de Dios nunca se deja entender demasiado deprisa. No se debe pisotear la fe con nuestra rudeza.

En este sentido, la confesión de Jesús Hijo de Dios debe permanecer igual que fue para los apóstoles y las primeras genera-

ciones, una afirmación «temporal», una afirmación que toma su tiempo y, de este modo, permanece dinámica. Nos imaginamos con demasiada rapidez que una afirmación como esa puede ser comprendida inmediatamente o, lo que es igual, rechazada enseñada. Aquí, sin embargo, no se trata de una proposición científica que, si hace falta, puede ser comprendida con bastante rapidez. En todo caso, una vez comprendida, ésta puede en cierto sentido ser dejada de lado habiendo servido como de enganche para un descubrimiento ulterior, y permanecer como simple memoria adquirida. Aquí no se trata de lo mismo, al encontrarnos más bien con la escala de Jacob en la que los ángeles mensajeros *no dejan* de subir y bajar (Cf. Gn 28, 12).

La estructura y la lógica misma de una confesión implican la temporalidad, so pena de desconocimiento y de error. A imagen de un Dios que, en la encarnación, sólo se deja comprender en el tiempo y en la historia, la confesión en sí misma es también histórica y se sirve del tiempo. Lo que hace falta, pues, recurriendo a una expresión que Roland Barthes empleaba en un contexto distinto, es «ralentizar» la confesión. Paradójicamente, ralentizar la confesión es ponerla en movimiento. En una confesión se da una producción de sentido que se realiza y que sólo se culmina en el respeto a las condiciones temporales del advenimiento del sentido. «Respeto, pudor, moderación». J. Derrida descubre en esta actitud intelectual «una estructura universal de la religiosidad»¹⁷.

Hegel hablaba de un viernes santo especulativo. A mí me gustaría hablar de un sábado santo especulativo o, mejor sin duda, de un sábado santo teológico. Periodo de silencio y de ralentización, hacemos cada año la experiencia sorprendente en ese día de espera singular. Ralentizar la proposición, no hacerle decir con excesiva rapidez lo que ella dice, es concedernos el tiempo de la revelación sin permitirnos el precipitarla con brusquedad. Del mismo modo que, en cierto sentido, Jesús no resucitó de repente, sino que «necesitó» un sábado santo, igualmente su divinidad no debe estallar de repente sin un sábado santo teológico que le dé su acceso al sentido. Descartes distinguía la *res cogitans* de la

16. Cf. G. Steiner, *Heidegger*, Paris 1981, 105-106, donde él, siguiendo a san Agustín, advierte a quienes quieren ver con demasiada rapidez la esencia de las cosas que uno sólo se compromete en una «paciencia existencial».

17. J. Derrida-G. Vattimo, *La Religion*, Paris 1966, 66-67.

res cogitata. Pero indudablemente no es necesario pasar demasiado deprisa de la una a la otra, y saber demorarse en la *res cogitanda*, que debe apoderarse de nosotros antes de que nosotros la podamos comprender. «Maravíllate primero, y comprenderás» (Hesiquio de Jerusalén).

Así como Jesús no resucitó de repente para nosotros, sino que «necesitó» un sábado santo, igualmente su divinidad ni debe ni puede estallar de repente o con demasiada rapidez. Esto ha sido así para que no nos olvidemos de que ella está ahí para hablarnos de nuestra propia filiación. Nos encontramos con algo verdaderamente fascinante: la posibilidad de descubrir que es en Dios donde nosotros conocemos lo que somos, y que es en nosotros donde aprendemos lo que él es. Es en nuestra filiación, apoyada en una experiencia de liberación filial, donde descubrimos la divinidad de Jesús. El espacio original del título de Hijo de Dios es, en cierto sentido, antropológico. ¿No es prodigiosa esta convicción de que Dios no tiene miedo del hombre (encarnación) y de que el hombre no es indigno de Dios (filiación divina)?

¿No será todo esto porque el hombre es capaz de Dios? ¿Pero también porque Dios es capaz del hombre?

Un Dios capaz del hombre

Es conocida la extraordinaria doctrina sobre el hombre *capax Dei*, «capaz de Dios». Extraordinaria por su contenido y por lo que promete. Aunque también por la metafísica y la antropología que implica. Esta doctrina pretende afirmar, en efecto, que el hombre ha sido *creado tal y como es*, como capaz de Dios. Este fin al que está llamado no constituye una especie de «golpe de fuerza» de la gracia contra su naturaleza, sino que, aun siendo necesaria la gracia, su naturaleza creada está dispuesta para ello y lo orienta en ese sentido («*desiderium naturale*»), lo hace apto, en la entraña de su ser, para compartir la vida divina que le será ofrecida. ¡El hombre está hecho para Dios! Esta doctrina no pretende en absoluto escamotear nada a la gratuidad del gesto divino que ha querido esto («Mi Padre y yo vendremos a él y haremos en él nuestra morada»: Jn 14, 23) y que ha hecho posible sólo la realización efectiva, pero que pretende afirmar que el hombre encontrará en esta oferta y en este don el cumplimiento de una llamada, inscrita ya en su ser, a título de capacidad, de deseo y de llamada, desde la creación, «antes» de la gracia.

¿Sería posible, sin menoscabar la trascendencia y la diferencia, pensar lo mismo, en clave de analogía, a propósito de Dios? ¿Es Dios *capax hominis*, «capaz del hombre»? ¿Entendiendo por ello –y pensando especialmente en la encarnación– que en Dios se da una capacidad de ser hombre, capacidad que no procedería simplemente de su voluntad, sino de su «naturaleza», de su mismo ser? Ciertamente, aquí se trataría aún más de dejar claro que la gratuidad más absoluta ha precedido a la decisión de que sea efectivamente así. Pero ¿habrá que añadir que tampoco aquí se trata de un golpe de fuerza, «en contra de su naturaleza», por el que Dios

se hace hombre, sino que, en su mismo ser, Dios «tiene algo», una capacidad que lo predispone y espera el acontecimiento?

¿Basta quizás con responder, apoyándose en la omnipotencia divina, que todo es posible para Dios con tal de que él lo quiera? Pero esta respuesta, ¿no es demasiado rápida, incluso satisfactoria? Apela a la soberanía de Dios sobre todas las cosas, pero ¿da de verdad razón de la noción o del sentido mismo de esta soberanía? Apelando a la voluntad divina, ¿no permanecemos en una concepción un tanto extrínsecista, o nominalista, en la que, en último extremo, Dios puede hacer cualquier cosa? Nos damos cuenta de los riesgos y nos percatamos de las aberraciones. ¿No rendiríamos a Dios un homenaje mayor si tuviéramos la posibilidad de decir que en su ser hay «algo» (¿una cercanía?) por lo que él *puede* ser hombre (suponiendo que él quiera)? Como decía san León Magno: «Se hizo hombre de la manera que quería» y, añade de manera aún más significativa, «de la manera que *podía*», para lo que tenía capacidad (*Sermón XXII, In Nativitate II*)¹.

¿Habría, pues, en Dios una *humanitas*, una idoneidad de cara al hombre, una dimensión de humanidad? Si conseguimos orientarnos en esa línea, ¿no nos encontramos cerca de lo que podría constituir el secreto más hermoso de la divinidad de Dios, de su deidad?² En este camino sólo se puede avanzar a tientas, con todo lo que ello comporta no sólo de incertidumbre sino de riesgo. Pero ese riesgo ¿no es tanto un derecho como un deber, con tal de que se preste a la discusión? Y como el camino es precisamente delicado, hemos preferido no seguir un recorrido lineal, sino proceder por calas sucesivas.

1. En *Sources Chrésiennes*, 22, 79.

2. En definitiva, debemos dar la vuelta a las cosas. No hay que decir: Dios es todopoderoso; por tanto, si lo quiere se hará capaz de ser hombre. Sino: Dios es «capaz» de ser hombre en virtud de su naturaleza y «es suficiente» que lo decida para que esto se haga realidad. Añadamos todavía esto. Está claro, en buena teología, que no debiera darse la posibilidad de distinguir en Dios entre voluntad y ser. Pero la misma teología nos enseña que nosotros tenemos derecho a establecer estas distinciones *quoad nos*, porque se trata de condiciones conceptuales para poder entendernos, puesto que tenemos necesidad de distinciones para reflexionar y establecemos distinciones para pensar. Después nos queda re-unir.

1. Antecedentes teológicos

No estamos en este camino sin medios ni recursos sacados de la tradición teológica, ni mucho menos. Podemos encontrar algunos.

a) En un precioso librito publicado en 1965, el padre Congar insinuaba ya una posibilidad de reflexión en ese sentido cuando, al plantearse el tema del misterio de la encarnación, se preguntaba si el orden de la economía divina (lo que Dios hace para nosotros) no revelaba ya su ontología (lo que él es en sí mismo)³. Y planteaba claramente la cuestión: ¿Cómo es que «lo que aparece, cuando Dios se manifiesta en persona, es un hombre»? (p. 25), y no un ángel, por ejemplo, como se ha preguntado tantas veces desde los orígenes cristianos. Es ya sorprendente que en el Antiguo Testamento Dios «se haya mostrado con perfil humano». Pero ese *hecho* ¿no se funda sobre «la posibilidad misma de relaciones» entre Dios y nosotros? ¿No será que «existe, entre él y nosotros, *un parentesco radical*», como lo sugiere, por otra parte, la famosa cita paulina de Arato: «Somos de su linaje» (Hch 17, 28)? Cabe preguntarse finalmente si no se debe concluir que «existe en Dios, realizada divinamente, una especie de humanidad» (p. 26-27).

Intentando entonces justificar lo que sugería en esos pasajes, Congar se preguntaba si, cuando se asegura desde la fe que Dios se ha hecho realmente hombre en Jesucristo, no está uno legitimado para suponer «que hay en él [en Dios] *algo* que le *permite* serlo [ser hombre]. Y no únicamente su omnipotencia; ni siquiera la libertad de su gracia; sino algo que, *de manera positiva*, le ha empujado [...] a ser hombre» (p. 28). Está claro que en esos caminos escasamente transitados Congar se esfuerza en la búsqueda de expresiones adecuadas. Pero el hecho de que se esfuerce en expresar algo tan nuevo, incluso tan audaz, es una buena señal, mucho más que si sólo se tratara de una pluma fácil.

Lo que Congar quiere traer y plantear como cuestión es lo siguiente: Dios, ¿no es de tal manera que, sin entrar en contradicción con su ser, en Jesucristo puede «habitar corporalmente la ple-

3. Y. Congar, *Jésus-Christ*, Paris 1965.

nitud de la divinidad» (Col 2, 9)? «Los actos de la economía [Dios en relación con nosotros] *suponen* y revelan algo de la *naturaleza* de Dios [lo que Dios es en sí mismo]. Son teofánicos» (p. 34). Si Dios es Amor y, con Laberthonnière, osamos una «ontología de la caridad», estamos autorizados a decir: «El ágape-caritas no tenía que *convertirse* en humanitas: porque *lo era*» (p. 39). Los cristianos, tan pusilánimes como somos ante las audacias de la Escritura, de hecho hemos «perdido el sentimiento de la inclusión de la ‘humanitas’ o de la ‘filantropía’ en lo teologal» (*ibid.*). Ciertamente, en esas últimas líneas Congar habla de la humanidad de Dios en el sentido del comportamiento, más que de serlo (se adivina nuevamente su situación embarazosa), pero eso no creo que lesione la legitimidad de su sugerencia anterior: existe ciertamente en Dios, «en el ser de Dios» (p. 37), esta misteriosa proximidad (parentesco, afinidad) con nosotros, de la que he hablado más arriba, y que precisamente lo hace «capaz del hombre».

b) A su manera, K. Rahner ha abierto también el camino⁴. Respecto al fondo de su reflexión, lo encuentra igualmente en la encarnación, aunque lo prolonga hasta el mismo misterio de la Trinidad. Su punto de partida tiene algo de revolucionario: ¿Hemos prestado los cristianos la atención suficiente –pregunta él– al hecho de que es *el Verbo solo* del que se dice que se encarnó, y no del Padre o del Espíritu Santo? ¿No hay ahí una indicación bien precisa que debiera hacernos permanecer atentos?

Porque cuando nosotros nos expresamos con toda simplicidad diciendo que *Dios* (en vez de decir el Verbo) se encarnó, ¿qué es lo que hacemos, en definitiva, sino una lectura del todo imprecisa del prólogo de san Juan, donde se aborda explícitamente el tema y sólo se habla del Verbo («*Et Verbum caro factum est*, el Verbo se hizo carne»), y no de «Dios» sin más? Esta imprecisión viene de lejos. «Después de san Agustín, la teología de la Escuela se acostumbró a pensar que sería lógico que cada una de las Tres Personas pudiera hacerse hombre». Pero, ¿no quedaría entonces debilitado –es lo menos que puede decirse– el famoso

4. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1998.

adagio patristico «*Unus de Trinitate passus est*, sólo uno de la Trinidad ha padecido»? Ciertamente, nosotros *aseguramos* sin dudar que el Verbo se hizo carne. ¿*Pensamos*, sin embargo, suficientemente lo que decimos con estas palabras?

Si permaneciéramos atentos a una tradición más antigua, a la de los Padres griegos, deberíamos tener en cuenta que no resulta indiferente que sea el Verbo de Dios, y sólo él, el que se encarnó. ¿No es cierto, en efecto, porque está «contenido justamente en el sentido y en la esencia de la Palabra [del Verbo] de Dios, que es ella –y solamente ella– la que compromete y *puede comprometer* una historia humana»? ¿No tiene el Padre «verdaderamente, en favor nuestro, un Logos, es decir, la *posibilidad* [la capacidad] de un don de sí mismo en la historia?» (*ibid.*)⁵.

2. Una primera reflexión especulativa

Si las observaciones y sugerencias de Karl Rahner resultan adecuadas, tendremos que reflexionar entonces sobre lo que es el Verbo de Dios, en el caso de que queramos acercarnos más a un *capax hominis* en Dios. En el hecho de ser Verbo (o Logos, o Palabra, o Hijo) hay «algo» de propio y de específico, de modo que ello sería la expresión (¿la inserción?) en Dios de una proximidad singular con el hombre; algo que señalaría la presencia, en Dios, de esta *humanitas* de la que hablaba Congar; en todo caso, la presencia de una capacidad de humanidad.

El hombre –es una banalidad recordarlo– es «un ser de lenguaje», «*zoon logon echon*» (Aristóteles). El lenguaje no es una simple señal de comunicación: dice nuestro ser, es nuestra *humanitas*, nuestro ser-hombre en lo que tiene de absolutamente específico. Si en Dios –y como en su lugar propio (Jn 1, 1)– se encuentra la palabra, ¿no nos encontramos entonces al borde de una estremecedora cercanía entre Dios y nosotros? ¿Dios, en su Ver-

5. Hans Urs von Balthasar subraya igualmente, en contra de la tradición agustiniana y medieval y su tendencia a pensar en el carácter indiferente de las Personas, que sólo el Verbo tenía la idoneidad para hacerse hombre (*Mysterium Salutis*, t. 12).

bo, siendo «antes que nosotros» lo que nosotros somos después de él, es decir, ser de lenguaje? Si el hombre es el misterio de Dios expresado, ¿no será porque Dios, en su propio misterio íntimo, posee el misterio del hombre? Aquí se encontraría una idea fundamental de la teología cristiana, a saber, que lo que Dios hace o es para nosotros (economía) da testimonio de lo que él es en sí mismo (teología).

La teología de la creación no se contenta con confesar que Dios ha creado todas las cosas. Enuncia, y con insistencia, que ha creado todas las cosas *por* su Palabra (cf. Gn 1 y los Salmos). Y la doctrina cristiana, incorporando todo el desarrollo de su teología trinitaria, precisa que el Padre ha creado todas las cosas, pero a través de su Verbo *en persona*. No se trata, por tanto, de una Palabra abstracta, sino de la Palabra personal («hipostática»). Ese ha sido el comienzo de las cosas: no es un acto inmediato del Padre, sino acto mediatizado por la mediación de quien se presenta como «apropiado»⁶ de manera singular y personal. Si Dios ha modelado al hombre *a su imagen*, que es la del Verbo (1 Cor 11, 7), ¿esto no es, por tanto, porque él tiene en su Hijo una «connaturalidad» singular (cf. Hch 17, 28) con nosotros? El Verbo vendría a ser en Dios como la semántica del hombre. En la encarnación Dios nos encuentra en su propia humanidad.

Pero hay más todavía. Para la fe cristiana, el Verbo no es solamente Logos, es Hijo. ¿No es esto decir que hay en Dios, gracias a la presencia del Verbo, un misterio humano, un profundísimo misterio humano, el mismo que, como se nos dice, turba a los ángeles? Como si a Dios no le «bastara» con ser Dios sin más y, con el misterio de la paternidad y de la filialidad, «necesitara» lo que constituye el corazón mismo de nuestra humanidad y, junto con la maternidad, lo que proporciona su experiencia más viva.

6. A este respecto y no sin razón, los Padres no veían en el «*In principio*», el «*En arche*», el «En el principio», que abre el relato de la creación, una simple indicación cronológica, sino la afirmación ontológica de una creación hecha «según un principio», «en un principio» (el Verbo). Dios no crea «no importa cómo»: él crea un mundo (un *cosmos*), es decir, una realidad transida de estructuras inteligibles, estructuras que le vienen precisamente por estar constituido en (*In*) el Verbo, en el que es Principio (*arche*).

La naturaleza divina capaz de propagarse, «*ex-uberans*», dice con audacia san Hilario de Poitiers, recurriendo a un vocablo femenino de fecundidad (*ubera*, los senos). De esta modo, la relación íntima de Dios con lo que constituye al hombre es, en el Hijo, *anterior* a la creación y a la encarnación.

En el Hijo eterno tendríamos, «desde antes de la fundación del mundo» (Mt 13, 35), una lógica de Dios consistente en ser primero, por él y en él, lo que será y lo que hará en nosotros y para nosotros. Uno de los iconos orientales más enigmáticos (el «icono niceno») nos presenta al Verbo bajo la forma de un niño (un hijo). Nuestra sensibilidad occidental ve ahí espontáneamente al «niño Jesús». Sin embargo, no es de eso de lo que se trata. Lo que el icono teológico quiere representar es *al Verbo*. De modo más exacto: al Verbo eterno, preexistente, *al Verbo anterior a la encarnación* (no al Verbo encarnado)⁷. Lo que la juventud apunta en este caso no es la cortad edad, sino la eternidad, que no se arruga nunca. Presencia de una humanidad eterna en Dios, «al mismo tiempo joven y eterno», como decía Péguy. Como si el Verbo eterno (pues no se trata sólo del Verbo encarnado) no pudiera tener otra representación que la del ser humano.

¿No es esto, en buena parte, una especie de misterio de pre-existencia humana en Dios? Esto es lo que nos permite abrir otro frente en nuestra reflexión.

3. Cerca de san Bernardo

Tres veces, a lo largo de su obra, Bernardo de Claraval habla del «*Verbum incarnandum*» (de momento, no traducimos ese «*incarnandum*»). En su *Comentario al Cantar de los Cantares* (2, 7), él ve en el beso de los dos esposos (Dios y el hombre) la espera del misterio cristiano, «*id est incarnandi Verbi mysterium*». En su famosa Carta 77, 5, 18, habla del «*Incarnandi Verbi mysterium Dei*», como proyecto (*propositum*) divino de realizar un día

7. Cuando se trata de representar al Verbo encarnado, la iconografía nos lo representa generalmente adulto y barbudo, signos de precariedad y de desarrollo propiamente humanos pertenecientes a esta tierra.

la salvación en el mundo. Y en uno de sus Sermones diversos (*In Adventu*; SBO 6a, 9, 5-6), nos recuerda que Dios nos anunció la redención futura que tendría lugar «*per Filium eius incarnandum et moriturum*».

¿Qué significa este «*incarnandum*»? Las reglas gramaticales, no menos que el contexto, no nos permiten ciertamente traducir de manera literal y brusca: «el Verbo que se debe encarnar», como si tuviéramos que ver ahí la afirmación de su mismo ser («aquel cuya naturaleza implica el poder encarnarse»). De todos modos, la forma *incarnandum* (adjetivo verbal del deponente *incarnari*) se diferencia no sólo del simple participio pasado *incarnatum* (el Verbo que se encarnó), sino también de *incarnaturum*, participio de futuro (el Verbo que se encarnará). Como adjetivo verbal, puede traducirse así: «el que está destinado a encarnarse». Lo mismo que *urbs condenda* se distingue de *urbs condita*: la ciudad que un día será fundada (*condita*), lo es ya anteriormente en forma de destino, *condenda*⁸.

Si bien es cierto que resulta difícil aproximarse al sentido exacto querido por san Bernardo, no es impedimento para que una distinción implícita pero real haya sido establecida entre el Verbo encarnado (*incarnatum*), del que por otra parte aquí no hablamos, y el Verbo eterno contemplado en el seno del Padre (*incarnandum*). San Bernardo habla de un proyecto divino (*propositum*), de una revelación (*revelare*), de un misterio (*mysterium*), palabras de eternidad que se refieren a un Verbo que no es «uno cualquiera» (el Verbo sin más, simplemente *Verbum*), sino *cualificado*: aquel que es de tal modo que un día (*quandoque*) se encarnará. *El destino del Verbo es encarnarse*.

Contemplando así al Verbo, llamado desde la eternidad a encarnarse, ¿no designa Bernardo una cualidad intrínseca, puesto que se trata de un misterio esperado desde siempre y no de una decisión repentina puramente histórica y contingente? El hecho de «situar» al Verbo en la Trinidad como aquel que debe encarnarse manifiesta, en todo caso, que para san Bernardo la encar-

8. El gerundio *urbs condenda* no se refiere al caso de una simple obligación administrativa o técnica.

nación no pertenece sólo a la temporalidad, sino que estaba ya escondida en la eternidad de Dios. ¿No deja entender san Bernardo que no hay otro Verbo eterno, otro Verbo de Dios que ése, que el que se va a encarnar (*Verbum incarnandum*), y no un Verbo «sin más» (*Verbum*)? El Verbo, tal como aparece en la revelación cristiana, no es el Verbo filosófico sin atributos, sino el Verbo real, del que aquí se dice cómo se califica, cuál es su naturaleza⁹. Avancemos teológicamente con esa intuición mística.

4. Una vuelta a los teólogos

Hemos evocado a Rahner y a Congar. Las reflexiones más audaces de H. Küng, en su obra sobre la «justificación», son aquí muy importantes¹⁰. «*Sub specie aeternitatis*» —lo que constituye el punto de vista de la fe y de la teología—, la encarnación no es sólo un hecho temporal (p. 341). «El *terminus creatus* [lo que ha sido creado] no está aquí —como en la creación en general— fuera de Dios, *sino en Dios mismo*, en la segunda persona divina» (p. 342). Efectivamente, en clave puramente especulativa podemos pensar el Verbo como «*Logos a-sarkos*» (p. 343), Verbo sin carne, Verbo «sin más», como al margen de cualquier forma de encarnación. Pero si pensamos en el modo de existencia que posee en Dios eternamente el tiempo en plenitud, podemos preguntarnos con todo derecho sobre lo que significa realmente ese *Logos* al margen de la encarnación (p. 343). ¿Tiene algún sentido esta abstracción? «En el plano de la eternidad y planteando el te-

9. Santo Tomás nos ofrece aquí una reflexión, paralela ciertamente, pero preciosa. Al responder que Dios es un ser inteligente y que los seres no inteligentes no tienen otra forma que la de su existencia, escribe: «Pero el ser inteligente tiene por naturaleza la *capacidad* de recibir, además, la forma de otros seres, *Sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*». Pues recuerda él con Aristóteles: «*Anima est quodammodo omnia*» (*STh*, I, 14, 1). Efectivamente, el contexto es distinto del nuestro y santo Tomás habla únicamente de la afinidad entre Dios y el hombre en el plano del conocimiento. Pero ¿es incorrecto ver en su desarrollo una indicación que podría aplicarse a nuestro planteamiento?

10. H. Küng, *La Justification*, Paris 1965.

ma en términos rigurosos, no se puede hablar simplemente de un Logos *a-sarkos* (sin carne) o de una época 'pretemporal', 'pre-cristiana'» (p. 344)¹¹.

Lo que el mismo Küng denomina «un intento de explicación teológica de la 'preexistencia' de Jesucristo» (p. 345) permite, piensa él, ofrecer una explicación, si se puede hablar así, del misterio trinitario. Recordando que para Scheeben el acto generador del Padre «tiene en su eternidad, como objeto *de facto*, la persona divina del Verbo-que-subsiste-en-la-naturaleza-humana», escribe: «El Logos eterno no se conoce como Logos más que conociéndose, al mismo tiempo, como encarnado» (p. 344).

Si ahora volvemos a san Bernardo, vemos cómo un cristiano se siente con el derecho de ver al Verbo. Allí donde otros (los estoicos y Filón de Alejandría; Platón en cierto modo) ven al Logos cualificado como *spermatikos* (germinal), *prophorikos* (proferido) o *endiathetos* (interior), el cristiano, por su parte, ve al Logos cualificado como *ensarkoteos* (*incarnandum*, capaz de la carne), y no sólo como *ensarkos* (*incarnatum*); como *enanthropoteos*, capaz del hombre, o **Christoteos*, capaz de ser Cristo¹². ¿No se puede decir entonces que el mismo Dios, en su Verbo, se hizo íntimamente capaz del hombre, *capax hominis*? «Dios Padre ha sido siempre, desde siempre ha tenido un Hijo Único que, al mismo tiempo, es llamado Sabiduría. No ha existido nunca un momento en que la prefiguración de lo que había de ocurrir no se encontrara en la Sabiduría» (Orígenes, *De Principiis* I, 4, 4)¹³. Y aún más: «No ha sido por una nueva decisión ni movido por una compasión tardía el motivo por el que Dios haya decidido ocu-

11. Este razonamiento nos hace pensar oportunamente, *mutatis mutandis*, en lo que la teología nos dice respecto a la naturaleza humana, es decir, que uno puede imaginar el estado de «naturaleza pura» en el terreno de la abstracción; pero que, al concretar, la naturaleza humana no se puede concebir de otro modo que como «naturaleza destinada a lo sobrenatural».

12. Empleo aquí evidentemente un neologismo. Puesto que *Christos* deriva de *chrio*, estrictamente habría que decir: *christeos*. Pero yo respeto la simetría con *ensarkoteos* y *enanthropoteos*.

13. Efectivamente, Orígenes sólo habla aquí, estrictamente, de la creación (incluida en la eternidad del Padre y de su Sabiduría, el Verbo). Pero nadie nos prohíbe extender su reflexión a la encarnación.

parse de los asuntos humanos: desde el principio del mundo, él había establecido para todos los hombres una misma y única fuente de salvación» (San León, *In Nativitate Domini Sermo III*, 4).

Si esto es así, tendríamos de entrada, es decir, «desde el ser eterno de nuestro Dios», una religión de la encarnación. Mejor: un Dios de encarnación. Al encarnarse, el Verbo está como pasando de la potencia (*incarnandum*) al acto (*incarnatum*)¹⁴. En todo caso, al manifestar de este modo un designio divino manifiesta la naturaleza divina, porque un designio de Dios ¿podría ir en contra de su ser? ¿De forma que, al hacerse hombre, el Verbo, lejos de convertirse en una figura mitológica, manifestaría su divinidad? Él es una divinidad capaz de humanidad. La trascendencia divina posee una inmanencia, esta *humanitas* que vendría a ser en Dios como la lámpara del santuario de su divinidad.

Al encarnarse, el Verbo haría realidad su *humanitas*. ¿Quién es, pues, ese propio hijo que Dios envió en la carne, sino el Verbo a quien él habría llamado Hijo *porque tenía que hacerse hombre*? Este es el nombre nuevo del amor para los hombres a los que él ha asumido al llamarse Hijo, porque sin carne y en sí mismo, *el Verbo no era verdadero Hijo*» (Hipólito de Roma, *Ref. Haer.*, 15). ¡Imposible ir más lejos! ¡El Verbo, imagen del Padre, al hacerse hombre se revela en mayor medida Imagen de Dios! «El ángel no tiene [esta] capacidad [*ouk ischuen*] de encarnación» (San Efrén Sirio, *Hom. In Christi Nativitatem*, 82). El Verbo sí tiene capacidad: «El Verbo descendió a su propia carne, a su propia voz, a su carne» (*Sermón 288*). Queda todavía esta expresión sublime: «El Verbo se acomodó por completo a nuestra raza» (Nicolas Cabasilas, *La vida en Cristo*, X, 6).

5. Un recorrido por la Escritura

¿No estamos quizás excesivamente volcados en la especulación y demasiado lejos de la Escritura? Fieles a nuestro método,

14. Aun cuando sabemos que en Dios esas distinciones sólo existen como una realidad de razón, siempre nos revelan una porción de verdad.

consideramos llegado el momento de acercarnos a la Escritura. Digámoslo enseguida: contra toda suposición, ella va, en cierto sentido, mucho más lejos que nosotros, con menos timidez. Efectivamente, no ve solamente en la eternidad al Verbo, sino al mismo Jesucristo.

El Nuevo Testamento habla frecuentemente, sobre todo en las cartas paulinas, de un misterio escondido desde los orígenes. Es el misterio de Cristo, no sólo en la encarnación y en la redención (lo cual es evidente), sino en la creación. Es precisamente *en Cristo* (no simplemente en el Verbo) en quien piensa, nos asegura la exégesis, cuando dice, en numerosas ocasiones, que el Hijo es el Primogénito de toda la creación; que Dios lo ha establecido desde toda la eternidad como Salvador; que por él ha instaurado todas las cosas. A excepción del Prólogo (y esto no es completamente seguro), el Nuevo Testamento no habla nunca del Verbo en cuanto tal. Se expresa como si, desde siempre, fuera Cristo (luego el Verbo encarnado o que debía encarnarse) el que se encontraba junto al Padre¹⁵.

Citemos algunos pasajes, aunque no podamos recoger todos. Jesucristo, «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 24), el Hijo «primogénito de toda criatura» (Col 1, 15), él es «antes que todas las cosas» (Col 1, 17), «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre» (Heb 13, 8), «antes que Abrahán naciera» (Jn 8, 58), «Alfa y principio» (Ap 22, 13). «Lo que existía desde el principio, [...] lo que hemos visto y oído os lo anunciamos» (1 Jn 1, 1-3). Todos los exegetas, según Cerfaux, Spicq, Mussner..., hacen suya la famosa conclusión de Bonsirven: «Nosotros encontramos aquí la idea de preexistencia: es una preexistencia real, no sólo en el pensamiento como aquella que los judíos atribuían a determinados seres; no se trata, por tanto, de una preexistencia

15. Esta manera de hablar, por otra parte, corresponde a la de todas las primeras generaciones. En efecto, ya los apologistas, preocupados por contactar con los filósofos, hablan con frecuencia *simpliciter* del Logos de Dios. Y a partir de las más vivas controversias trinitarias, los Padres, provocados por Arrio e impulsados así a afirmar la divinidad del Verbo *en cuanto Verbo*, en cierto sentido, en el marco de la polémica, van a «despojarle», si puedo hablar así, de su humanidad, tendencia que se acentuará en la escolástica.

tal como la conciben determinados teólogos, [es decir] del Verbo no revestido todavía de humanidad; San Pablo no conoce a ese Verbo, existente en el seno de la Trinidad; cuando entrevé una preexistencia, habla siempre de Jesucristo, mediador de creación, por ejemplo, *y por tanto desde antes de su aparición en la tierra*»¹⁶.

Este tema es tan constante, hasta el punto de llegar a hablar del «cordero degollado desde la creación del mundo» (Ap 13, 8), que uno llega a preguntarse si la Escritura no «mitologiza» incluso mucho más que nosotros. Todo se resuelve, ciertamente, en la medida en que ella sabe muy bien que el Verbo se encarnó en el tiempo: «Y el Verbo se hizo (*egeneto*) carne». Sin embargo, aun conociendo esto perfectamente, no puede pensar justamente otra cosa sino que, vista en Dios, es decir, en su lugar propio, la encarnación es *realidad* eterna.

Si la Escritura habla y piensa de esta manera ¿no es porque, a su manera y en su vocabulario, ve en el Verbo un *incarnandum* eternamente y realmente presente en la Trinidad, «[simplemente] *manifestado* ahora» (cf. Col 1, 26; Rm 16, 26; Ef 3, 10; 1 Tim 6, 15; 1 Pe 1, 19)? Ahora, cuando ya han pasado los tiempos de esta revelación, se ha manifestado (*incarnatum*) lo que era ya realidad junto a Dios (*incarnandum*). ¿No equivale esto a decir, en cierto modo (la Escritura habla de «designio inmutable», «eterno»: Ef 3, 11; cf. 1 Tim 2, 6), que no es posible concebir el Verbo fuera de la encarnación, fuera de lo que nosotros intentamos llamar aquí una «capacidad de hombre»?¹⁷

16. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1951, 254.

17. Esta convicción de la presencia de Cristo en el designio eterno es tan fuerte que, por eso precisamente, un santo Tomás explicará en su momento que los justos del Antiguo Testamento, que no conocieron a Jesús (*Verbum incarnatum*), pudieron sin embargo ser salvados *por él* («*et ita ex fide Christi iustificabantur*, y así los justos eran justificados por su fe en Cristo»), porque el Verbo eterno, en el que ellos creían, era ya ese Verbo-que-se-encarnaría (*incarnandum*), al que ellos podían, por tanto, unirse ya como a su salvador. «*Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo passo et incarnato*, los creyentes del tiempo de la antigua ley podían unirse ya a Cristo encarnado y doliente» (*STh* I-II, 103, 2). Evocamos también a san León: «Los hombres han obtenido lo mismo por haber creído cuando él sólo estaba en promesa, que por haberlo acogido ahora que se nos ha dado» (*In Nativitate Domini, Sermo III*, 4).

Ciertamente, la Escritura no ha hablado, en términos expresos, de un *Verbum incarnandum* o de un *Logos *ensarkoteos*. Pero sí podemos decir que ha hablado de un Verbo crístico, de un *Logos *christoteos*, y ¿no es esa la misma idea? Ese de quien habla el Nuevo Testamento no es ni Jesús-simplemente-Jesús, ni tampoco el Verbo-simplemente-Verbo. Se trata, de manera unitaria, del Verbo-Cristo. La Escritura ha cualificado al Verbo atribuyéndole un estado crístico presente desde antes de la creación, en la eternidad de Dios.

Sin embargo, la Escritura, los Padres y Tomás de Aquino pudieron hablar como lo hicieron precisamente porque vieron en el Verbo eterno una relación esencial con la humanidad de Jesús, y por tanto con toda la humanidad, con la nuestra también. Es lo que intentamos expresar aquí al hablar de «capacidad». Intentar comprender la esencia de Dios desde la perspectiva de la encarnación («*analogia incarnationis*», deseáramos decir, analogía de encarnación), ¿resultaría menos adecuado que buscarla desde la perspectiva del ser («*analogia entis*», como lo hacemos habitualmente y sin complejos)? Tertuliano pronunció a este respecto una expresión sorprendente: «*Caro cardo salutis*», la carne, el cuerpo es el gozne, la bisagra, la clavija de la salvación (*De Res. Carnis* 8. 1). ¿Por qué el lugar de nacimiento del Verbo entre los hombres no reflejará también, y quizás aún mejor que la noción de «ser», por una parte al menos, el lugar de su esencia? Verdaderamente, al descubrir la encarnación los cristianos no han descubierto sólo la encarnación, sino a Dios mismo, *lo que Dios es*. Se han acercado de la forma más directa a la *divinidad* de Dios.

6. Una objeción

Pero, respecto de todo lo que he creído poder sugerir sobre el *Verbum incarnandum*, sobre una expectativa y una capacidad de humanidad en y desde el Verbo eterno, hay que plantearse la objeción de si no ha habido ahí lo que podría llamarse un fenómeno de proyección. Porque para hablar como lo hacen, la Es-

critura, la tradición y la teología no han partido de una reflexión «pura y desinteresada» sobre el Verbo. El hecho de la encarnación precisamente es lo que provocó que se decidieran a calificarlo como *Verbum incarnandum*. Partieron del Cristo confesado en la fe; y como enseguida lo reconocieron como Verbo de Dios, proyectaron una capacidad de encarnación en el Verbo eterno.

El proceso descrito aquí es innegable. Pero en vez de turbarnos, ¿no debería hacer, más bien, que nos reafirmáramos? Debiéramos alegrarnos de que el descubrimiento neotestamentario no provenga de una especulación conceptual, gratuita y *a priori*, sino de una pregunta existencial, histórica y *a posteriori*. ¿No es precisamente en el caso contrario cuando deberíamos temer encontrarnos ante una pura construcción del espíritu? Pero aquí justamente no hay invención gratuita alguna, sino interpretación de un hecho. Existe una calificación del Verbo a partir de una experiencia. De repente el discurso de interpretación y de comprensión se encuentra validado. Dios es siempre un Dios calificado, calificado a partir de una experiencia histórica («Yo soy el Dios de vuestros padres»; «yo soy el que os hizo salir de Egipto», etc.), y no un Dios «a secas», sin más (salvo cuando es necesario colocarlo al abrigo de la construcción idolátrica: «Yo soy el que soy»). Al hablar del Logos, no a partir de una reflexión de gabinete, como hicieron los estoicos, sino a partir de una experiencia de vida («En él estaba la vida»: Jn 1, 4; «lo que han tocado nuestras manos del Verbo de vida»: 1 Jn 1, 1), los cristianos lo hicieron igual de bien, si no mejor.

No es que los antiguos griegos, al calificar al Logos de Logos *germinal*, *interior* o *proferido*, como hemos visto, hablaran de manera ilegítima, pues ¿por qué no puede ser legítima una especulación, e incluso completamente válida? Sin embargo, calificaron al Logos de ese modo en clave puramente especulativa, no bajo la provocación o la protección de una experiencia. La diferencia es considerable. Puede decirse incluso que los cristianos han actuado de modo que, más que calificar al Verbo, han *descubierto* lo que era el Verbo eterno, un Verbo capaz de encarnarse. Aquí se trata de lo que debemos llamar los derechos del descubrimiento y de la in-

interpretación¹⁸. Que los cristianos hayan descifrado algo sobre el Verbo a partir de su experiencia concreta de Jesús es precisamente lo que les garantiza un crédito importante. Si el Verbo se encarnó, ¿no es porque había algo que se lo permitía?¹⁹ «La humanidad había sido prevista por Dios antes de cualquier otra cosa, como principio de las eternas determinaciones divinas», tiene la audacia de escribir un viejo teólogo de la Iglesia de Oriente²⁰.

La Escritura, seguida más tarde en eso por la tradición, como hemos visto, jamás ha dicho que «Dios» se haya encarnado (y menos aún que lo hayan hecho el Padre o el Espíritu), sino que solamente lo dice del Verbo: esto es signo de que hay ahí un descubrimiento muy específico. Lo que se ha descubierto es que en «alguna parte de Dios», esto es, en el Verbo (y no en otra parte, si es posible hablar así), existía esta proximidad, ese espacio que hacía posible (*capax*) la encarnación. La cosa no tiene nada de banal, da para reflexionar y prueba que la experiencia de Dios no ha sido una experiencia indiferenciada. Es sorprendente que más tarde la práctica totalidad de los Padres llegaran a afirmar la imposibilidad de la encarnación del Padre. Sólo Clemente de Alejandría y Orígenes expresaron reticencias a este respecto. El Verbo tiene en Dios la propiedad de ser capaz del hombre, «*dektikos tou anthropou*», desearía yo decir, capaz del hombre por la misma razón por la que Gregorio de Nisa hablaba del hombre «*dektikos tou Theou*, capaz de Dios» (*Vida de Moisés*, II, 136).

Este reflexión puede llegar muy lejos en la profundización del ser de Dios. Los primeros escritores cristianos no dudaban en decir que «el mismo Hijo de Dios padeció en la cruz». ¿No nos au-

18. Igual que con la doctrina de la Trinidad. Es cierto que ésta no ha venido de ella misma, sino de la experiencia crística. Lo cual no impide (al contrario) que la fe trinitaria se legitime y se fundamente (incluso que se pueda, en ese caso y como en un segundo movimiento, partir de ella para [re-]comprender la cristología).

19. ¿Por qué no citar aquí el Dante de *De Monarchia*? «En toda acción, la intención primera del agente, tanto si actúa por imperativo natural como voluntariamente, es la de revelar su propia imagen [...]. Por tanto, nada actúa sin hacer patente su ser latente [*Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet*].»

20. Nicodemo el Hagiorita, *Sur la garde des cinq sens*, Paris 1969, 209.

toriza esta afirmación a matizar el dogma filosófico (y no precisamente teológico) de la impassibilidad de Dios? Ciertamente, entendemos bien que el Verbo de Dios no muere en el sentido brutal y metafísico de la palabra, pero *conoce* la muerte, es decir, se ha visto sometido y ha sufrido todos sus condicionamientos. Éste es uno de los significados del tema del descenso a los infiernos²¹. En su meditación sobre el «Cristo de Velázquez», Unamuno estima que, si el hombre es impensable sin una referencia a lo divino, lo divino lo es igualmente «sin una referencia a la existencia agónica del hombre»²².

La Escritura y los Padres califican este gesto divino de la encarnación como de «amor a los hombres» (*philanthropia*), de «bondad» (*chrestotes*), de «descenso» (*synkatabasis*), de «abajamiento» (*tapeinosis*) y de «pobreza» (*penia*). Está claro que no se debe dar ingenuamente y con excesiva rapidez una dimensión inmediatamente «ontológica» a alguna de estas palabras. Y esas calificaciones que llamamos, quizás también un tanto apresuradamente, «morales» o «afectivas», ¿no son más metafísicas de lo que pensamos? La Escritura entiende el ser de Dios a partir de lo que nosotros llamamos categorías afectivas y morales, pero que, a su entender, expresan el ser mismo de Dios, no un simple movimiento de su ser. El Antiguo Testamento, que habla de Dios como misericordioso; el Nuevo, que habla de Dios como amor, van más lejos de lo que nosotros entendemos. Por lo demás, ¿no puede la ontología también tomar su punto de arranque de ahí, y no solamente a partir de categorías abstractas? «Cuando Diotima se encarga de hablar de Dios a los convidados del *Banquete*, no condena ninguna forma de la pasión humana; sólo pretende acercarse al infinito»²³.

A mi juicio, mejor que la palabra *ágape*, tan revalorizada desde Nygren²⁴, es más bien la palabra *phil-anthropia* (nótese la se-

21. Cf. *supra*, cap. 3.

22. Según la expresión del comentarista R. Munier, en M. de Unamuno, *Le Christ de Velázquez*, Paris 1990, 16.

23. M. Yourcenar, *Le Temps, ce grand sculpteur*, Paris 1991, 221 (versión cast.: *El tiempo, gran escultor*, Madrid 1994).

24. A. Nygren, *Eros y ágape*, Barcelona 1959.

gunda parte del término) la que reflejaría la especificidad del amor de Dios o en Dios: Dios *es* amor-de-los-hombres; *su* amor a *sí mismo*, si cabe hablar así, es ése. La *philanthropia tou Theou* es «deseo de humanidad por parte de Dios». Lo cual se aproximaría, por otra parte, a una concepción griega del «*Cur Deus homo*» latino: Dios se hizo hombre por el deseo de hacerse hombre. «El amor celeste y realmente (*ontos*) divino se derrama desde *sí mismo* (*tautei*) sobre los hombres» (Clemente de Alejandría, *Protréptico*, XI, 117, 2). El Verbo es en razón de su ser, no por simple misericordia, deseo y capacidad del hombre. Si para Lutero, teólogo de la salvación por antonomasia, la «ley de la encarnación» (*Lex incarnationis*) es primera con relación a la «ley de la justificación» (*Lex justificationis*), ¿no es cierto que para él el Verbo debe ser comprendido en una lógica de humanidad, desde antes de la salvación?²⁵

7. Hacia una nueva trascendencia

¿No es verdad que esta lógica nos conduce a preguntarnos finalmente dónde está la verdadera trascendencia? La cristología se hace aquí *teo*-logía. Y la trascendencia de Dios se convierte en la de una capacidad y una proximidad del hombre.

¿Habrá que encontrar la verdadera trascendencia allí donde Dios está completamente alejado, distante, absoluto y perdido? ¿Acaso no se encuentra allí donde ella está de tal manera que es capaz de nosotros? Si no, ¿qué quiere decir el «admirable intercambio» o la «congenialidad» divina con nosotros (Cf. Hch 17,

25. Todavía no se puede pensar en la *Process Theology*, ni en lo que ella nos dice sobre el hecho de que Dios está realmente «afectado», esto es, conernido en su ser (en su «naturaleza consecuente», como dice esta teología) por lo que acontece al hombre. ¿Me parece inimaginable, en todo caso, decir que el Verbo no ha estado conernido por la encarnación! ¿Y tendría sentido decir entonces que esa relación no le afectaría más que en el tiempo? Toda «afectación» en Dios (por tomar una expresión de la *Process Theology*) es eterna. Podríamos decir entonces, prolongando esta teología, que el Verbo está eternamente llamado a la encarnación (*Verbum incarnandum*), que está eternamente en relación crítica, eternamente en capacidad del hombre.

28-29)? ¿Qué significa hablar de un Dios que nos crea a su imagen y semejanza, si nos está prohibido pensar, del modo prudente y discreto que exige el caso, en una «humanidad» en él? La teología cristiana oriental, que habla de un Verbo que se habría encarnado aun cuando no hubiera habido pecado, percibe perfectamente este misterio de humanidad en el mismo Dios. «La necesidad de los hombres, sin la cual no hubiera podido asumir la carne, es anterior a la encarnación» (Atanasio, *Contra Arrianos* II, 54). Se trata de la célebre y audaz afirmación «*prius passus est, deinde descendit*» de Orígenes, contemplando la pasión de Cristo desde antes de la encarnación (*Hom. In Ezechielem* VI, 6).

¿No hay también espacio, junto a una teología de trascendencia, para una teología de inmanencia? Entendámonos: para la presencia de una inmanencia humana en el seno mismo de la trascendencia divina. Sin llegar a seguirlos hasta el final, quizás podamos encontrar una chispa de verdad en Feuerbach y en Nietzsche, cuando uno de ellos escribe: «Un Dios que no posee en sí mismo la esencia de la finitud, el principio de la realidad sensible, un Dios así no está [hecho] para ser finito, sensible. Un ser finito no puede ser el objeto de un Dios que no posea en sí mismo el fundamento de la finitud. ¿Cómo puede ser Dios padre de los hombres, si no tiene *en sí mismo* un hijo?»²⁶ Y el otro: «Dios, si es que hay uno, debería, aunque sólo fuera por razones de conveniencia, hacerse presente en el mundo simplemente como hombre»²⁷. «¿O seremos quizás nosotros de esos que no han oído hablar del Logos?» (Clemente de Alejandría, *Protréptico* X, 100, 2), ¿o de esta «santa y bienaventurada virtud, que hace de Dios nuestro conciudadano, *sympoliteuetai*»? (*ibid.* XI, 117, 1) ¿No dice el Prólogo que, al venir a nosotros, él «vino a su casa»?

Si junto con Focio podemos pronunciar aquellas inauditas palabras: «Es justamente en su estructura como el hombre llega a abordar el enigma de la *teo*-logía» (*Amphilochia*, q. 252), ¿resulta

26. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid 1992. No se trata evidentemente de que asumamos nosotros el inmanentismo de Feuerbach y su reducción antropológica de Dios. Pero una frase semejante da que pensar.

27. Fr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, XVI.

ta tan impropio hacer la lectura inversa y decir que en Dios se encuentra algo de nuestro enigma de hombre? «El hombre, en cuanto hombre, está preparado en su naturaleza para la familiaridad con Dios» (Clemente de Alejandría, *Protréptico* X, 100, 2.3). ¿Acaso no podemos nosotros dar la vuelta a la fórmula de Clemente y hablar de una capacidad «natural» de Dios respecto a nosotros? ¿Acaso no tiene su fundamento la antropología teológica en una teología antropológica? Dios no es un extraño, meditaba Job (20, 27). Y cuando nos preguntamos con el Salmo 143, 3: «¿Qué es el hombre, Señor, para que te acuerdes de él?», ¿no podríamos responder diciendo que esto es así porque Dios busca para sí una palabra de su enigma en el hombre?

Hablar así de la trascendencia divina como de una trascendencia de capacidad respecto al hombre, es afirmar, por el misterio de su Verbo, una apertura inmanente en Dios a la alteridad del hombre. Si la resurrección nos garantiza que tenemos en nosotros mismos una capacidad de eternidad, ¿no nos garantiza la encarnación, por su parte, que Dios tiene en sí mismo una capacidad de tiempo? La eternidad no es eternidad incandescente, barrera y obstáculo entre Dios y el hombre, sino *capacidad* de tiempo. Quizás nos haría falta una gramática de la eternidad, capaz de enseñarnos que «el tiempo es una pausa de la eternidad y la finitud un espacio de la infinitud»²⁸, que la temporalidad es uno de los lugares de la eternidad²⁹. ¿No nos dice el Prólogo que el Verbo eterno estaba ya en el mundo (*in mundo erat*)? Y el libro de la Sabiduría, ¿no nos dice que ésta hacía desde la eternidad las delicias de los hombres? ¿No existe entre Dios y nosotros como un círculo de eternidad? ¿Acaso no tiene el hombre su inscripción en Dios porque Dios tiene, por su Verbo, su inscripción en nosotros?

«Por ti mismo mires interesante mis riquezas», escribe Juana Inés de la Cruz (s. XVII), en un texto en que el hombre se dirige al

28. J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, Paris 1984, 144 (versión cast.: *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca 1986).

29. Me he manifestado ampliamente sobre el particular en *El destino (Dios para pensar V)*, capítulo 3, Sígueme, Salamanca 2001, con referencias filosóficas de apoyo.

Verbo³⁰. Ese es el motivo por el que ella no teme la licencia poética de llamar al Verbo «divino Narciso», y de cantar su venida entre nosotros como un movimiento secreto del mismo deseo divino de unirse a nuestra hermosura: «De ver el reflejo hermoso / de su esplendor peregrino, / viendo en el hombre su imagen, / se enamoró de sí mismo. / Su propia similitud / fue su amoroso atractivo».

Derechos de una metafísica del amor (Laberthonnière) —preferible, sin duda, a cualquier otra— para referirnos al misterio de Dios. «Dios es amor», dice san Juan. «Dios es acto puro», decía Aristóteles. ¿Y si, reuniendo los dos aspectos, dijéramos que él es, y no es otra cosa, que «Acto de amor»?³¹

8. Un descubrimiento de Dios y del hombre

De este modo descubrimos que Dios no llega a nosotros desde los confines de una trascendencia incandescente, sino desde los de su misteriosa humanidad: «*Apparuit humanitas Dei nostri*» (Tit 3, 4). Como si Dios nos encontrara en su humanidad, no solamente en la nuestra. De este modo nosotros seríamos como el plural de Dios, ese plural al que aspira su unidad. «Todo lo que ha sido constituido desde el origen aparece como si hubiera sido formado a partir del modelo de los números. Y esto encuentra su principio en el mismo Creador, *fuit principale in anima Conditoris*» (Boecio, *Principia Aritmetica*)³². Somos como la zarza ardiendo que permite a Dios manifestarse. «El fuego es irreconocible en sí mismo si no se le añade [ad-junta] una materia en la que se manifieste su virtud propia» (Dionisio Areopagita, *De coelesti hierarchia* XV, 2: 329a). Como si en este caso constituyéramos la materia de Dios, la carne de Dios³³.

30. Juana Inés de la Cruz, *El divino Narciso*, cuadro 5, escena 16, Barcelona 1995.

31. He encontrado esta sugerencia en los cuadernos de mi madre, Mme. Paul Gesché, nacida Françoise Duriez.

32. Citado por santo Tomás, *Quodl.* III.

33. Cf. Fr.-B. Michel, *La Chair de Dieu*, Paris 1990; J. Moingt, *Polymorphisme du corps du Christ*, en AA.VV., *Corps des dieux*, Paris 1986; P. Ide, *Le Corps à coeur*, Paris 1996.

¿Hacemos así de Dios un Dios demasiado humano, cuya necesaria distancia respecto a nosotros queda diluida? Pero esta indispensable distancia ¿se debe interpretar como un foso despiadado? ¿No es cierto que cometemos un error al creer que sólo una inimaginable distancia salvaguarda a Dios y su trascendencia? Cualquier discurso sobre la cercanía entre Dios y el hombre hiere nuestra sensibilidad occidental, lo cual refleja hasta qué punto nuestra filosofía y nuestra teología nos han acostumbrado a ver a Dios completamente distinto del hombre, amparado en una diferencia sin concesiones y que no cree poder afirmarse más que por el rechazo de todo aquello que podría hacer pensar en el hombre.

Aquí está indicado que partamos del punto de vista de los cristianos orientales. Efectivamente, también para ellos Dios es el totalmente Otro. Pero tienen una conciencia mucho más viva de la creación a imagen y semejanza. Lo cual les permite leer a Dios en el hombre. «Si alguien se desprende de la servidumbre de sus impresiones irracionales y mira su alma desde lo alto mediante una reflexión sincera y pura, verá claramente *en su misma naturaleza la caridad de Dios hacia nosotros*» (Gregorio de Nisa, *De Inst. Christ.*, I, 1). Familiaridad sumamente íntima entre el hombre y Dios. Dios se encarna en su misma imagen, en su icono. Es el tema de Adán «icono viviente» de Dios³⁴.

Nuestro teísmo occidental nos ha situado muy lejos de lo que hubiera debido ser una comprensión sana y generosa de la proximidad de Dios y el hombre. Hemos sobrevalorado a Dios³⁵, cre-

34. «El Creador altísimo es el mejor de los donantes. Por tanto, el mejor de los donantes es el que hace donación de la mejor de las esencias. Y la mejor de las esencias es la esencia del Creador. Su unión con nosotros es *posible* [encontramos aquí nuestro tema relativo a la capacidad]. *El Creador no se opone a su criatura*, porque el opuesto reduciría a la nada a su opuesto, sin dejarlo existir. Dios ha dicho en la Torá que él crea al hombre a su semejanza [no como algo opuesto]: la semejanza, en efecto, está muy próxima a la unión. La unión de Dios con nosotros es *posible*, y esto es para nosotros el *summum* del honor, y para él la *perfección de su cualidad*» (Al-Safi ibn Al Assal, *Brefs chapitres sur la Trinité et l'incarnation*, XI, 5-13).

35. Respecto a esta tendencia a sobrevalorar a Dios, a concederle atributos en exceso, cf. A. Gesché, *Revisiter la toute-puissance*, en A. Gesché-P. Scolas (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris 1999.

yendo que así lo engrandecíamos, pero al hacer esto ¿no lo hemos «deshonrado y despreciado» (Ireneo, *Contra las herejías* III, 24), puesto que no hemos respetado la grandeza verdadera que él mismo se dio, la de hacerse cercano y «amigo del hombre» (*Liturgia oriental*)?³⁶ Ahora nos encontramos en otro registro. No delante del Inaccesible de los filósofos, sino en presencia de aquel ante el cual nos inclinamos (cf. Lc 5, 8, *prosepesen*) puesto que uno se descubre en estado de falta y, sobre todo, en estado de deseo y de unión. ¿No es así como damos a Dios un honor mayor? Alberto Magno tiene una fórmula enigmática, pero grandiosa: «*Homo accidens Dei*»; para expresar la familiaridad entre Dios y el hombre, ¿osaríamos nosotros hablar de ese «codo con codo» (cf. Gn 2, 21-23)? «Esta es la verdad, completamente distinta y mejor: este clima de *familiaridad* sublime. Teníamos la impresión de que lo sabíamos desde siempre. Un Dios hecho hombre por nosotros, *capaz* de escuchar y de responder. Todas estas *posibilidades* entre él y nosotros»³⁷. La separación entre el hombre y Dios no es más que esa ligera separación de un muro medianero.

¿Dónde se sitúa, pues, y dónde se encuentra la verdadera divinidad de Dios? «*Non in commotione Dominus*, el Señor no se encontraba en el terremoto, sino en el susurro de un viento ligero [*sibilus aurae tenuis*]» cf. 1 Re 19, 11-13). La trascendencia de Dios no es la que nosotros creemos; se trata de una trascendencia que no tiene miedo de nuestra inmanencia³⁸. Si M. Merleau-

36. Nada menos que el famoso conde de Maistre, conservador como nadie y defensor de la teocracia, escribió esto hace dos siglos, en la época de un cristianismo católico declaradamente teísta: «No os dejéis seducir por esas teorías modernas sobre la inmensidad de Dios, sobre nuestra pequeñez y sobre la locura que cometemos al querer juzgarle según nuestro modo de pensar: frases hermosas que no se encaminan a enaltecer a Dios, sino a degradar al hombre. No tengamos nunca miedo de elevarnos demasiado y de debilitar las ideas que debemos tener referentes a la inmensidad divina» (*Las veladas de San Petersburgo* I, 4, Madrid 1998).

37. P. Claudel, *La Messe là-bas*, Œuvre poétique, Paris 1967, 500-501.

38. Ahí está toda la diferencia entre la trascendencia filosófica o teísta y la trascendencia cristiana o teológica. «La idea de una verdad cuya manifestación no es gloriosa ni deslumbrante, la idea de una verdad que se manifiesta en su humildad, como la voz de un fino silencio —según la expresión bíblica—, ¿no es

Ponty temía que el hombre pudiera morir al contacto con el Absoluto, nosotros sabemos, precisamente como cristianos, que Dios no muere al entrar en contacto con lo relativo. No hay nada más hermoso que aquella expresión de un jesuita flamenco del siglo XVII, que Hölderlin puso a la cabeza de su *Hyperion*: «*Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*; es divino, no encerrarse dentro de lo más grande, sino poder tener la capacidad de ser contenido por lo más pequeño».

La grandeza de Dios no se conquista al precio de una despiadada separación. Sólo una antigua y salvaje concepción de Dios, llena de terror y de fantasmas, ha sido víctima de la inconsciencia o ha tenido interés en presentar a Dios con un rostro decididamente inhumano³⁹. Sucede que hablamos de Dios en términos dignos quizás en su intención (omnipotencia, por ejemplo), pero el uso que hacemos termina por hacerlos sospechosos de una violencia –casi de una crueldad– que puede convertirlos en malsanos⁴⁰. Una de las tendencias más peligrosas del espíritu religioso, digámoslo una vez más, consiste en supervalorar a Dios, en aplicarle atributos en demasía. Los cuales conducen a una verdadera superstición (*superstitio*, «aumentar») y convocan a todos los ateísmos. Como ocurre frecuentemente, si no siempre, lo que enfatiza con exceso traiciona la verdadera grandeza. Puede haber incluso una cierta desmesura (una *hybris*) al querer hablar excesivamente bien de Dios, fuera de las medidas que él mismo se ha dado. «Los gnósticos creen haber descubierto por encima de Dios [del Dios de nuestra revelación] ‘otro Dios’, otra ‘Plenitud’. Pero de este modo han deshonrado y despreciado a Dios al considerarlo ‘muy inferior’ porque, en su amor y en su bondad sin medida, él vino para darse a conocer a los hombres» (San Ireneo, *Adversus haereses*, III, 24).

esa la única modalidad posible de la trascendencia? No a causa de la cualidad moral de la humildad (que yo no quiero, por otra parte, criticar en absoluto), sino a causa de *su manera de ser*, donde está quizás la fuente de su valor moral. La humildad y la pobreza son una manera de estar presente en el ser –*un modo ontológico*–» (E. Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 71). Cf. *supra*, p. 253.

39. Sobre ese carácter salvaje y bárbaro de Dios, cf. A. N. Whitehead, *Aventure d'idées*, Paris 1993, 213-225; G. Vattimo, *Espérer croire*, Paris 1998.

40. Cf. A. Gesché-P. Scolas (dir.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris 1999.

Existe un interés por atribuir a Dios una grandeza exasperada, lo cual se hace a expensas del hombre, algo absolutamente contrario a la lógica cristiana de Dios. Ciertamente, existe una separación indispensable entre Dios y el hombre, so pena, por otra parte, de que Dios no sea realmente Dios («Yo soy el que soy») y de que nosotros no seamos realmente hombres («Déjame ser Agustín», oraba el obispo de Hipona). Pero esta indispensable separación ¿debe considerarse como una barrera imperdonable? La diferencia divina se puede expresar ciertamente en términos de esencia. Pero ¿no puede, o no debe expresarse también (¿quizás en primer lugar?) en términos éticos, sometidos también, naturalmente, a la regla de la analogía? Lo diferente en Dios ¿no es primero la santidad, esa santidad que, a partir del Antiguo Testamento y del origen de los tiempos, es su nombre propio? ¿Quién dice al mismo tiempo su grandeza insuperable y la proximidad de quien puede, puesto que es Santo, acercarse sin hundirse?

Él se presentó en humanidad, en la *kénosis*, en el abajamiento de su Verbo (cf. Flp 2, 6-7). «Es el conjunto de la relación de Dios con el mundo lo que debe ser considerado desde el punto de vista de la *kénosis*, y por tanto de la humillación, del debilitamiento, del desmentido de lo que la mentalidad religiosa natural (cree) tener que pensar de la divinidad»⁴¹. Esta *kénosis* se refiere a un misterio presente en Dios desde toda la eternidad. «La *kénosis* de Jesucristo [que no tiene sólo un valor cristológico] tiene también un valor *teo-lógico*: [ella está] *en Dios*. Nosotros no diremos que el *ágape-caritas* se haya convertido en *humanitas*: no tenía por qué *convertirse en*, puesto que ya lo era»⁴². Si en Dios se encuentra lo que nosotros, de manera balbuciente, llamamos una presencia y una capacidad de humanidad, entonces, a decir verdad, al encarnarse no ha transgredido en absoluto su divinidad. Más bien él se ha puesto por testigo. *Ecce homo*: se ha puesto por testigo no sólo por su propia grandeza, sino por la nuestra (Heb 2, 9).

Si la manera *cristiana* de decir a Dios era la de decirlo capaz del hombre, entonces el cristianismo será una religión de encar-

41. G. Vattimo, *Espérer croire*, 59.

42. Y. Congar, *Jésus-Christ*, 37-39.

nación desde el comienzo, desde el principio de su Dios. *A principio*. Si Dios ha elegido ser así, ¿seremos nosotros capaces de prohibirle ser lo que es? ¿Estamos nosotros quizás en plena revolución mental respecto al concepto de Dios? ¿No es ésta, sin embargo, la revolución cristiana, la que habla de un Dios que parecía loco ateniéndose a la fina sabiduría humana? (Cf. 1 Cor 1, 18-23; 2, 14; 3, 19; Hch 17, 32-33). Pero, ¿dónde está la verdadera sabiduría, dónde la verdadera locura? ¿No se han cambiado los papeles? «¿Increíble que Dios se una a nosotros? Si se quiere decir que el hombre es demasiado poco para merecer la comunicación de Dios, hace falta ser ciertamente grande para juzgarlo» (Pascal, *Pensamientos*, Br 430 y 511). Al encarnarse, el Verbo no transgrede su trascendencia.

No cometamos con él esta transgresión imponiéndole una trascendencia que no es la suya. Sólo los profesores (¿de teología?), escribe Claudel, se escandalizan de que Dios haya venido a «procurarse junto a nosotros de qué morir» y nacer⁴³. ¿No es una falta de fe lo que nos pasa o una especie de miedo, semejante al de los gnósticos de san Ireneo, lo que nos hace temer que un Dios «capaz del hombre» no sea de verdad un verdadero Dios? Si tuviéramos la audacia de los místicos, la audacia de una fe de *Magnificat*, sin reticencia alguna sobre nuestra grandeza («Él ha hecho en mí cosas grandes»), y la del *Benedictus*, que desterró el temor («Para que podamos servirle sin temor»), quizás nos atreveríamos a decir, con ese ligero exceso que permite el lenguaje poético, y por ello mismo el teológico, que el Señor va hasta su plena realización haciéndose hombre (cf. Heb 2, 10). Si la gracia perfecciona la naturaleza, ¿no perfecciona la kénosis a la trascendencia? «Él fue conducido hasta su propia realización [*teleiotheis egeneto*], no precisamente por ser Hijo, sino por sus sufrimientos y por la obediencia» (Cf. Heb 5, 8-9).

Deseamos nuevas oportunidades para la proclamación de Dios. ¿No las tenemos en nuestras manos? Con un Dios que merece finalmente ser llamado Dios de los hombres. Esto es lo que percibió un pagano, en un texto de sorprendentes resonancias con

el prólogo joánico: «¿Te maravillas tú, escribe Séneca a uno de sus interlocutores, de que los hombres puedan llegar hasta los dioses? *El dios, en cambio, llega hasta los hombres*. Mejor aún —y esto le es mas propio todavía— él viene a ellos [*in homines venit*], *habita*» (Epist. 74). Este Dios capaz del hombre, amante de los hombres, deseoso y apasionado de nuestra hermosura, de nuestra grandeza y de nuestra magnificencia (y de nuestras debilidades y de nuestros desaciertos y de nuestras estupideces), ese Dios resulta «admisible y creíble», a diferencia del dios «impasible y bienaventurado» que hacía ateo a Epicuro. Nos buscamos en Dios y Dios se busca en nosotros. Le conocemos desde el pozo de Jacob y desde la mujer adúltera y desde la mirada lanzada a Pedro en el pretorio. «La eterna divinidad debe tanto a los hombres / Que, sin ellos, pierde corazón, arrojo y sentido» (Angelus Silesius, *El peregrino querubínico*, I, 259). Y aún más: «Entre Dios y el hombre es también mutua la atracción. Y si Él nos tira a Sí con infinito tirón, *también nosotros tiramos de Él*. Su cielo padece fuerza»⁴⁴.

Dios y el hombre se significan entre sí. Si el hombre llega a la culminación de lo que él es cuando comparte la vida divina, Dios, salvada toda analogía, ¿no termina y no lleva a cumplimiento, en su Verbo, algo de sí mismo cuando se coloca lo más cerca posible de nosotros? Citamos una vez más: «Fue conducido hasta su propia realización [*teleiotheis egeneto*], no precisamente por ser Hijo, sino por sus sufrimientos y por la obediencia» (Cf. Heb 5, 8-9). Tal como nosotros mismos lo llevamos a cabo cuando tenemos la audacia de acceder a la divinidad: «El Hijo de Dios tanto más se hizo hombre por tí, cuanto tú te hiciste Dios por él» (Gregorio Nacianceno, *Or.* 40, c. 45).

Nuestro *Verbum incarnandum* ¿no es el verdadero *Logos* que buscaban los antiguos paganos o presentaban bajo un nombre distinto? «Aquel que es la causa del universo ha sembrado en todos los seres las huellas de su absoluta riqueza, y por medio de sus huellas ha establecido a todos los seres con referencia a él, y

43. P. Claudel, *Un poète regarde la Croix*, Paris 1935, 104.

44. Miguel de Unamuno, *Vida de don Quijote y Sancho*, Cátedra, Madrid 1988, 164.

está inefablemente presente en todos, aunque él [¿porque él?] trasciende todo el universo» (Proclo, *Theol. Plat.* II, 8)⁴⁵.

¿Permaneceremos nosotros eternos cristianos temerosos de nuestra grandeza, cristianos sin *Magnificat*, cristianos sin orgullo? ¿Cristianos que no saben cantar como Débora o como María o como Sara o como Ana? «¿Quién es ése que viene de Edom, de Bosrá, con vestidos de púrpura?» (Is 63, 1). Dios viene a nosotros revestido con las vestiduras reales de nuestra humanidad real. «Le pusiste el océano como vestido» (Sal 103, 6), pues une su grandeza a la nuestra. «Un abismo llama a otro abismo» (Sal 41, 8). ¿No seremos nosotros «el plural de Dios», ese misterioso plural al que aspira su unidad?⁴⁶ ¿No seremos nosotros como la zarza ardiendo que da a Dios la posibilidad de arder?

«El nombre de Dios no tiene etimología», dice Maimónides⁴⁷. ¿Es esto del todo cierto? ¿No existirá quizás en nosotros una parte de su etimología?

45. Si el Verbo está recostado al lado del Padre, como lo representan algunos iconos, ¿no es porque hay en Dios esta presencia de la capacidad de humanidad? Es lo que expresa Pascal a su manera, más bien oscura pero sublime: «El hombre no es digno de Dios, pero no es incapaz de llegar a ser digno de él. Es indigno de Dios el unirse al hombre miserable, pero no es indigno de Dios sacarle de su miseria» (*Pensamientos*, Br 510). Por qué, si no porque desde su ser eterno él estaba junto a nosotros. «La encarnación del Verbo, en efecto, presentó como algo a efectuar *lo que estaba ya hecho*, porque el misterio de la salvación de los hombres no había cesado desde la más lejana antigüedad. No ha sido bajo el efecto de una resolución nueva ni ha madurado a causa de una compasión tardía el hecho de que Dios se haya preocupado de los asuntos humanos: desde el comienzo del mundo él había establecido para todos los hombres una sola y única fuente de salvación» (San León Magno, *Sermo XXIII, In Nativitate Domini*, III).

46. Estoy pensando en un hermoso texto de Boecio en sus *Principia Arithmetica*: «*Omnia quaecumque a priaeva rerum natura constituta sunt, numerorum specie videntur esse formata. Hoc enim fuit principale in anima Conditoris*», citado por santo Tomás en *Quodl.* III.

47. Maimónides, *Guía de perplejos*, Madrid 1998.

- Adorno, T. W.: 48, 165
 Agustín, san: 54, 86, 105, 148, 150, 181, 190, 234, 261
 Alain: 132
 Alberto Magno: 259
 Aletti, J.-N.: 135
 Al-Safí Ibn al Assal: 258
 Amlouk, A.: 159
 Ardoino, J.: 87
 Arendt, H.: 82, 84, 86, 91, 96, 101, 108, 110, 126, 130, 132, 165, 229
 Aristófanes: 74
 Aristóteles: 13, 34, 57, 72, 79, 83, 87, 89, 92, 101, 133, 148, 173, 241, 245, 247
 Aron, R.: 65
 Atanasio, san: 39, 222, 255
 Attali, J.: 56
 Aubenque, P.: 57
- Balmory, M.: 232
 Balthasar, H. U. von: 241
 Balzac, H. de: 100
 Barth, K.: 14, 128, 216
 Barthes, R.: 90, 92, 102, 235
 Baudelaire, Ch.: 75
 Bauw, Ch. de: 119
 Beauchamp, P.: 93
 Beaufret, J.: 35
 Beauvoir, S. de: 170
 Ben-Chorin, S.: 65
 Benjamin, W.: 165
 Benveniste, E.: 128
 Berg, J.: 172
 Bergson, H.: 33
 Bernardo, san: 106, 243, 244, 246
 Bieder, W.: 176
 Blin, G.: 90
 Boecio: 257, 264
 Bonsirven, J.: 248
 Borges, J. L.: 100
 Borillo, A.: 135
- Bornkamm, G.: 62, 81
 Bourquin, Y.: 94
 Braudel, F.: 75
 Bremond, C.: 135
 Brito, E.: 35
 Bruaire, C.: 41
 Buber, M.: 231
 Buhler, P.: 93
 Bultmann, R.: 81, 143
- Cabasilas, N.: 214, 247
 Campo, C.: 73
 Celan, P.: 16
 Cerfaux, L.: 81, 98, 219, 248
 Cioran, E.: 126, 181, 182, 204, 259, 262
 Clemente de Alejandría: 39, 252, 253, 255
 Congar, Y.: 23, 44, 239, 240, 241, 245, 261
 Conrad, J.: 90
 Cousin, H.: 62
 Cromacio de Aquileya: 196
- Char, R.: 192
 Charlesworth, J. H.: 66
 Chateaubriand, F.-R.: 48
 Chestov, L.: 73, 169
 Chouraqui, A.: 66
 Chrétien, J.-L.: 84, 87, 96, 103, 110, 111, 118, 122s, 160
- Dalman, G. H.: 65
 Dante: 118, 252
 De Baecque, A.: 89
 Debray, R.: 80
 Deguy, M.: 201
 Delage, Ch.: 89
 Deleuze, G.: 169
 Delorme, J.: 89, 93, 94, 98, 120, 125
 Derrida, J.: 112, 116, 160, 167, 235
 Descamps, A.: 219

Descartes, R.: 86, 113, 119, 165, 235
 Dilthey, W.: 86
 Dionisio Areopagita: 57, 110, 257
 Dondeyne, A.: 11
 Dostoievski, F.: 15
 Drewermann, E.: 81
 Droit, R.-P.: 121
 Ducrot, O.: 135
 Duriez, F. (Mme. P. Gesché): 257

 Ebeling, G.: 141
 Eckhart, maestro: 117
 Eco, U.: 50, 108, 125
 Edsman, C. M.: 176
 Efrén el Sirio, san: 247
 Éluard, P.: 101, 107, 118
 Engel, V.: 135
 Epicteto: 13, 47
 Epicuro: 263
 Evdokimov, P.: 222

 Faye, J.-P.: 93
 Fédou, M.: 216
 Ferraris, M.: 75
 Ferry, L.: 77
 Fessard, G.: 230
 Feuerbach, L.: 255
 Feyerabend, P.: 72
 Filón de Alejandría: 246
 Flaubert, G.: 124
 Focant, C.: 62, 82, 135
 Focio: 255
 Fortunato: 180
 Foucault, M.: 84, 140
 Frontón de Cirta: 149
 Furet, F.: 74

 Gadamer, H. G.: 121, 124, 127
 Gargani, A.: 35, 45
 Gaziaux, E.: 202
 Geffré, C.: 143
 Genette, G.: 85, 87, 91, 93, 100, 102, 127, 132
 Geoltrain, P.: 62
 Gesché, A.: 21, 31, 33, 34, 35, 40, 49, 142, 165, 190, 193, 203, 256, 258, 260
 Girard, R.: 53, 174
 Goetschel, R.: 112
 Gregorio de Nisa: 29, 40, 123, 157, 168, 233, 252, 258
 Gregorio Nacianceno: 229, 263
 Greimas, A. J.: 102
 Grillmeier, A.: 216
 Grotius: 34

 Habermacher, J.-F.: 93
 Halleux, A. de: 24, 33, 229
 Hayen de Vologine: 125
 Hegel, G. W. F.: 79, 132, 156, 230, 235
 Heidegger, M.: 34, 82, 110, 112, 116, 119, 122, 131, 231
 Hello, E.: 182
 Hennezel, M. de: 169
 Henry, M.: 37, 164, 232
 Heráclito: 163, 170
 Hervieu-Léger, D.: 9
 Hesíodo: 91
 Hesiquio de Jerusalén: 236
 Hilario de Poitiers: 111, 243
 Hipólito de Roma: 247
 Hölderlin, F.: 260
 Holenstein, E.: 86
 Homero: 91, 100, 179
 Horkeimer, M.: 48
 Huet, J.-B.: 83
 Hugo de San Víctor: 191
 Husserl, E.: 84, 87, 106

 Ide, P.: 77, 257
 Ingarden, R.: 124, 127
 Ireneo de Lyon: 222, 259, 260, 262
 Isaac de Stella: 93

 Jaspers, K.: 110
 Jenofonte: 74
 Jerónimo, san: 215
 Jones, H. O.: 88
 Joyce, J.: 100
 Juan Crisóstomo: 197
 Juan de Salisburi: 150
 Juan Escoto Eriúgena: 188
 Juana Inés de la Cruz: 256s
 Jünger, E.: 12, 156, 166, 204

 Kandinsky, W.: 92, 93
 Kannengiesser, Ch.: 216
 Kant, E.: 84, 111, 166, 173, 218, 230
 Kenzaburo Oé: 97

Kierkegaard, S.: 86
 Klee, P.: 106
 Kristeva, J.: 75, 101, 162, 163, 164, 165
 Küng, H.: 81, 245, 246

 La Tour du Pin, P. de: 95
 Laberthonnière, L.: 240, 257
 Lacan, J.: 16
 LaCoque, A.: 88, 93, 94, 98, 104, 112, 117
 Ladrière, J.: 76, 143, 164
 Lamarche, C.: 195
 Langevin, G.: 216
 Lapide, P. E.: 65
 Le Breton, D.: 77
 Le Goff, J.: 80
 Leibniz, G. W.: 84
 Lejeune, P.: 87
 León Magno, san: 238, 247, 249, 264
 Léon-Dufour, X.: 81
 Levinas, E.: 45, 55, 57, 89, 96, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 119s, 160, 164, 166, 260
 Lévi-Strauss, C.: 93, 166
 Lienhard, M.: 41
 Longinos, pseudo: 133
 Lossky, V.: 221
 Lubac, H. de: 39
 Lucrecio: 52
 Lundberg, P.: 176
 Luneau, R.: 62
 Lutero, M.: 40, 41, 42, 43, 112, 216, 254
 Lyotard, J.-F.: 121

 Maeschaelk, M.: 76
 Maimónides: 34, 264
 Maistre, conde de: 259
 Malraux, A.: 121
 Mallarmé, S.: 107
 Mallet-Joris, F.: 195
 Mamardachvili, M.: 60, 129
 Manganelli, G.: 94
 Mann, T.: 161
 Marco Aurelio: 133
 Marguerat, D.: 62, 88, 93, 94, 98, 99, 108, 112, 121, 124, 125, 130
 Marin, L.: 142
 Martin, F.: 95, 107

 Martini, C. M.: 50
 Mauriac, F.: 50
 Máximo el Confesor: 110
 Melitón de Sardes: 193
 Mengotti, P.: 37
 Merleau-Ponty, M.: 21, 43, 56, 86, 87, 110, 161, 166, 259
 Mesnard, J.: 37
 Metz, J.-B.: 93
 Meyendorff, J.: 222
 Michel, F.-B.: 77, 257
 Mies, F.: 120, 135, 152
 Mieth, D.: 94
 Mitterrand, F.: 169
 Moingt, J.: 77, 257
 Moltmann, J.: 81, 256
 Mordillat, G.: 62
 Morion, H.: 133
 Müller, G.: 83
 Muller, M.: 87
 Munier, R.: 202, 253
 Musil, R.: 85
 Mussner, F.: 248

 Nabert, J.: 97
 Nancy, J.-L.: 201
 Nellas, P.: 222
 Nicodemo el Hagiorita: 252
 Nicolás de Cusa: 83, 118
 Nietzsche, F.: 55, 75, 255
 Nygren, A.: 253

 Olieu, P.: 113
 Orígenes: 30, 37, 38, 39, 43, 177, 246, 252, 255

 Parménides: 34
 Pascal, B.: 12, 36s, 43, 76, 149, 165, 171, 180, 262, 264
 Pasternak, B.: 198
 Péguy, Ch.: 109, 243
 Peretti, A.: 87
 Perrot, Ch.: 62, 82
 Píndaro: 34, 91, 108
 Platón: 9, 13, 47, 74, 76, 79, 95, 132, 159, 161, 246
 Plotino: 110, 164, 198, 232
 Plutarco: 60, 84
 Polin, R.: 124
 Ponthot, J.: 175

Prieur, J.: 62	Spicq, C.: 248
Prigogine, I.: 90	Spitzer, L.: 85
Proclo: 118	Stadler, E.: 113
Proust, F.: 166	Stanton, G.: 62
Quignard, P.: 83, 123, 149, 159, 169	Steiner, G.: 80, 87, 88, 89, 91, 92, 100, 104, 107, 109, 110, 118, 120, 122, 124, 126, 130, 131, 132, 234
Rad, G. von: 93	Stengers, I.: 90
Rahner, K.: 240, 241, 245	Sténon, N.: 17, 172
Reicke, B.: 176	Strauss, D. F.: 138
Reijnen, A. M.: 32	Suárez, F.: 148
Renan, E.: 68	
Ricoeur, P.: 30, 32, 34, 37, 48, 75, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 102, 103, 104, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 124, 125, 127, 128, 149, 164, 165, 166, 174, 230	Taylor, Ch.: 84, 113
Riesenfeld, H.: 176	Tertuliano: 250
Riezler, K.: 83	Tiffenau, D.: 93
Rilke, R. M.: 30, 53, 166, 181	Tilliette, X.: 202
Ritschl, D.: 88	Todorov, T.: 90, 97, 129, 134
Roger de Piles: 161	Tomás de Aquino, santo: 131, 150, 190, 222, 245, 249, 250, 257, 264
Romilly, J. de: 14	Trocmé, E.: 62
Rosensweig, F.: 52, 112, 127	
	Unamuno, M. de: 202, 253, 263
Sanders, E. P.: 66	Vasse, D.: 170
Sartre, J.-P.: 16, 45	Vattimo, G.: 32, 79, 160, 235, 260, 261
Saussure, F. de: 90	Vergote, A.: 29
Scolas, P.: 33, 260	Verlaine, P.: 159
Scheeben, M.-J.: 246	Vermes, G.: 65
Schelling, F. W.: 165, 173, 199	Vetters, C.: 135
Schenke, L.: 155	Veyne, P.: 89
Schillebeeckx, E.: 93	Vidal, M.: 66
Schleiermacher, F.: 160	Vieillard-Baron, J.-L.: 230
Schlosser, J.: 62	Vogeller, S.: 135
Schubert, K.: 65	Vuillaume, M.: 135
Séneca: 40, 263	
Sesboüé, B.: 216	Wénin, A.: 85, 135
Sève, B.: 156	Whitehead, A. N.: 14, 16, 76, 260
Sevrin, J.-M.: 135	Wiechert, E.: 43
Silesius, A.: 263	Wilde, O.: 74, 89
Simon, S.: 88	Wybrands, F.: 124
Siscar, M.: 123	
Sócrates: 47, 74	Yourcenar, M.: 253
Sófocles: 47	Zahrnt, H.: 62, 81
	Zumstein, J.: 98

<i>Introducción</i>	9
1. El lugar de Cristo en la fe cristiana	23
1. Una cristología sin cristología	23
2. La cristología como teo-logía	31
3. La cristología como antropología	43
4. La cristología como cristología	57
2. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe	59
1. La identidad histórica de Jesús	61
2. La identidad dogmática de Jesús	72
3. La identidad narrativa de Jesús	80
a) Noción de identidad narrativa	83
b) La identidad narrativa de Jesús	93
c) La intriga narrativa de la fe identificadora	103
d) En el punto de partida de una identidad ética	111
e) El paso por la identidad narrativa del lector	120
f) Las identidades de Jesús	125
Nota sobre la exégesis literaria	133
3. La resurrección de Jesús	137
1. El lugar lingüístico de la resurrección	139
a) La resurrección como evento de palabra	140
b) La resurrección en una multiplicidad de expresiones ..	143
c) El vocabulario privilegiado	147
2. El lugar histórico de la resurrección	152
3. El lugar teológico de la resurrección	172
a) El «hecho» de esta tradición	175
b) La «teología» de esta tradición	178
1) La muerte de Jesús	178
2) La resurrección personal de Jesús	183
3) Los cuarenta días, las apariciones y la ascensión ..	187
4) La resurrección, acto de salvación	192

5) Un combate contra el demonio	193
6) La predicación a los encadenados	195
7) La salida victoriosa	196
4. Jesús Hijo de Dios	207
1. Un descubrimiento de salvación	208
2. Una experiencia de libertad	222
3. Un conocimiento conceptual	228
4. Un reconocimiento confesante	233
5. Un Dios capaz del hombre	237
1. Antecedentes teológicos	239
2. Una primera reflexión especulativa	241
3. Cerca de san Bernardo	243
4. Una vuelta a los teólogos	245
5. Un recorrido por la Escritura	247
6. Una objeción	250
7. Hacia una nueva trascendencia	254
8. Un descubrimiento de Dios y del hombre	257
<i>Índice de nombres</i>	265

La figura de Cristo, existencia humana y presencia divina, nos interroga siempre. Porque no se reduce al Jesús de la historia propio de los historiadores. Por ello, el Cristo imaginado por la fe, el Jesús «en exceso», pertenece también a la historia y continúa siendo objeto de nuestras reflexiones. ¿Cómo podremos, entonces, hacer legible y comprensible la figura teológica de Jesús? Porque, indefectiblemente, esta lectura de la que hablamos aparece hoy complicada por tópicos y repeticiones, por conceptos de dudosa coherencia. Podría ocurrir perfectamente que la cristología encontrara de improviso una palabra clarividente. Una palabra para decir a Dios de manera creíble, que no sea una divinidad, sin más, sino un Dios, porque en él nosotros oímos nuestro propio rumor. Ese es el sentido, seguramente, la aportación y el reto de la cristología.

Por otra parte, una nueva mirada sobre la identidad de Jesús, considerando aquí su identidad narrativa, destinada a superar el obsesivo dilema entre el Jesús de la historia (identidad histórica) y el Cristo de la fe (identidad dogmática); una lectura revisada de los relatos de la resurrección y de los títulos reconocidos a Jesús; el desplazamiento de una cristología demasiado centrada sobre ella misma hacia una cristología entendida como discurso abierto sobre Dios y sobre el hombre; intentando encontrar el perfil teológico de Cristo en consonancia con las demandas actuales.

Este es el sexto libro de la extensa y sugerente dogmática elaborada por Adolphe Gesché en los últimos años, titulada Dios para pensar.

