

Francisco Martínez Fresneda

El Credo apostólico

*Por Cristo,
con Cristo y en Cristo*



SAN PABLO

frontera

El Credo apostólico

Por Cristo, con Cristo y en Cristo

Francisco Martínez Fresneda



SAN PABLO

Introducción

El «Credo» es un breve compendio de las creencias fundamentales que el cristiano profesa en toda época y lugar. Se trata de un esfuerzo realizado por la Iglesia cristiana en sus primeros tiempos para reunir los artículos de la fe más importantes de la Escritura, de los textos litúrgicos, catequéticos, etc. Una de las finalidades del «Credo» era unificar criterios, debido a la preocupación, sobre todo durante el siglo III, que causaban algunas afirmaciones sobre la fe que desvirtuaban esencialmente la revelación transmitida por Jesús y continuada por la comunidad apostólica.

Por consiguiente, el «Credo» es un compendio de la fe que difunde los contenidos creyentes que deben afirmar todos los cristianos (cf 1 Tim 4,6; 3,9; Ef 4,5); es la señal que distingue a los cristianos de los que profesan otros credos. Además siempre ha tenido la función de ser un punto de referencia para la teología o teologías que han adaptado las verdades evangélicas a cada generación.

El «Credo» no se encuentra escrito de manera literal en la Escritura. Se trata de un sumario fundado en algunas tradiciones de la vida y hechos de Jesús incluidos en los cuatro Evangelios, así como en los demás escritos del Nuevo Testamento –la mayoría de estos de la segunda mitad del siglo I–. Así tenemos las afirmaciones sobre Dios Padre (cf Mt 11,25;

© SAN PABLO 2011 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)

Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723

E-mail: secretaria.edit@sanpablo.es

www.sanpablo.es

© Francisco Martínez Fresneda 2011

Distribución: SAN PABLO. División Comercial

Resina, 1. 28021 Madrid

Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050

E-mail: ventas@sanpablo.es

ISBN: 978-84-285-3869-5

Depósito legal: M. 31.916-2011

Impreso en Estugraf Impresores, S.L.

Printed in Spain. Impreso en España

He 17,24-31), la concepción y el anuncio del nacimiento de Jesús (cf Mt 1; Lc 1-2); la pasión, muerte y resurrección (cf Mc 14-16par), etc.

Siempre se ha tenido la sensación de que la tradición de la fe apostólica parte de lo que sostiene la Carta a los hebreos: «Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien instituyó heredero de todo y por quien también hizo el universo» (Heb 1,1-2), afirmación que se ha retenido como algo inamovible: «Queridos, tenía yo mucho empeño en escribiros acerca de nuestra común salvación, y me he visto en la necesidad de hacerlo para exhortaros a combatir por la fe que ha sido transmitida a los santos de una vez para siempre» (Jds 3; cf 1Cor 11,2; 1Tes 2,15; 1Tim 6,20). De esta manera el Credo responde a lo que afirma la Carta a los efesios: «Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas. Y la piedra angular es Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros con ellos estáis siendo edificados para ser morada de Dios mediante el Espíritu» (Ef 2,29-22; cf Mt 23,34; 10,41; He 11,27).

El «Credo» de los Apóstoles proviene de un Símbolo bautismal de la iglesia de Roma (DH 30), que es ampliado por los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), llamado este Niceno-Constantinopolitano (DH 150). Está dividido en doce artículos que la tradición atribuye a los Doce Apóstoles o discípulos que eligió Jesús para tenerlos junto a él en su ministerio en Palestina. Sin embargo, la lógica interna del Símbolo es la profesión de fe en la Trinidad según las últimas palabras que dirige Jesús a sus discípulos antes de ascender a

la gloria del Padre: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19; cf Didajé 7,1.3) y que en la Historia de Salvación forman el centro de la creación, redención y salvación. No obstante la clara división del «Credo» según las tres Personas de la Trinidad, nosotros lo enfocaremos de una manera cristológica, ya que la revelación cristiana, y por tanto el «Credo», parte de la historia y doctrina de Jesús. A cada artículo le daremos el contexto escriturístico y dogmático correspondiente, tratando después de su actualidad en la experiencia creyente. Seguimos la forma occidental del Símbolo Apostólico (DH 30) (cf Collantes 281; Kelly 47-58) y reproducimos en varias ocasiones los textos que ya he publicado con anterioridad: *Jesús de Nazaret* (Espigas, Murcia 2007²) y *Jesús, hijo y hermano* (San Pablo, Madrid 2010).

Credo apostólico (DH 30)

Creo en Dios,
Padre todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra.
Creo en Jesucristo,
su único Hijo, nuestro Señor;
que fue concebido por obra
y gracia del Espíritu Santo,
nació de María Virgen;
padebió bajo el poder de Poncio Pilato,
fue crucificado, muerto y sepultado;
descendió a los infiernos,
de entre los muertos;
subió a los cielos

y está sentado a la derecha
de Dios, Padre todopoderoso.
Desde allí ha de venir
a juzgar a los vivos y a los muertos.
Creo en el Espíritu Santo;
la santa Iglesia católica;
la comunión de los santos;
el perdón de los pecados;
la resurrección de la carne
y la vida eterna.
Amén.

Credo niceno-constantinopolitano (DH 150)

Creo en un solo DIOS, Padre todopoderoso,
Creador del cielo y de la tierra,
de todo lo visible y lo invisible.
Creo en un solo Señor, Jesucristo,
Hijo único de Dios,
nacido del Padre antes de todos los siglos:
Dios de Dios, Luz de Luz.
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
de la misma naturaleza del Padre,
por quien todo fue hecho;
que por nosotros los hombres
y por nuestra salvación, bajó del cielo;
y por obra del Espíritu Santo
se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre.
Y por nuestra causa fue crucificado
en tiempos de Poncio Pilato;

padeció y fue sepultado,
y resucitó al tercer día, según las Escrituras,
y subió al cielo,
y está sentado a la derecha del Padre;
y de nuevo vendrá con gloria
para juzgar a vivos y muertos,
y su reino no tendrá fin.
Creo en el Espíritu Santo,
Señor y dador de vida,
que procede del Padre y del Hijo,
que con el Padre y el Hijo,
recibe una misma adoración y gloria,
y que habló por los profetas.
Creo en la Iglesia,
que es una, santa, católica y apostólica.
Confieso que hay un solo bautismo
para el perdón de los pecados.
Espero la resurrección de los muertos
y la vida del mundo futuro.
Amén.

Creo en...

1. La fe

Comienza el *Credo* con la pronunciación de la palabra personal, o comunitaria, de «creo», o «creemos». Pero, ¿qué significa esta palabra que está en la boca de los creyentes de todas las religiones, y en las conversaciones diarias entre la gente? A pesar de su uso continuo, no es tan fácil responder a esta pregunta, pues se dirige directamente al Señor, y el Señor es el gran ausente en una sociedad henchida de proyectos y objetivos humanos, sociales, ecológicos y cosmológicos. El Señor no tiene el espacio y el tiempo que en otros tiempos le dedicaban los humanos. Y lo que exige la fe es que el hombre se adapte a la medida de Dios, se trascienda a sí mismo y se identifique con el proyecto que el Señor ha hecho para él. Y a algo de esto aspira el hombre actual, por otra parte, sin alcanzar tantas veces la meta a que le impulsan sus esperas inmediatas.

No obstante esto, el cristianismo comienza su *Símbolo* con la palabra «creo», que es una actitud humana ante Dios que es inclusiva: entraña la plena fiabilidad de Dios y la apertura confiada del hombre. Es, pues, la reacción humana a una revelación divina; es escuchar una palabra como palabra de Dios. Y la credibilidad divina hace que los hombres se fíen de Él y confíen en Él. Es decir, a la fidelidad del Señor contesta el hombre con la fidelidad-confianza-fe (cf CCE 50-175).

En el principio de la existencia de Israel, un pueblo sometido a la esclavitud y, por tanto, débil, el Señor actúa con poder para salvarle de los egipcios y devolverle la libertad (cf Éx 14,31). Sucede lo mismo con Abrahán (cf Gén 15,6), con David (cf Is 7,2-9), etc. Que Dios es fiel, que tiene una voluntad firme en favor de su pueblo y de los justos, es el fundamento o la roca donde se asienta la vida y la fe de Israel (cf Dt 32,4; Is 26,2-4). Se comienza un diálogo personal iniciado por el Señor y sostenido por Él con relación a su criatura, que escucha y responde. La fe, por consiguiente, no es aprender y afirmar un conjunto de conceptos y verdades que componen una ideología.

En hebreo «creer» significa estar firme, seguro (*aman*); confiar (*batah*) y cobijarse o refugiarse (*hasad*); sin embargo en griego adquiere otro matiz: creer es obedecer (*hypakouein*), edificar (*oikodomein*), además del más generalizado que es confiar (*pisteuein*). Encuadraremos estos significados según aparecen en la Sagrada Escritura, sobre todo en la experiencia religiosa de Abrahán, María y Jesús, según la división de fe subjetiva y objetiva.

2. Dimensión subjetiva de la fe: confianza, fidelidad, obediencia

La fe en Dios entraña dos dimensiones: una subjetiva y otra objetiva. El aspecto subjetivo de la fe parte de la experiencia *confiada* en Aquel que crea, cuida y salva. Por eso el creyente se apoya, se confía, se entrega y se abandona en Él. Supera el apoyo de la razón como único fundamento de la existencia, porque se es consciente de los límites que tiene esta para afrontar los graves problemas que presenta la historia personal

y comunitaria. La confianza en los propios valores y fuerzas, que excluye toda relación que no esté en el propio yo, genera la autosuficiencia que sustituye la infinitud amorosa del Señor. El hombre se establece en el pedestal de los dioses y no necesita a nadie ni nada para vivir y darle un sentido a su existencia; se basta a sí mismo para ello. La fe en Dios va por otro camino; es la confianza en Él, que supone humildad, es decir, la aceptación de la propia finitud y la apertura del corazón a Dios.

Otro aspecto personal de la fe es la *fidelidad* como respuesta a la fidelidad de Dios para con sus criaturas, para con sus hijos. A la firmeza divina en la defensa de lo que ha salido de sus manos, le sigue el compromiso de cuidarlas y de salvarlas. Dios es tan constante en la defensa de su pueblo, que Israel le llega a llamar «el fiel» (Dt 32,4). Y exige una relación en el mismo nivel para que el hombre no se pierda en los diferentes movimientos y contrariedades que provoca su historia hecha por su libertad. La clave está en que el hombre mantenga la orientación hacia Dios que establece cuando Dios se le abre. Es no perder de vista a Dios en todas las vicisitudes que lleva consigo la historia, y Él le indicará el camino de la fidelidad a sí mismo y de la fidelidad a los demás humanos, incluidos en la Alianza que desde el principio de los tiempos ha establecido Dios con su criatura.

Por último, la fe desarrolla en la persona la *obediencia* a Dios. Es adentrarse en su vida estableciendo una relación de amor que planifique la vida humana de amistad. Por eso es necesaria la escucha de Dios que habla y se revela en su palabra, en sus mensajes, en sus enviados que discernen lo que pertenece al Señor y lo que es fruto de los intereses y egoísmos humanos. Obedecer es dejarse guiar por Dios en el camino de la vida, rechazando todos los ídolos que fabrica el hombre para someter y esclavizar. La obediencia transforma

al creyente, porque le introduce en la esfera divina del amor y vive pendiente y dependiente de su relación de amor. No es un sometimiento a la ley o a alguien desconocido que anule la voluntad libre humana, sino la aceptación libre de la relación con Alguien, tenido y comprendido como la fuente de la vida.

La experiencia confiada, fiel y obediente de la fe la viven Abrahán, María y Jesús, que nos dan su significado más preciso.

2.1. *Abrahán*

Abrahán es un pastor de Ur de los caldeos (cf Gén 11,31), situada en Mesopotamia. A la edad de 75 años (cf Gén 12,4; 17,1) no ha conseguido aún dos de los bienes fundamentales del hombre: tener descendencia y poseer una tierra para asegurarse la comida y el pasto del rebaño (cf Gén 11,31; 16,2-3). Y he aquí que recibe una revelación divina: «Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre y servirá de bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo» (Gén 12,1-2).

Abrahán parte de Jarán hacia un país desconocido con una mujer también mayor. Obedece a Dios y se fía de la promesa que le ha hecho, a pesar de que su vejez y la esterilidad de su mujer indiquen todo lo contrario. Pero romper todas las ligaduras que le atan a la familia y a la tierra supone abrirse a la esperanza que le crea la palabra de Dios: un mundo nuevo representado en las tierras que recorre: Siquén, Betel y el Negueb; lo que antes su trabajo y su esfuerzo no han conse-

guido y los demás humanos no le han recompensado. Da el primer paso, que es salir de donde está y adorar al Señor que le ha llamado, abandonando los ídolos que han frustrado su vida (cf Gén 12,8; 15,7). El segundo paso es recorrer unas tierras nuevas (cf Gén 12,8-9); al final se asentará en Canaán, donde el Señor le regala tierras y le promete otra vez la descendencia (cf Gén 13,14-18).

Y la descendencia llega más tarde, aunque desconfíen Abrahán y Sara de la promesa del Señor por su ancianidad (cf Gén 17,17; 18,12-15). Dios es fiel y les regala a Isaac (cf Gén 21,1-6), y ellos, ante este hecho concreto, se apoyan más en Dios, como la roca firme en la que la vida humana se asienta segura. Sin embargo, aún les queda la última prueba de la fe: la obediencia a una voluntad divina que parece contradecir la promesa. Cuando el Señor manda sacrificar al hijo único y querido, fruto de la fidelidad mutua que se tienen el Señor y él, el acto romperá la promesa de la descendencia, Abrahán obedece contra la evidencia de quedarse de nuevo sin descendencia y pulverizar la promesa hecha realidad en Isaac (cf Gén 22,1-19). Aquí la fe no se apoya en la esperanza de alcanzar algo (la tierra y la descendencia), ni en la prueba de la fiabilidad y fidelidad de Dios que supone el don de Canaán e Isaac dado a Abrahán, sino en creer que el Señor está por encima de todo cuanto existe; que su amor y su servicio es más importante que todo amor humano, por «sagrado» que este sea; que nada en esta vida, adorándolo, puede suplantarle. Como piensa el libro de Macabeos: en este momento Abrahán demuestra su fe no como confianza, sino como fidelidad al Señor. Y esto «se le apuntó en su haber» (1Mac 2,52; cf Gén 15,6).

Pablo utiliza el ejemplo de Abrahán para criticar la salvación por medio de las obras; rechaza que por la fidelidad a la

ley y por el cumplimiento de sus exigencias, el hombre puede alcanzar la salvación. Pablo afirma que sólo la fe salva (cf Gál 3,6-18; Gén 15,6), como la fe de Abrahán, que es bendita y participan de ella todos los que se apoyan en el Señor, sean de cualquier raza o religión (cf Gén 12,3; 18,18). La fe es lo único que pide Dios para adentrarse en el corazón humano, poseerlo, transformarlo y salvarlo. El autor de la Carta a los hebreos piensa en Abrahán como el justo que ha seguido la llamada del Señor, que cree y hace lo que el Señor le manda, transido de la esperanza de que le compensará en la medida en que se abandona en Él. Cree en la medida que espera y no que conoce y disfruta la promesa. Es una fe que exige la renuncia a toda seguridad humana (cf Heb 11,8-19).

2.2. *María*

El Señor irrumpe en la vida de una joven de un pueblecito de Galilea, al norte de Palestina. No está en el templo sagrado, ni en la ciudad santa de Jerusalén, ni ante una persona consagrada, como es el caso del anuncio de la concepción de Juan Bautista al sacerdote Zacarías (cf Lc 1,5-25). María ha sido colmada de gracia o de benevolencia por el Señor; por tanto debe tener confianza en Él y alegrarse: el Señor se ha fijado en ella. Y esto es así porque el ángel le anuncia que va a ser madre del Mesías. Y María le explica la situación en la que se encuentra: no conoce varón; es virgen todavía. Entonces se le comunica la acción del Espíritu, como en el nacimiento de la comunidad cristiana en Pentecostés (cf He 1,8). Porque viene del Espíritu, el futuro Mesías también es el Hijo de Dios (cf Lc 1,35). María obedece por su fe, porque es vista de una manera nueva por el Señor: llena de gracia y madre por el Espíritu.

Entonces prescinde del compromiso con José y se hace disponible al Señor, aceptando la misión que le ha dado por medio de Gabriel. María, al ponerse al servicio del Señor, hace que Dios escriba en la vida misma su plan, no en un libro como propuesta de futuro (cf Lc 1,38). Es la obediencia de Jesús en el huerto de Getsemaní (cf Lc 22,42).

Gabriel pone a María el ejemplo de su prima Isabel, que, siendo estéril, está embarazada de seis meses (cf Lc 1,36-37). Con ello el evangelista establece la relación entre María e Isabel. Aunque las condiciones personales son diferentes (esterilidad y virginidad), sin embargo, son iguales porque el fruto de sus vientres remite a una acción exclusiva de Dios. Otra vez la fe parte de una acción divina hacia la criatura, a la que le exige confianza y obediencia. Y María responde, en este sentido, como Abrahán: «He aquí la esclava del Señor» (Lc 1,38), confianza que da paso a la disponibilidad a la voluntad del Señor, es decir, a su obediencia, una obediencia que no entraña esclavitud, sino libertad: el Señor cuenta con el consentimiento de María para llevar a cabo su plan de salvación de la humanidad. Es la primera creyente de una gran familia que comienza a formar Jesús cuando constituya la nueva comunidad de fe: «¡Dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen!» (Lc 11,28); «Madre mía y hermanos míos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (Lc 8,21).

A continuación María, muy deprisa como empujada por la obediencia, recorre Palestina para visitar a Isabel, que se asombra de la presencia de la madre del Mesías (cf Lc 1,39-45). A María le urge hacer partícipe cuanto antes la acción poderosa del Señor. La relación del Señor con una persona siempre termina compartiéndose, porque Dios *es* relación de amor, porque Dios *se da* en la relación de amor. Isabel alaba a María porque ha sido bendecida en lo más hermoso que

comporta toda mujer: ser madre; y es más bendita que todas las mujeres por ser nada menos que la madre del Mesías. Pero María es en la medida que existe su hijo en ella; la mira Dios, la bendice, por ser el templo donde habita su Hijo. En segundo lugar, la bendición divina que provoca la maternidad es porque ha creído, se ha fiado, ha puesto su confianza en el Señor, en definitiva, ha obedecido al plan que Dios tenía trazado desde siempre para ella. Y la fe, de nuevo, es la que hace que Dios coja las riendas de la historia y recree al hombre. Isabel con la expresión: «¡Dichosa tú que has creído!» (Lc 1,45) relaciona fe y maternidad, porque esta es fruto de su fe en Dios, como todo discípulo, como acabamos de decir, puede engendrar a Jesús escuchando su Palabra y poniéndola en práctica (cf Lc 8,21).

En definitiva, el Señor se revela a María, como a Abrahán, de una forma progresiva; de ahí que María «avance en la peregrinación de la fe» (LG 58). Pero, a la vez, su fe no vacila, y cree lo que se le dice y se pone a disposición del Creador: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), como canta el Salmo: «Aquí estoy, he venido para cumplir, oh Dios, tu voluntad» (Sal 40,8; cf Heb 10,7), y como la vive también Jesús: «...no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14,36). La fe de María hace posible la Encarnación: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Cree en Alguien, más que en algo. Y se lo enseña a Jesús en el proceso de formación cuando era niño (cf Lc 1,45).

2.3. La fe de y en Jesús

Jesús «camina en la fe, no en la visión» gloriosa del Padre (2Cor 5,7; cf Ap 14,12), y esa confianza en Dios ha hecho que

le sea fiel y obediente a la misión encomendada, «porque yo hago siempre lo que a Él le agrada» (Jn 8,29). La obediencia a Dios conduce a Jesús a que se humille, se haga obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz (cf Flp 2,8); es una obediencia de amor que le impulsa a caminar por la historia cumpliendo los mandamientos del Padre (cf Jn 15,10).

La fe en Dios como Padre es el hilo conductor de toda la vida y actividad de Jesús, de tal forma que su confianza en Él y su entrega a la llegada del Reino le dan su forma específica y fundamental, ciertamente causada y motivada por la fidelidad del Padre a Jesús, como ha ocurrido con Abrahán y María. Pero saber concretamente la relación filial que la fe crea en Jesús sólo él lo puede decir: «Mi Padre me ha entregado todo, y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10,22; cf Mt 11,25-27).

En los evangelios se observa con claridad que Jesús es un hombre de fe. En el evangelio de Marcos (cf 9,14-29par) se narra un exorcismo: un padre lleva a su hijo a Jesús para que expulse al demonio y le desaparezcan las convulsiones de los endemoniados, pero que en este caso son más propias de un epiléptico. No es el maligno quien se dirige a Jesús, sino el padre. Jesús increpa al demonio y este deja al niño. Pero antes de curarlo el padre le dice: «...si puedes algo, ten piedad de nosotros y ayúdanos. Jesús le respondió: “¿Que si puedo? Todo es posible a quien cree”. Al punto el padre del chico gritó: “Creo; socorre mi falta de fe”» (Mc 9,22-24). La fe de Jesús en el Padre es la que cura al niño, fe que introduce en la historia el poder amoroso de Dios hacia sus criaturas revelado en el Reino.

La fe de Jesús es la confianza en el Señor que se ha comprobado en Abrahán y en María. Y esa esperanza firme en Dios

que él experimenta es la que observa y exige a ciertas personas que padecen una situación límite, cuando recorre Palestina anunciando el Reino, para acercar a ellas el poder amoroso de Dios capaz de recrear la vida. Jesús le dice a la hemorroisa: «Hija, tu fe te ha curado. Vete en paz y sigue sana de tu dolencia» (Mc 5,34); al ciego Bartimeo: «Ve, tu fe te ha curado» (Mc 10,52); lo mismo sucede con la fe de la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30); el paralítico que le llevan a su casa en Cafarnaún (cf Mt 9,1-8); los ciegos y el mudo endemoniado (Mt 9,27-31). Y la fe como confianza en Dios la expresa también en el dicho sobre la higuera: «Tened fe en Dios. Os aseguro que si uno, sin dudar por dentro, sino que creyendo que se cumplirá lo que se dice, dice a ese monte que se quite de ahí y se tire al mar, le sucederá. Por tanto os digo que, cuando oréis pidiendo algo, creed que se os concederá, y os sucederá» (Mc 11,22-25). Esta confianza en Dios es lo más personal de Jesús, que evita apoyarse en sí mismo para cumplir la misión encomendada.

La fe como fidelidad o lealtad al Señor la afirma el autor de la Carta a los hebreos. Jesús es un testigo de la fe, como Abrahán, Moisés, Gedeón, Barac, Sansón, etc. (cf Heb 11,1-40). Pero en él se alcanza la perfección creyente: «Corramos, pues, con constancia la carrera que nos espera, fijos los ojos en el que inició y consumó la fe, en Jesús» (Heb 12,2). Y la fidelidad al Señor la demuestra cuando es tentado (cf Mc 1,12-13par; Heb 2,9-18) y cuando transmite la misericordia y la fidelidad del Señor a su pueblo en cuanto Hijo de Dios: «Por eso tenía que ser en todo semejante a sus hermanos: para poder ser un sumo sacerdote compasivo y acreditado ante Dios para expiar los pecados del pueblo» (Heb 2,17).

Jesús es fiel a Dios y mantiene la confianza de un hijo para con su padre. Pero el Padre es el que exige el respeto debido a

su dignidad. El sentido de obediencia se advierte en la *Oración en el huerto* de Marcos (cf 14,36) con la dinámica del justo que ora: invocación, súplica, aceptación y abandono a la voluntad divina: «Decía: *Abba* (Padre), tú lo puedes todo, aparta de mí esa copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya». Jesús, con el rostro en tierra (cf Mc 14,35), como signo de sumisión y disponibilidad, invoca a Dios como *Abba*. Con ello formula su relación inmediata y cercana a Dios y se aferra a la confesión que su pueblo tiene del Señor: «Tú lo puedes todo». Y lo hace en estos momentos en que es consciente de su muerte inmediata, de la forma de morir y de la pérdida de la causa por la que ha vivido. Además, junto a este poder, implora también la fidelidad del Padre que hace impensable que abandone a sus hijos. Sea cual sea el dictamen de Dios, Jesús se adhiere de antemano a su decisión, obedece a su voluntad suprema, voluntad que es el soporte de su propia vida y es lo que ha enseñado a los discípulos en la tercera petición del *Padrenuestro* según la redacción de Mateo: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10).

La fe de Jesús en el Padre es lo que ha salvado al hombre: «Pero ahora, prescindiendo de la ley, aunque atestiguada por la ley y los profetas, se revela esa justicia de Dios que salva por medio de la fe de Jesucristo a todos los que creen, sin distinción» (Rom 3,21-22). La fe de Jesús responde a la misericordia y fidelidad del Padre para con los hombres para salvarlos, no obstante la infidelidad humana a la relación de amor que el Padre ha establecido desde el principio: «Esa justicia-fidelidad de Dios se revela y hace carne en la *pistis* de Jesús como fe-fidelidad concretada en su obediencia humana (como respuesta total a la fidelidad de Dios-Padre). De este modo la autocomunicación de Dios se encarna y manifiesta (se traduce humanamente) en la fe de Jesús y en su justicia:

o en su justa obediencia, que brota de su confianza y entrega radical al Padre» (Gesteira, 118-119).

Los mismos aspectos que entraña la fe que Jesús ha vivido, los va a tener la fe de los cristianos, que ahora será *la fe en Jesús*, pues él se convierte en objeto de la fe después de la Resurrección. Para Juan la fe en Jesucristo es una entrega confiada a su persona; parte del nacimiento nuevo que propone a Nicodemo (cf Jn 3,3), vida nueva que se enraíza en el sentido que le ha dado Jesús (cf Jn 15,1-7), que no es otro que el amor y el servicio mutuo (cf Jn 13,1-15), se alimenta con la comunión de su cuerpo y de su sangre (cf Jn 6,56), y se expresa en la donación de sí a los demás (cf Jn 15,13). La fe que une a Jesús y, en él, a los hermanos, termina en Dios como Padre. Entonces la fe en Jesucristo será la respuesta creyente, auténticamente cristiana, al amor de Dios, que ha sido como Jesús ha creído y ha respondido al amor de su Padre: «Dios nos ha amado primero [...]. Nosotros hemos conocido y hemos creído en el amor que Dios nos tuvo. Dios es amor: quien conserva el amor permanece con Dios y Dios con Él» (1Jn 4,10.16).

Pablo también presenta a Jesús como aquel que da al creyente una «nueva vida» (cf Ef 1,15-21; 3,14-19) y le hace, por la fe, comprender y querer las mismas relaciones humanas y cosas que ama Cristo. La novedad de vida que ha encontrado al caminar tras Jesús le hace escribir: «...todo lo considero pérdida comparado con el superior conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por el cual doy todo por perdido y lo considero basura con tal de ganarme a Cristo y estar unido a él. No contando con una justicia mía basada en la ley, sino en la fe en Cristo, con la justicia que Dios concede al que cree» (Flp 3,8-9). Este servicio del cristiano a Jesús, al que se une por la fe, se enriquece con la actitud de obediencia: «¿No sabéis que si os entregáis a obedecer como esclavos, sois esclavos de aquel a

quien obedecéis? Si es al pecado, destinados a morir, si es a la obediencia, para ser inocentes. Eráis esclavos del pecado, pero gracias a Dios os habéis sometido de corazón al modelo de enseñanza que os han propuesto; y emancipados del pecado, sois siervos de la justicia» (Rom 6,16-18); y con la actitud de confianza: «Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Rom 6,8; cf 2Cor 4,18). Obediencia y confianza que, como hemos afirmado, también son dos de las características de la fe bíblica de Jesús.

Sucede en Pablo como en Juan: la fe del creyente en Cristo termina en la fe de Jesús en el Padre. Por eso nuestra fe en Cristo también es una respuesta al amor de su Padre y nuestro Padre, que ha preparado nuestra salvación y nos ha amado en su Hijo (cf Rom 8,28-30). Y es su Hijo el que nos lleva a una profunda comunión con el Señor (cf 1Cor 8,3), que le hace exclamar: «Estoy persuadido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni potestades, ni presente ni futuro, ni poderes ni altura ni hondura, ni criatura alguna nos podrá separar del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38-39).

La fe de Jesús se centra en su respuesta de amor filial al Padre. La fe de los cristianos alcanza el mismo objetivo de Jesús. Si la fe es un diálogo con Dios, ciertamente iniciado por Él, la fe cristiana es la respuesta al amor previo de Dios revelado y hecho persona en Cristo Jesús (cf Jn 3,16).

3. La dimensión objetiva

Dios Padre es una persona viva, que dialoga y ama. El creyente responde con su fe, porque se fía y confía en Él. Y si esto es así, también lo es que se acepte todo cuanto Él comunica. Es lo

que llamamos la dimensión objetiva de la fe, o los contenidos fundamentales de la revelación cristiana. Estos acontecimientos son los que Dios Padre ha realizado para la salvación del hombre y para recuperar el sentido primero de la creación. La fe de la persona se asienta y funda sobre los hechos salvadores que el Señor ha realizado para con su criatura.

Y los primeros hechos salvadores que narra la revelación cristiana son los que contienen los credos de Israel. Y se comienza con el «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es el único Señor» (Dt 6,4), y se sigue con los acontecimientos salvadores que jalonan la historia del pueblo elegido: «Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: “¿Qué son esas normas, esos mandatos y decretos que os mandó el Señor, vuestro Dios?”, le responderás a tu hijo: “Éramos esclavos del Faraón en Egipto y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte; el Señor hizo signos y prodigios grandes y funestos contra el Faraón y toda su corte, ante nuestros ojos. A nosotros nos sacó de allí para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres”» (Dt 6,20-23). El don de la libertad que el Señor le concede a Israel cuando logra salir de la esclavitud de Egipto, la Alianza que pactan el Señor e Israel en el monte Siná y la posesión de la tierra de Palestina van a ser las constantes de las confesiones de fe de Israel, expresadas en frases cortas: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Éx 20,2; cf Lev 39,36), o en relatos largos y bellos, como: «Mi padre era un arameo errante: bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres...» (Dt 26,5-9).

Dios se revela como el único Señor (cf Éx 20,3; Dt 5,7) que elige a Israel, pacta con él una Alianza (cf Éx 19-20,24; Dt 26,5-9), lo defiende de sus enemigos, en definitiva, le salva. Esta conciencia es la que permanece en el pueblo de genera-

ción en generación: «¡Lejos de nosotros abandonar al Señor para ir a servir a otros dioses! Porque el Señor, nuestro Dios, es quien nos sacó a nosotros y a nuestros padres de la esclavitud de Egipto, quien hizo ante nuestros ojos aquellos grandes prodigios, nos guardó en todo nuestro peregrinar y entre todos los pueblos que atravesamos. El Señor expulsó ante nosotros a los pueblos amorreos que habitaban el país. También nosotros servimos al Señor: ¡es nuestro Dios!» (Jos 24,16-18).

La voluntad divina de salvar a Israel y, en él, a toda la creación, se concentra en la historia de la salvación en Jesucristo: él es la cima de todo un proceso de relación y diálogo entre Dios e Israel. Jesús es el punto de encuentro entre la divinidad y la humanidad, que él mismo lo proclama a la gente humilde y sencilla: «Todo me lo ha encomendado mi Padre. Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo» (Lc 10,22; cf Mt 11,27). Todavía más. Jesús no sólo es el hijo de María y José, sino la Palabra que, desde siempre, está en la gloria de Dios. Y esa «Palabra se hizo hombre y acampó entre nosotros. Contemplamos su gloria, gloria como de Hijo único del Padre, lleno de lealtad y fidelidad [...]. Pues la ley se promulgó por medio de Moisés, la lealtad y la fidelidad se realizaron por Jesucristo» (Jn 1,14.17). La misión del Hijo para salvar al mundo no es otra cosa sino un acto de amor del Padre: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16), como el amor es la causa que, al principio de los tiempos, hizo crear todo cuanto existe.

La Palabra hecha hombre, Jesús resucitado, el Mesías esperado de Israel, en definitiva, el Hijo de Dios es el contenido central de la fe cristiana. El relato de su vida, palabras y hechos, vida transida por la relación personal con Dios Padre,

es el foco central desde donde parten todos los rayos de luz que constituyen las verdades cristianas, o los contenidos de su fe: «El mismo Dios que mandó a la luz brillar en la tiniebla, iluminó vuestras mentes para que brille en el rostro de Cristo la manifestación de la gloria de Dios» (2Cor 4,6). Jesús es la plenitud de la revelación de Dios. Lo que Dios ha querido decir de Él, del hombre y del mundo, ya lo ha comunicado en Jesucristo: «Muchas veces y de muchas formas habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien nombró heredero de todo, por quien creó el universo. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser, y sustenta todo con su palabra poderosa» (Heb 1,1-3).

Por consiguiente, a él tenemos que volver nuestros ojos y nuestra mente para saber de la fe (cf Heb 12,2). Él es el que envía el Espíritu (cf Jn 20,19-23) para que permanezca en la historia la salvación iniciada por Dios con su vida, y se potencie la esperanza de que dicha salvación alcanzará a todo lo creado (cf Rom 8,24). Y el Espíritu de Jesús es el que envía a los discípulos a extender la vida del Resucitado por todo el mundo (cf He 2; Mt 28,18-20), no sin antes sentar las bases de la comunidad creyente como una fraternidad en la que se da la vida filial divina como identidad personal y colectiva de todos los bautizados (cf Rom 8,14-17; Gál 2,20): «Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia. Es el principio, primogénito de los muertos, para ser el primero de todos. En él decidió Dios que residiera la plenitud: que por medio de él todo fuera reconciliado consigo» (Col 1,18-20; cf 1Cor 12,12; 2Cor 5,18-19). Esta es la doctrina fundamental que entraña el credo cristiano y que recomienda Pablo que conservemos y defendamos: «Atente al compendio de la sana doctrina que me escuchaste, con la fe y el amor de Cristo Jesús» (2Tim 1,13; cf 1Tim 4,6). Es el

depósito de la fe que la Iglesia debe traducir a cada cultura y a cada generación.

4. La confesión de fe

El contenido de la fe que narra los acontecimientos salvadores del Señor con Israel y la vida y misión de Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador, no se encierra en las páginas de un libro. No compone una ideología actual o pasada de moda, o una teoría científica. No se confiesa el principio de Arquímedes o la teoría del *big-bang* sobre el origen del universo. La confesión afecta al sentido de la vida, a los fundamentos básicos sobre los que se asienta la existencia humana. Es un *acto* personal y comunitario cuya forma es el contenido de la fe, o su dimensión objetiva plasmada en un texto.

De esta forma, la comunidad cristiana y cada bautizado reconoce la presencia del Señor en la creación y en la historia de Jesús, ante la comunidad eclesial (cf Flp 2,11) y ante todos los pueblos de la tierra (cf Mt 10,26). Y confiesa la historia de la salvación como un sacramento de la experiencia personal creyente que se crea en la relación con Cristo Jesús (cf CCE 185-197). La confesión de la fe es la unión con la comunidad y la expresión social de la fe subjetiva: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29); «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú dices palabras de vida eterna. Nosotros hemos creído y reconocemos que tú eres el consagrado de Dios» (Jn 6,68; 10,36; 17,19; cf Mt 16,16). Y también las confesiones de fe proclaman la fe objetiva ante la comunidad, ante la sociedad, insertándolas en las culturas para enriquecerlas. Pero hay que pensar que la fe objetiva no se concibe como una suma de verdades desconectadas entre sí; al contrario, los símbolos creyentes presentan un conjunto

de verdades relacionadas entre sí, con una coherencia interna que proviene de Aquel que las ha dado para la salvación. Por eso la confesión de fe es una alabanza, es una glorificación de Dios que ha donado la salvación al mundo.

Las confesiones de fe se han dado a lo largo de la historia por motivos diferentes: desde el desbordamiento personal de la experiencia sobre Jesucristo: «Nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído», que comunica Pedro y Juan al Sanedrín; o como prueba de la adhesión personal a Jesús: «Os digo que a quien me confiese ante los hombres, este Hombre lo confesará ante los ángeles del Señor» (Lc 12,8; cf Mt 10,32); hasta dar la vida por él, como es el caso de Esteban: «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre de pie a la derecha de Dios» (He 7,56). Y el contenido suelen ser fórmulas breves: «Puesto que tenemos un Sumo Pontífice excelente, que penetró en el cielo, Jesús, Hijo de Dios, mantengamos nuestra confesión» (Heb 4,14), fórmulas dichas en un contexto bautismal (cf He 8,37) y cultural, que se desarrollan por una reflexión teológica y una experiencia creyente intensa: «Tened los mismos sentimientos de Cristo Jesús, el cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título, para que, ante el título de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra, en el abismo; y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es Señor!» (Flp 2,5-11; cf 1Tim 3,16; 1Pe 3,18-22).

Pero, además, las confesiones de fe no son un asunto que compete exclusivamente a una persona, o entrañe sólo una acción individual. Las confesiones de fe constituyen una

experiencia comunitaria y tienden a construir la comunidad de salvación. Por ello la comunidad es la que recibe al que aspira a vivir el sentido de vida cristiano, le transmite la fe, la cuida y desarrolla, hasta que el cristiano la profesa desde su libertad, pero siempre dentro y en nombre de la comunidad. Y desde la comunidad la comunica al mundo como una propuesta de identidad personal y colectiva humana y de toda la realidad creada: «Si alguien os pide explicaciones de vuestra esperanza, estad dispuestos a darla» (1Pe 3,15).

Las confesiones de fe llegan a ser *testimonio* de fe cuando se refiere a los Doce. Ellos son los que convivieron con el Señor y fueron testigos de la Resurrección que aseguran el conocimiento perfecto de Jesús por su convivencia en su ministerio en Palestina y la revelación de su identidad filial plena en la Resurrección (cf He 1,21-22). Y junto a los Doce están Pablo (cf 1Cor 15,14), Lucas (1,1-4), Juan (Jn 17). Son testimonios que se dirigen hacia la unidad de la fe, la única verdad, aunque se den exposiciones diferentes, porque es: «uno el Señor, una la fe, uno el bautismo, uno Dios, Padre de todos, que está sobre todos, entre todos, en todos» (Ef 4,5-6). Con todo, también se utiliza más tarde el testimonio de la fe cuando se da la vida por Jesús. Los testigos o mártires de la fe han sido siempre piedras angulares sobre las que se edifica la comunidad cristiana, comenzando por el mismo Jesús: «En presencia de Dios, que da vida a todo, y de Cristo Jesús, que dio testimonio ante Poncio Pilato con su noble confesión» (1Tim 5,13), es porque su presencia en la historia y su seguimiento es un signo de contradicción (cf Lc 2,34). Los mártires, al dar la vida por Cristo, expresan la salvación que transmite su existencia: «Si confiesas con la boca que Jesús es el Señor, si crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás. Con el corazón creemos para ser justos,

con la boca confesamos para ser salvos» (Rom 10,9-10).

El concilio Vaticano II resume los aspectos señalados de la fe con estas palabras: «Cuando Dios revela, el hombre tiene que *someterse con la fe* (Rom 16,26; cf 1,5; 2Cor 10,5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece “el homenaje total de su entendimiento y voluntad” (DH 3008), asintiendo libremente a lo que Dios revela. Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio interior del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del Espíritu y concede a “todos gusto de aceptar y creer la verdad” (DH 3010). Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones» (*Dei Verbum* 5).

► *Para leer*

Catecismo de la Iglesia católica (CCE), Asociación de Editores del Catecismo, nn. 26-184.

Creo en Dios Padre

1. Religiones vecinas de Israel

Es difícil objetivar la experiencia que las culturas y los pueblos entienden por «dios». En el Medio Oriente los dioses tienen la función de responder a la pregunta sobre el origen de la creación y del pueblo. Existe un dios primigenio, o una relación dios-diosa, o un caos desde donde brota todo lo que existe: los dioses intermedios, el cielo y la tierra, etc. Se considera el principio del que arranca todo el movimiento de la vida que se expande por doquier, tanto en sus distintos niveles: otros dioses inferiores, los hombres, los animales, etc., como en las instituciones que configuran una determinada cultura o sociedad: el templo, el estado, el rey, la familia, etc. El himno a Amón o Amón-Rê, dios solar, venerado en Tebas, escrito hacia el 1400 a.C. dice: «Forma única que crea todo cuanto existe./ Uno que permanece uno, aun creando los seres./ Los hombres han salido de tus ojos,/ los dioses han venido a la existencia de tu boca./ Hace la hierba para que viva el ganado/ y los árboles frutales para los humanos./ Hace aquello de lo que viven los peces del río/ y las aves que pueblan el cielo./ [...] Los dioses se inclinan ante tu majestad/ y exaltan el poder que los ha creado,/ exultando al acercarse aquel que los ha engendrado./ Te dicen: “¡Bienvenido en paz!, padre de los padres de todos

los dioses, / que levantas el cielo y rechazas el suelo, / haciendo lo que existe, formando los seres» (Oraciones del Antiguo Oriente, 66-67).

Las culturas del Oriente Medio, las más cercanas a Israel, estructuran la vida divina según el ordenamiento de la sociedad: el dios padre y la diosa madre, con su familia, cuyas funciones remedan la de los jefes y potentados de la sociedad. El principio divino, además de sostener y modelar todo el orden cósmico y social, responde al misterio del mal y garantiza el futuro, pues se presenta al final de la vida solucionando el enigma de la muerte. Por eso, el que aparece como inasible e ininteligible para el hombre, se revela, a la vez, como la última instancia que asegura la paz y el orden dentro de la violencia y la inseguridad que entraña la historia humana.

Esta realidad fontal, que en la mayoría de las culturas se designa como *padre* y se narra con teogonías o cosmogonías u origen de la comunidad humana en el orden temporal, se propone también como la expresión *suprema* o más alta de la vida. Por eso, avistada en la perspectiva espacial, reside en el cielo o se coloca en la montaña más alta. Por ejemplo, el dios Baal confía un mensaje a la diosa Anat, dioses de Ugarit: [A la diosa Anat]: «Aprisa, corre, apresúrate. Que hacia mí corran tus pasos, que hacia mí tus zancadas se alarguen, porque tengo algo que decirte, una palabra que comunicarte, la palabra del árbol y el cuchicheo de la piedra, el murmullo de los cielos a la tierra, de los abismos a las estrellas. Yo conozco el rayo que los cielos ignoran, una palabra que los hombres no conocen, que las multitudes de la tierra no comprenden. Ven y yo me revelaré en mi montaña, el divino Sapón, en mi santuario, en la montaña de mi patrimonio, en el lugar placentero, en la altura majestuosa» (ib, 62).

En cierta manera se relaciona con la figura paterna, ya que,

con posición tan elevada, controla la historia, actúa como soberano, providente, legislador, juez, y ejerce el poder, la fuerza, el dominio y la propiedad de y sobre todas las cosas. La proyección de la paternidad humana en su triple significado biológico, sapiente y director de los destinos de la familia y la sociedad, se completa con la visión de la paternidad *interna* de la divinidad. El dios supremo o más alto, además de las actuaciones externas sobre la creación, concibe y gobierna a los otros dioses: «Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a la suya la vida de los dioses» (ARISTÓTELES, *Política*, I 1252b 7).

Por consiguiente, las afirmaciones sobre Dios se formulan en un símbolo que es esencial en las experiencias fundamentales de la vida humana, como es la figura paterna. Pero no agota el símbolo toda la realidad que lleva consigo la relación humana con Dios. En las mismas culturas patriarcales se adivina la insuficiencia de esta simbología, pues los «hijos», tanto divinos como humanos, que surgen de los dioses o dios primigenio, muchas veces no reproducen la actividad del padre dentro de la función biológica y social humana. La figura materna, el nacer de órganos del cuerpo distintos de los órganos reproductores, como Dionisos que brota del muslo de Zeus, etc., demuestran que la conducta del hombre con Dios es incapaz de objetivar o describir la amplitud de la experiencia. Así, más allá de este símbolo proyectivo humano de la paternidad aplicada a la divinidad, la presencia divina desborda al hombre, porque su realidad le supera en cualquier ámbito del ser. Dice el *Himno a Amón*: «El que inauguró la existencia por primera vez, / Amón que llegó a la existencia al

comienzo/ sin que su nacimiento sea conocido./ No hay dios que llegara a la existencia antes que él./ No hubo otro dios con él para expresar sus formas./ No hubo madre que le diera su nombre;/ no hubo padre que lo engendrara/ y que dijera: “Yo soy”. Él es quien ha modelado su propio huevo,/ el poderoso cuyo nacimiento es misterioso,/ que ha creado su perfección;/ el dios divino que ha venido a la existencia por él mismo./ Todos los dioses vinieron a la existencia/ cuando él se dio un comienzo» (*Oraciones*, 78).

Así se pasa de la *descripción* o *afirmación* de los atributos divinos a la *invocación* y *oración* a Dios, bien pública, bien privada y de carácter personal: «¡Gloriosísimo entre los inmortales, multinominado, siempre omnipotente,/ oh Zeus, rector de la naturaleza, que con la ley todo lo gobiernas,/ salve! Pues a todos los mortales les es lícito saludarte. [...] Pero tú, Zeus, dispensador de todos los dones, el de las negras nubes, señor del rayo,/ saca a los hombres de la triste inexperiencia/ y, ahuyentándola del alma, padre, otórgales alcanzar/ la razón en que te fundas para regir todas las cosas con justicia,/ de modo que, así honrados, te tributemos a nuestra vez honores,/ cantando perpetuamente himnos a tus obras, como corresponde/ al mortal, pues no hay mayor ofrenda para los hombres/ o los dioses que celebrar siempre, como es justo, la ley universal» (*Los Estoicos antiguos*. Cleantes. N. 679).

La oración evidencia ante todo la influencia histórica de Dios, lo que motiva y causa la apertura del hombre, y le dispone para alabarle, darle gracias y bendecirle por los dones que ofrece para el mantenimiento y desarrollo de la vida, o pedirle perdón por las faltas cometidas, o simplemente para unirse a Él y contemplarle de una forma fragmentaria. Por otro lado, divisar a Dios en el horizonte histórico conlleva solicitar su ayuda en las circunstancias en las que la persona y la socie-

dad están en peligro. La relación establecida por la oración, tan específica del hombre de todas las culturas, revela parte de la identidad divina y manifiesta su existencia y presencia diferente de las propiedades de Dios con que se le describe en todas las religiones. Con la oración el hombre reconoce a Dios en el núcleo fundamental de su ser personal, y alcanza, aunque sea parcialmente, momentos y espacios de la trascendencia e infinitud divinas. Cuando Dios se muestra como el totalmente «Otro», la oración lo descubre como un «Tú» y entonces posibilita el diálogo, diálogo en el que los hombres lo viven como su origen, sostén y término de su existencia; en definitiva, encuentran el sentido global de la historia, de la cultura y de la individualidad. La relación mutua entre Dios y el hombre origina que, al dirigirse este a Dios y escucharle, Él se deje entrever por encima y más allá de los distintos nombres y atributos que se le atribuyan: «Dejando todas las observancias ordenadas, abandonando todos mis deseos, incluido el de la salvación, ¡oh Señor! tomé refugio bajo tus pies que miden el universo. Tú solo eres mi madre, mi padre, mis allegados, mi maestro, mi fortuna ¡oh Dios de los dioses! ¡Tú eres mi todo!» (J. Martín Velasco, 39).

No obstante esta trascendencia que se entrevé por medio de la oración, el principio de los dioses y del cosmos o la divinidad misma son proyecciones de las culturas, donde, en su mayoría, al menos las que rodean a Israel, reflejan la relación padre y madre, las relaciones familiares y el principio del poder personal y grupal que fundamenta las instituciones sociales.

2. El Dios de Israel

2.1. El Dios de la Alianza

Israel no es ajeno a las experiencias religiosas de su entorno. De hecho, la figura paterna de Dios, la más socorrida para designar a la divinidad, se usa en los atributos y acciones aplicadas a Dios y se contiene en las oraciones que formulan los sentimientos de la religiosidad judía. Además existen huellas de un politeísmo preexílico, en el que el Señor es el padre de los dioses (cf Dt 32,8-9), o rey de los dioses (cf Sal 103,9), y el que nombra hijo al rey de Israel, aunque se subraye que esta relación paterna entre Dios y el rey es de adopción, como en Ugarit, y no de naturaleza, como en Egipto (cf Sal 89,27-28). Incluso no se excluye la hipótesis de que el Señor tenga una esposa que figure como consorte en las relaciones con Israel y que la piedad de la época monárquica le diera culto, como se comprueba en las religiones vecinas (cf Jer 7,18).

Sin embargo, las tradiciones que aportan los textos bíblicos muestran un desligamiento paulatino de las bases donde se apoyan las experiencias religiosas de las culturas vecinas. Así se observa que Dios es poder, es todo poder, pero su omnipotencia se orienta hacia la *vida histórica* de Israel. Existe un alejamiento progresivo de la relación intrínseca entre Dios y los dioses, entre Dios y el cosmos, entre Dios y la justificación de la tipología de la familia y del gobierno de las instituciones sociales. Van desapareciendo las teogonías, las antropogonías y las cosmogonías.

Dios es poder pero, en cuanto tal, usa su poder para *liberar* a Israel del dominio del Faraón. Se pone de parte del pueblo sencillo y humilde, en definitiva esclavo, para devolverle su capacidad de ser por el disfrute de la libertad. Pero es una liber-

tad que conlleva situarse en el espacio del servicio a Dios. No es una libertad para ser autónomos y elegir, sino una libertad para servir: «Así dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que *me sirva*» (Éx 4,22-23). Esta convicción que Moisés transmite al grupo semita que le acompaña en la huida de Egipto, va escoltada por la revelación de la *alianza* que el Señor pacta con el pueblo: la señal más grande de *fidelidad* que Él va a mostrar a los hombres en medio de sus vicisitudes históricas. La alianza, a la par, constituye la exigencia más radical para el pueblo: no debe adorar a otros dioses, ni se debe encomendar y sujetar a otras instancias, como países, reyes o instituciones, que le desliguen del compromiso de fidelidad a las normativas prescritas en la alianza (cf Lev 26,12). Mas la libertad y la alianza se insertan en un proceso histórico, siempre cambiante en sus contenidos, por la palabra de Dios que comunica una *promesa* al pueblo y que le hace caminar y vivir de la esperanza de que un día Dios la cumplirá: «Moisés dijo a su suegro, Jobab, hijo de Regüel, el madianita: Vamos a marchar al sitio que el Señor ha prometido darnos. Ven con nosotros, que te trataremos bien, porque el Señor ha prometido bienes a Israel» (Núm 10,29).

Estos tres rasgos, libertad, alianza, promesa, entre otros posibles, sobresalen en la experiencia que tiene Israel de Dios. Apunta un proceso en el que la creencia judía se aleja de las teogonías y cosmogonías al uso en los pueblos vecinos, y percibe la *trascendencia* de Dios. La trascendencia requiere no inmiscuirle en los procesos biológicos, humanos y sociales que aparecen con claridad como proyecciones de la vida personal y comunitaria de los hombres. Dios, pues, está más allá del espacio y del tiempo y es distinto de los conceptos acostumbrados para manifestar las vivencias fundamentales de la existencia, como padre, madre, familia, etc., y menos se

le puede representar: «Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo; no me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro» (Éx 20,22-23). Cualquier imagen significa en cierta medida *dominar* el objeto o persona de referencia. Aunque la imagen ayuda y motiva la relación, también contribuye a la apropiación por medio de la vista (cf Éx 3,4-6), del habla (cf Dt 18,9-12), del beso (cf 1Re 19,18), además de ser la proyección y adoración de sí mismo: «Su país está lleno de ídolos, y se postran ante las obras de sus manos, hechas con sus dedos» (Is 2,8).

Dios, pues, es *totalmente Otro* y está por encima de las transformaciones cosmológicas e históricas. Nada ni nadie se le puede comparar (cf Is 46,5), porque es *Santo* (cf Is 40,25). Ante el *Indecible*, el pecador sufre la muerte si osa relacionarse con Él (cf Os 6,5), y el hombre se siente nada y vacío: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el hijo de Adán para que te ocupes de él?» (Sal 8,5).

A la trascendencia y santidad de Dios se une la *vida*. Dios, con ser trascendente, no es lejano. Su diferencia de la creación no se traduce en ausencia e indiferencia ante Israel. Dios está vivo, es *vida* (cf Jos 3,10), de manera que todo lo que existe distinto a la muerte es un don que procede de Él: «Porque en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz» (Sal 36,10). Dios insufla el aliento y crea (cf Gén 2,7); está vivo en la cotidianidad de la existencia y en la preservación y cuidado del habitáculo del hombre para que coma y beba y lo habite y cuide con esmero (cf Job 34,14-15). Él se distingue de las demás divinidades que no se mueven, ni ven, ni oyen: «Los que modelan ídolos son todos nada, y es inútil lo que ellos aman, sus devotos no ven nada ni conocen» (Is 44,9).

Dios, al ser vida y obrar, se entiende como una *persona* que conoce y ama: «No ejecutaré mi condena, no volveré a destruir

a Efraín; que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (Os 11,9). Y prueba su ser personal en la *relación*, sobre todo en la relación que mantiene con su pueblo revelándose como «Señor, Dios clemente y compasivo, misericordioso, paciente y leal» (Éx 34,6). Lo ha demostrado en la elección, alianza y promesa por las que elige a Israel de entre las naciones, creando un pueblo singular en la historia humana. El Señor vive para Israel. Aunque sean antropomorfismos manifiestos los usados en la Escritura, o símbolos, o afirmaciones creyentes, detrás de todos ellos se esconde una persona que es capaz de establecer relaciones personales.

En estas relaciones, el Señor *se revela* como quiere que se le conozca, porque ni es un hombre ni actúa como los hombres (cf Is 40,28-29). Así *habla* y se comunica a Abrahán, a Moisés, a Jeremías, en definitiva a Israel, para anunciarles un nombre, un proyecto o una tarea a realizar (cf Éx 19,3-6). Dios establece un diálogo en la tierra con el hombre, aunque a veces lo arranca o arrastra de su situación social o lo abandona aparentemente con el silencio (Job). El diálogo introduce a Dios en su creación para cuidarla y preservarla de sus enemigos (cf Is 45,9-12).

Pero, y sobre todo, a la persona se la identifica por un *nombre*. En este caso es *Señor*. Él mismo lo revela para que se le dé culto, y en el culto se le alabe, se le dé gracias, y se le solicite ayuda y se le tribute la gloria que le pertenece. Pero decir y proclamar *Señor* no es para conocerle, y para que conociéndolo se le identifique y domine según la razón, y menos para que se le objete. Decir su nombre plantea que se haga memoria de un hecho salvador que ha realizado en favor de su pueblo: «Dios dijo a Moisés: Yo soy el Señor. Yo me aparecí a Abrahán, Isaac y Jacob como “Dios todopoderoso”, pero no les di a conocer mi nombre: “el Señor”. Yo hice alianza con ellos prometiénd-

doles la tierra de Canaán, tierra donde habían residido como emigrantes. Yo también, al escuchar las quejas de los israelitas esclavizados por los egipcios, me acordé de la alianza» (Éx 6,2-5). Incluso el nombre de *el Señor*, como todo nombre, se relaciona con la dignidad y naturaleza de la persona. Por eso decir su nombre («el que es») indica afirmar su existencia de una manera permanente y alejada de todo condicionamiento histórico, en cuanto pueda significar devenir e inestabilidad. Nombrar a Dios es atestiguar, a la vez, su persona. Por ejemplo, profanar (cf Lev 18,21) o amar (cf Sal 5,12) el nombre del Señor es profanar o amar al Señor (cf Sal 5,12; Is 25,1).

Por último, el Señor, que ha dado origen a todo y se declara persona, es, además, el *Señor de la historia*, cuyo sentido lo aclarará al final, cuando se revele plenamente. Esto significa que todo y todos mantienen una orientación hacia Él, y Él dilucidará al término del tiempo los antagonismos que los hombres insertan en su creación, venciendo los que originan destrucción y muerte. La actuación del Señor se centra, en un primer momento, en la crítica severa de los abusos sociales y culturales y orienta a su pueblo a un nuevo estado de justicia y libertad (cf Am 1,3-2,3). Más tarde, después del exilio de Babilonia, el contenido de la promesa abarca una creación nueva y la apertura personal del Señor a todos los pueblos (cf Is 42,9). La actuación escatológica de Dios mostrará la clausura de la situación actual, creando una nueva era del mundo con la armonía de todos sus elementos dependiente totalmente de Él. Son los nuevos cielos y la nueva tierra, que lleva consigo una trascendencia que va aparejada con la misma trascendencia divina. El «día del Señor» se inserta dentro de un marco apocalíptico: Dios crea a su medida un marco diferente para todo lo existente. Dios se revela desvelándose en una nueva situación más allá del tiempo (cf Is 65,17).

2.2. Dios como Padre de Israel

Israel experimenta a Dios también como *Padre*. No es un «Padre» y una «Madre» con las características de las religiones que le rodean, es decir, en un sentido teogónico o cosmogónico. Ni engendra dioses, ni tierras y cielos, aunque algo de esto haya tenido en ciertas épocas de las creencias judías. Quizá por esta impronta biológica de las religiones vecinas, Israel ha sido reticente en usar este título para el Señor. Dios es «Padre» porque *elige* a Israel como pueblo de su propiedad. Comienza así una relación entre Dios y el pueblo en la que es posible que se le *nombre* como Padre, y más tarde se le *invoque* como tal, llegando con el tiempo a ser un *atributo* suyo. Pero esta progresión en la religiosidad judía se manifiesta siempre en un contexto histórico y en medio de una relación permanente, con los altibajos que la historia muestra. No es el Señor quien engendra a Israel, sino el que lo elige y, en cuanto tal, lo sitúa en la historia con una identidad propia como Pueblo de Dios en medio de otros pueblos, y le hace caminar hacia la conquista de una promesa que está en la raíz misma de la elección. Dios está en el *origen* del pueblo, pero de una forma diferente de como la relación entre un hombre y una mujer está en el origen de una criatura.

En la montaña del Horeb, Dios se revela a Moisés como «Dios de los padres» (Éx 3,13.15-16). Es el Dios de Abrahán, que le guía, protege, encamina a una nueva tierra, promete una descendencia, y al que el patriarca cree, obedece y adora como *su Dios* universal, creador de todo cuanto existe (cf Gén 14,18-22). Dios se constituye como Padre de Israel, porque lo engendra con la liberación de la esclavitud y con la elección: «Yo soy el Señor [...]. Os adoptaré como pueblo mío y seré vuestro Dios; para que sepáis que soy el Señor, vuestro Dios,

el que os quita de encima las cargas de los egipcios, os llevaré a la tierra que prometí con juramento a Abrahán...» (Éx 6,6-8). Por eso el Señor dice a Moisés que le comunique al Faraón: «Israel es mi hijo primogénito» (4,22-23). Después les dará la ley de la alianza, por la que se canalizará la paternidad divina y la filiación de Israel (cf Dt 32,6).

Estas relaciones paterno-filiales sufren muchos altibajos. Israel se descuida de sus obligaciones de hijo adorando a otros dioses. Y Dios, en este caso con rasgos maternales, intenta atraerlo de nuevo a su regazo: «Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo [...]. Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos, y ellos sin darse cuenta de que yo los cuidaba. Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño. Fui para ellos como quien alza una criatura a las mejillas; me inclinaba y les daba de comer» (Os 11,1-4). Al irse el pueblo tras los dioses extraños, brota en Dios la cólera que le tienta a destruirlo, porque se le ha confiado y revelado de una manera especial, porque «vuestra lealtad es nube mañanera, rocío que se evapora al alba» (Os 6,4). Más tarde, cuando Israel sufre el exilio en Babilonia, Dios responde a las quejas de la experiencia de abandono con amor de madre: «¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? Pues, aunque ella se olvide, yo no te olvidaré» (Is 49,15; cf Is 54,7-8).

En las situaciones de infidelidad no es extraño tampoco que se empleen las fórmulas paternales de corrección y castigo ante el mal realizado, o de ejercer la autoridad y exigir la obediencia, que se usan en los ámbitos familiares, muy típicas de la tradición sapiencial. Por eso amonesta al pueblo para su propio bien: «Porque al que ama lo reprende el Señor, como un padre al hijo querido» (Prov 3,12). Y también Dios reclama la obediencia y respeto debido a los padres, tanto más cuanto Él los

supera a todos (cf Mal 1,6). La finalidad es invitar a Israel a la conversión (cf Jer 31,18-19) para que reciba el perdón que le conduzca a la restauración de la alianza. Dios se relaciona con bondad, característica de todo buen padre: «Como un padre se enternece con sus hijos, así se enternece el Señor con sus fieles» (Sal 103,13; cf 31,9.20). O se da a conocer con ternura, como una madre a la que se le destroza el corazón y se le conmueven las entrañas (cf Os 11,8), sentimientos que exteriorizan el hondón de una persona, es decir, la interioridad llena de conocimiento, compasión y amor.

Por consiguiente, Dios es Padre con entrañas de Madre, no sólo de Israel, contemplado como una colectividad humana, sino también de ciertas personas que tienen una situación especial dentro de las instituciones del pueblo, o porque se ubican en el corazón de Dios. Así el rey se concibe con una dimensión sagrada que le entronca de una forma especial con Dios. Si Dios es Padre para todo el pueblo, también lo es del rey. Por eso es el elegido de Dios e hijo predilecto suyo: «Voy a recitar el decreto del Señor. Me ha dicho: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”» (Sal 2,7). Una de las funciones fundamentales del rey es la defensa de los marginados (cf Sal 72,1-2.4), los predilectos de Dios. Y Dios, como Padre, muchas veces es el que directamente los defiende y protege, obligando a tener esta actitud a los demás hijos: «Padre de huérfanos, protector de viudas es Dios en su santa morada» (Sal 68,6).

Estos rasgos antropomórficos de Dios, a los que se pueden unir otros, como Pastor, Rey, etc., transmiten la experiencia originaria de Israel, en la que Él, sin duda *trascendente*, se revela como Persona *porque* habla, y habla para hacerse conocer con un nombre, para elegir, para salvar y para dar sentido a un pueblo en la historia, al que espera al final para revelarse

del todo y revelarle la verdadera vida. Pero también Dios *dialoga*, es decir, necesita la respuesta libre de los hombres que le acojan y respondan a su plan de salvación. La experiencia de Israel sobre Dios, que sufre avances y retrocesos, pero siempre dentro del marco de su alianza, es decir, de la *fidelidad de Dios* y respuesta *fiel* del pueblo, va progresivamente decantándose hacia un monoteísmo: «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno» (Dt 6,4; cf 11,13-21). La unicidad de Dios obliga a excluir cualquier referencia politeísta. Se ladean los símbolos, las imágenes, las metáforas o los atributos que pongan en peligro la identidad divina: «Así dice el Señor, Rey de Israel, su redentor, el Señor de los ejércitos: Yo soy el primero y yo soy el último; fuera de mí no hay Dios» (Is 44,6). Israel entonces vive la trascendencia y unicidad de Dios como la de su Señor todopoderoso, ante el cual es preferible el silencio, la adoración y la obediencia por medio de la ley, en la que se especifica con claridad su voluntad. Y en el culto en el templo de Jerusalén se le alaba, se le da gracias, se le pide que remedie las necesidades y se le sacrifican aves y animales.

2.3. *El Dios de Israel como centro de la vida y de la fe de Jesús*

Jesús no es ajeno a la piedad popular de su pueblo. Enraizado en la tradición judía, Dios es todo para él. Se le nota por doquier en la predicación del Reino. El rígido monoteísmo y la trascendencia de la experiencia divina del judaísmo contemporáneo exigen a Jesús una forma indirecta de nombrar a Dios. El respeto y la distancia hacen que se evite pronunciar su nombre. Jesús participa de esta costumbre popular (poder, Mc 14,62; rey, Mt 5,35; altísimo, Lc 6,35), pero no es el modo

habitual de relacionarse con Él. Gusta de dirigirse a Dios de una forma directa. Bastantes veces pronuncia «Dios» (cf Mc 2,26; etc.), «Señor» (cf Mc 5,19; etc.) y «Padre» (cf Mc 14,36; etc).

Jesús habla de Dios como el *Otro* distinto al hombre. Enseña la rígida separación entre Dios y las criaturas por los atributos de poder, ciencia y bondad que se le otorgan. Dios posee un *poder* muy superior al hombre. Se demuestra en la controversia que Jesús entabla con los saduceos sobre la resurrección de los muertos. Estos defienden la tradición de que no existe otra vida fuera del tiempo presente en contra de los fariseos que afirman el más allá. Jesús apoya la resurrección invocando el poder y la fidelidad de Dios: «Andáis descaminados, porque no entendéis la Escritura ni el poder de Dios [...]. Y a propósito de que los muertos resucitarán, ¿no habéis leído en el libro de Moisés el episodio de la zarza? [...]. No es un Dios de muertos, sino de vivos» (Mc 12,24-27).

Además del poder o de la majestad (cf Mc 14,62), se separa Dios de los hombres por la *ciencia* y el *conocimiento*. Está el testimonio sobre el fin de la historia: «En cuanto al día y a la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles en el cielo, ni el hijo; sólo los conoce el Padre» (Mc 13,32); o Dios sabe todo lo que necesita el hombre antes que este se lo pida (cf Mt 6,7-8). Por consiguiente, se deben olvidar las preocupaciones por el mantenimiento diario de los discípulos que lo han abandonado todo para unirse a Jesús en su ministerio, porque Dios sabe lo que cada uno precisa para vivir (cf Lc 22,22-31). Así es inútil intentar engañar a Dios: «Vosotros [fariseos] pasáis por justos ante los hombres, pero Dios os conoce por dentro» (Lc 14,15; cf Prov 24,12).

Por último, la *bondad* de Dios. En el diálogo que sostienen Jesús y el joven rico, este lo saluda reconociendo la

bondad que respiran sus obras. Sin embargo, Jesús le dice que «bueno» sólo es Dios (cf Mc 10,18par). Y lo ha demostrado por el cuidado que ha tenido con Israel liberándolo de Egipto, dándole una tierra, salvándolo de los enemigos. Israel se lo reconoce y lo alaba: «Alabad al Señor, porque es bueno» (cf 1Crón 16,34). La alteridad respecto al hombre que entraña la bondad divina se ratifica cuando, en otro pasaje, sitúa lo «malo» en el hombre a pesar de las obras buenas que se inscriben en las acciones humanas, sobre todo cuando existe una relación afectiva: «Pues si vosotros, con lo malos que sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos...» (Q/ Lc 11,13; Mt 7,11). La bondad humana es un don que proviene de Dios, que es magnánimo en su concesión (cf Mt 20,15). Entonces hay que reconocer que la raíz y fuente de esta bondad está siempre en Dios: «Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos» (Q/Lc 6,35; Mt 5,45). Jesús introduce en su programa del Reino que el hombre sea imagen de la bondad divina para recrear su dignidad primera regalada al principio del tiempo, y concretada en la relación mutua como ternura y compasión.

Jesús retiene como experiencia básica de Dios las *acciones* que han configurado a su pueblo entre los demás pueblos de la tierra y que Israel ha mantenido vivas casi siempre. Jesús llama a Dios el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Mc 12,26; cf Éx 3,6), que es como se presenta a Moisés cuando cuida las ovejas y las cabras de su suegro en el monte Horeb. Dios se revela a Moisés como el Dios de la alianza y como Aquel que protege, libera y salva. Que cite Dios a los Patriarcas es la garantía de una actitud de *fidelidad* al pueblo y una garantía de *salvación*, que es la que llevará a cabo con la liberación de Egipto: «Os tengo presentes y veo cómo os tratan los egipcios.

He decidido sacaros de la opresión egipcia y haceros subir [...] a una tierra que mana leche y miel» (Éx 3,16-17).

Todavía más. El Dios de Jesús manifiesta su voluntad al pueblo con el que ha pactado una alianza por medio del Decálogo. El Decálogo no se comprende como un ordenamiento jurídico que obliga a cumplir la autoridad constituida en una sociedad, sino que es la forma de relación que se emplea dentro de una comunidad originada por el mismo Dios. Se parece más a los padres que enseñan a los hijos unos comportamientos para que prosigan en su vida un estilo y unas actitudes heredadas de generaciones anteriores, que a prohibiciones vinculadas a leyes con amenazas de castigos (cf Mc 7,10; Éx 20,12).

Con todo, el mandamiento principal y el fundamento de la vida, de *todo*, es: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es uno solo. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás al prójimo como a ti mismo» (Mc 12,29-31; cf Dt 6,4-5). La plena y total disposición del hombre para cumplir la voluntad de Dios, la apertura a Dios como realidad *envolvente* de la vida y en la que se incluye todas las dimensiones del hombre y a todos los hombres, hace que este sea el mandamiento más importante y esté por encima de los 613 preceptos que suma la tradición rabínica. Es el *Shema* que cada fiel judío recita por la mañana y por la noche para tenerlo presente siempre. Y tenerlo presente como principio que recorre todos los actos de la vida. Jesús, así, se instala en el centro de la fe de su pueblo al concebir a Dios como persona y capaz de tener relaciones personales. Al ser la atmósfera que respira no se ve en la obligación de demostrarlo.

3. Dios Padre en Jesús

3.1. Dios distinto de la Creación

La omnipresencia de Dios en la vida de Jesús hace que se refiera a Él con los tres atributos que expresan la relación que ha mantenido Dios con su pueblo: Creador, Providente y Salvador.

1) *Creador*

La obra por antonomasia de Dios es la *creación*, percibida por Israel en la elección y alianza. Jesús recurre a Dios Creador cuando sale en defensa de la mujer, a la que iguala al hombre en el compromiso conyugal: «Pero al principio de la creación Dios los hizo hombre y mujer, y por eso abandona un hombre a su padre y a su madre, se une a su mujer, y los dos se hacen una sola carne. De suerte que ya no son dos, sino una sola carne. Pues lo que Dios ha juntado que el hombre no lo separe» (Mc 10,6-9; cf Gén 1,27). Apela al acto primero de Dios cuando ataca a los fariseos y letrados como prototipos de la hipocresía humana que se preocupan de un mundo externo ordenado y limpio descuidando la actitud interior de amor, pues todo el hombre ha salido de las manos de Dios (cf Lc 11,40). Denuncia el fratricidio practicado con los profetas, que es un suma y sigue del primero cometido por Caín y que quebró las relaciones entre los humanos (cf Q/Lc 11,50; Mt 23,35). Invita a la vigilancia ante la incertidumbre que dominará la parusía y que superará a todos los desastres habidos en la historia (cf Mc 13,19). Anuncia el juicio final, cuando convoque a los elegidos para disfrutar

del Reino ya previsto por Dios en el mismo momento de la creación (cf Mt 25,34).

Las apelaciones a un Dios creador traslucen, en definitiva, la experiencia de Jesús de que Dios está pendiente de sus criaturas. Si es Creador por un acto de amor, este acto no significa una acción aislada al principio de la historia humana, sino que revela una actitud de Dios por la que se inserta en el espacio y en el tiempo para recrear de una forma continua las personas y las cosas, que son su reflejo. Dios no se desentiende de sus criaturas, antes bien, salvaguardando la libertad humana para que sea posible la respuesta de amor a su amor creador, sigue ofreciéndose como la fuente desde donde mana la vida. Entonces Jesús integra a su experiencia de Dios como Creador a Dios como *providente*. Y en este espacio camina.

2) *Providente*

Cuando Jesús viaja a Jerusalén, según la propuesta evangélica de Lucas, y presiente los sufrimientos que va a padecer, enseña a los discípulos, a sus amigos, que el camino de la cruz también tendrán que recorrerlo ellos. En estos momentos tensos, Jesús se remite a Dios, que, como Creador, es el dueño de la vida (cf Q/Lc 12,22-31; Mt 16,25-33). De aquí nace la confianza en Él y el coraje del anuncio del Reino. No se debe temer a quien arruina o destruye la vida en esta tierra, sino a Aquel que la puede aniquilar para siempre. «¿No se venden cinco gorriones por dos cuartos? Pues ni de uno de ellos se olvida Dios. Hasta los pelos de vuestra cabeza están contados todos. No tengáis miedo, que valéis más que muchos gorriones» (Q/12,6-7; Mt 10,29-31). Los gorriones y los pelos, de valor insignificante, y la vida humana, la mejor imagen divina en la tierra, están bajo

la mirada de Dios. Todo lo existente es objeto de su preocupación y protección. Dios es providente.

Junto al peligro de perder la vida está el de no poder mantenerla. Jesús se ampara en Dios para su defensa. La ocasión le viene cuando enseña que la existencia no puede asentarse en las riquezas, sobre todo si equivalen para el hombre a un apetito desordenado que le conduce a su perdición. Porque la codicia de las cosas encierra desligarse de Aquel que es el propietario de todo: «Por eso os digo que no andéis angustiados por la comida para conservar la vida o por el vestido para cubrir el cuerpo. La vida vale más que el sustento y el cuerpo más que el vestido» (Q/Lc 12,22-23; Mt 6,25; EvT 36). La alternativa que ofrece a la seguridad que dan los bienes es Dios, porque Él no exige las preocupaciones que proporcionan conseguir y mantener la riqueza, sino, al contrario, basta con abandonarse en sus manos y dejarse llevar por la conciencia de que su corazón está pendiente del sustento diario: «Observad a los cuervos: no siembran ni cosechan, no tienen silos ni despensas, y Dios los sustenta. Cuánto más valéis vosotros que las aves [...]. Observad cómo crecen los lirios, sin trabajar ni hilar; pero os digo que ni Salomón, con todo su fasto, se vistió como uno de ellos» (Q/Lc 12,24-27; Mt 6,26-29; cf EvT 36).

3) *Salvador*

Jesús da un paso más en su fe en el Dios de los Padres y cierra el arco de la vida humana. En efecto, si la vida procede y se mantiene por Dios (Creador y Providente), Dios tampoco abandona al hombre al poder de la muerte (Salvador). Jesús invoca al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob (Mc 12,26), que es como se revela a Moisés como signo de salvación y

fidelidad al pueblo y que va a demostrarlo con la liberación de Egipto. Jesús recoge esta actitud de Dios para con Israel y la aplica a la superación de la muerte, el mayor enemigo del hombre, en la controversia que sostiene con los saduceos, fieles al Pentateuco y, por tanto, enemigos de toda prolongación de la vida (cf Mc 12,19-23). Argumentan con la ley del levirato, por la que el hermano menor debe dar descendencia al mayor si falleciera sin tener hijos (cf Gén 38,8; Dt 25,5-10). Aunque las posiciones en tiempos de Jesús sobre las modalidades de la resurrección son diferentes, lo cierto es que esta se introduce en la fe judía para superar la crisis de la retribución del justo, que desaparece como el impío tras la muerte. La solución se encuentra no con la respuesta divina a los anhelos de inmortalidad inscritos en el corazón humano, sino remitiéndose al poder, soberanía y fidelidad de Dios a sus criaturas. El amor de Dios es más poderoso que la muerte. La maldad de la muerte conduce a separar al justo de Dios; rompe la comunión de Dios con su pueblo; impide que Dios sea el «Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», ya que si los Padres no existieran después de morir no tendría sentido el Dios de la Alianza y la promesa, el Dios vivo y presente en el pueblo. Por consiguiente, termina Jesús: Dios «no es un Dios de muertos, sino de vivos» (Mc 12,27par).

3.2. *El Padre de Jesús*

1) *Dador de bienes, y obediencia*

Dios Padre se preocupa de sus hijos y, por tanto, les da «cosas buenas». «¿Qué padre entre vosotros, si su hijo le pide pan, le da una piedra? ¿O, si le pide pescado, le dará en vez de pescado

una serpiente? ¿O, si pide un huevo, le dará un escorpión? Pues si vosotros, con lo malos que sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre del cielo dará el Espíritu Santo (cosas buenas [Mt]) a quienes lo pidan!» (Q/Lc 11,11-13; Mt 7,9-11).

La solicitud de Dios Padre se compara con la de los padres de familia, cuya tendencia natural es la protección y cuidado de sus hijos. Jesús verifica en el orden de la creación cómo es la relación familiar, realidades buenas y generosas y que están inscritas en la naturaleza humana. El contraste que hace Jesús es claro y sencillo, pasando de lo absurdo a lo que es lógico en una relación paterna con los hijos. Así, alimentos básicos para el mantenimiento humano en Galilea como son el pan, el pescado y el huevo no se pueden cambiar por otra cosa semejante, pero nociva, como es la piedra, y dañina y cruel, como son la serpiente, parecida al pez, y el escorpión que, encogido, aparenta un huevo. Pues bien, si todo padre *de la tierra*, cuando distribuye la comida a sus hijos, les pasa estas cosas buenas, cuánto más el Padre *de los cielos*, que es plenamente *bondad*. Es el convencimiento de Jesús de que Dios es bueno: en la parábola del padre que acoge al hijo pródigo (cf Lc 15,11-32) y en la respuesta que da al rico (cf Mc 10,18).

Lucas cambia las «cosas buenas» de Mateo por el «Espíritu Santo». La relación de amor que Dios inicia con Jesús en el momento de su concepción (cf Lc 1,35) y cuando comienza la predicación del Reino (cf Lc 3,22), por las que declara su Paternidad, el Evangelista la traslada a los discípulos de Jesús, cuya filiación les capacita para dirigirse a Dios como al buen Padre que, con dicha relación de amor, les dará todo lo necesario para vivir.

Experimentar al Padre como dador de los bienes lleva consigo la *ausencia de preocupaciones* por las necesidades de cada

día. No es lo que antes ha descartado Jesús para sus discípulos sobre las riquezas que tienen los demás, es decir, la codicia de acumular, cuando se es consciente de que la vida depende de Dios. Ahora Jesús se refiere a los bienes esenciales para vivir: comer, beber, vestir (cf Gén 28,20): «Todo eso son cosas que busca la gente del mundo. En cuanto a vosotros, vuestro Padre sabe lo que os hace falta» (Q/Lc 12,30; Mt 6,32). Por tanto, «no andéis buscando qué comer o qué beber; no estéis pendientes de ello» (Q/Lc 12,29; Mt 6,25). Esto lo conoce la gente pobre que se llena de afanes y fatigas para satisfacer lo indispensable para vivir. Es la condición de su existencia (cf Gén 3,17-19). Sin embargo, en una sociedad teocrática como la de entonces se aconseja: «Encomienda al Señor tus tareas, y te saldrán bien tus planes [...], dichoso el que confía en el Señor» (Prov 16,3.20). Se ha comprobado al hablar del Dios providente. Ahora se toma a Dios por Padre, y los discípulos, en cuanto hijos, saben que pasa a Él el desvelo por procurarse alimento y bebida. De hecho, por más que se impacienten por alcanzar cualquier objetivo, están incapacitados para adelantar o prolongar el tiempo: «¿Quién de vosotros puede, a fuerza de cavilar, prolongar un tanto la vida? Pues si no podéis lo mínimo, ¿por qué os preocupáis de lo demás?» (Q/Lc 12,25-26; Mt 6,27).

La razón es que se cambia el objetivo y, con él, el afán que supone su búsqueda. No es mantener la vida y la preocupación para sobrevivir en la Galilea gobernada por Herodes Antipas. La tarea fundamental que ahora ocupa a los discípulos es colaborar con Jesús para proclamar el Reino. Y no sólo proclamarlo, sino, siguiéndole con la forma y el sentido que está imprimiendo a su anuncio, *testimoniar* su presencia en la historia con el mismo estilo de vida: «No temas, pequeño rebaño, que vuestro Padre ha decidido daros el reino» (Lc

12,32). Dios da por supuesto que ha creado la tierra con los bienes suficientes para vivir; y Dios sabe de su conservación, aunque los hombres duden de que haya bienes para todos y sospechen del cuidado divino ante las catástrofes. Jesús devuelve a sus discípulos al sentir de Dios: Él se responsabiliza del mantenimiento de sus servidores. Pues lo que está en juego en este momento es otra realidad mucho más importante para la existencia humana: mostrar el rostro bondadoso y misericordioso del Padre. Por consiguiente, ni preocupaciones ni miedos por la subsistencia. Es suficiente la confianza en el Padre, que, aunque sean pocos y formen un «pequeño rebaño» (Is 41,14; cf Sal 22,7), poseen el don más grande: el Reino (cf Q/Lc 22,29-30; Mt 19,28).

Pero el Padre muy solícito para cuidar a sus hijos y cubrir sus necesidades fundamentales, exige *obediencia a su autoridad y reconocimiento de su dignidad*. Fundado en la crítica que Marcos hace de los letrados o escribas (cf Mc 12,38-40par), Mateo elabora un párrafo (cf Mt 23,1-12), compuesto de forma antitética, en el que los reproches se amplían a los fariseos y se convierten en exigencias para la comunidad cristiana. Los versos 8-10, que constituyen una pequeña regla para la comunidad o una catequesis a los discípulos, provienen de la tradición especial del Evangelista. El verso 8: «Vosotros no os hagáis llamar maestros, pues uno solo es vuestro maestro, mientras que todos vosotros sois hermanos» está unido al 10: «Ni os llaméis instructores, pues vuestro instructor es uno solo, el Mesías». Mateo sitúa en su lugar a los «maestros» e «instructores o dirigentes» de las comunidades, ciertamente judías, y que es muy fácil que continúen la función que desempeñaban los escribas o letrados en las sinagogas como guías revestidos de autoridad (cf Mt 13,52; 23,34). Función que fustiga Jesús por la preeminencia que gozan en un mundo

teocrático como es el de Israel. El pueblo les admite la competencia en la enseñanza (letrados) y la observancia religiosa (fariseos); por eso son proclives a la ostentación, exhibición, autocomplacencia y poder.

Mateo avisa que una comunidad cristiana no soporta estas grandezas que rompen la relación entre iguales, y enlaza la igualdad fraterna que debe imperar en la vida cristiana con el dicho de Jesús (cf Mt 23,9), fundando su verdadero origen: «En la tierra a nadie llaméis padre, pues uno solo es vuestro Padre, el del cielo», de manera que, como a nadie se le debe decir «maestro» o «instructor», porque permanece la prioridad de Jesús en dicha función en la comunidad, así nadie debe llamar «padre» a cualquier «hermano», por más digno que sea o por mucho respeto que se merezca. En Israel se ha denominado «padre» a patriarcas, a profetas, etc. (cf 2Re 2,12). La afirmación de Jesús, aislada del contexto donde se ha insertado, puede remitirse al grupo de discípulos, que, unidos a Jesús en la proclamación del Reino y dentro de un clima escatológico, están plenamente dedicados a dicha tarea. Esta les supone una infravaloración de la función paterna, tanto activa como pasiva, para reconocérsela sólo a Dios. Los discípulos deben ser conscientes de que el Padre Dios es su única procedencia y referencia vital.

La confesión de la autoridad y dignidad de Dios Padre la revela Jesús en la segunda petición del *Padrenuestro*: «Padre, sea respetada la santidad de tu nombre» (Q/Lc 11,2; Mt 6,9: «¡Padre nuestro del cielo!»). El nombre es la persona, como se ha visto. El nombre de Dios, el Señor, manifestado a Moisés (cf Éx 3,14-15; 6,3-2), se cubre pronto de un extremado respeto que lleva consigo el poder y la perfección inherente a la persona divina (cf Is 29,23). La *santidad* del nombre de Dios significa, a la vez, distinguirlo y separarlo, para que se le estime,

se le dé el honor debido y, en cuanto tal, se afirme su trascendencia. Por eso el israelita evita decirlo: «No te acostumbres a pronunciar juramentos ni pronuncies a la ligera el nombre santo» (Si 23,9).

La actitud ante la santidad de Dios proviene de Dios, porque se declara contrario al pecado o a las actitudes blasfemas de los hombres. De ahí la aclamación de los serafines en el templo: «¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos, la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,3), a los que también imitan los creyentes con la adoración y la alabanza. Este contenido se incluye en la *Tefillá*, en la tercera bendición a Dios (*Dieciocho bendiciones=Shemoneh Eshreh*): «Tú eres santo, y tu nombre es santo; fuera de ti no hay otro Dios. Bendito eres, Señor, Dios Santo». Al Padre Dios hay que darle también estas prerrogativas judías.

2) Oración de Júbilo y tentación en Getsemaní

Jesús sufre una experiencia negativa de sus conciudadanos, teóricamente más capacitados que los gentiles para comprender el Reino. Escribas y fariseos le acusan de compartir la comida y la bebida con los pecadores, y siente el rechazo de las tres ciudades en las que ha puesto más tiempo y énfasis en su ofrecimiento de salvación (cf Q/Lc 10,13-15; Mt 11,21-24). A continuación, y aún perplejo por esta incompreensión, siente una de las experiencias más hermosas de su ministerio y que la tradición transmite como su realidad vital fundante, como es Dios, y su auténtica pertenencia social, como son los pequeños y humildes. «En aquella ocasión, con el júbilo del Espíritu Santo, dijo: ¡Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra!, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las has

revelado a los ignorantes. Sí, Padre, esa ha sido tu elección» (Q/Lc 10,21; Mt 11,25-26).

Jesús eleva la mirada al cielo y «bendice» al Padre, le reconoce públicamente con una acción de gracias, alabanza y confesión (cf Sal 7,18; 9,2); y, en este caso, no lo hace por su experiencia personal, sino por la de los pequeños e ignorantes. Apela al Padre como *Señor* y *Soberano* amoroso de todo lo existente. Dios es Creador y Providente, y en cuanto tal, es Señor de todo lo creado. Se le glorifica por todo lo que ha salido de sus manos para el bien de los hombres (cf Tob 7,17).

Se une el señorío de Dios a su inigualable sabiduría, y enseña a la vez que bendice. Veamos. Dios concede su sabiduría a los maestros, a los sabios de los ambientes apocalípticos, a los entendidos de los grupos sectarios, en fin, a los letrados. Ellos componen un grupo de elegidos de Israel. Se separan del pueblo como beneficiarios de la sabiduría divina y formulan su saber *sobre* Dios en cuanto participación del saber *de* Dios (cf Dan 2,27-30). Estos entendidos constituyen los círculos privilegiados de ámbito divino, del que quedan excluidos los potentados de la tierra, los paganos o las personas no elegidas (cf Sab 9,13-18). Pero saber de las *cosas divinas* depende de la revelación de Dios; más en concreto, del contenido de la revelación que Él ha tenido a bien transmitir. En la proclamación del Reino, y aquí viene la contraposición que hace Jesús, Dios esconde a los sabios su revelación, a los que iguala a los poderosos, y se la descubre a los ignorantes, o incultos, o simples, o pequeños.

Ignorantes no se equipara a aquellos que no han tenido la oportunidad de frecuentar a un maestro para aprender, o todavía no se han iniciado en una determinada escuela. *Ignorantes* y *simples* son los que se abren a la sabiduría que disfruta

Israel, como propiedad del Señor, y que los hace sabios, porque se colocan en el ámbito de la influencia divina (cf Sal 19,8; 116,6). Jesús, en esta línea, se refiere a la gente humilde y fiel a Dios en contra de letrados y fariseos o de los habitantes de Corozáin, Betsaida y Cafarnaún que no han sabido descifrar sus signos. El motivo por el que *da gracias* es que la voluntad soberana de Dios, su voluntad salvadora, recae sobre estos pequeños elegidos para el Reino. Ahora forman un grupo favorecido por Dios en contra de los poderosos adinerados y poderosos entendidos, comprendido el conocimiento como un poder social. Jesús se entronca con cierta tradición profética en la que Dios se traslada al lugar de los pequeños invirtiendo la prepotencia del dinero y de la ciencia (cf Jer 9,22-23). Dios abandona el poder del saber y el poder de la santidad, representada por los escribas y fariseos que han rechazado el ministerio de Jesús, para encontrarse y entregarse a los pequeños abiertos a su mensaje.

El contenido de la revelación son los misterios del Reino (cf Mt 13,11), es decir, el plan de salvación que Dios ha planeado para recuperar a sus hijos perdidos y que origina la misión de Jesús. Y lo hace acompañado y ayudado por sus discípulos. La oración descubre con claridad quién revela (el Padre) y a quiénes se revela (los pequeños), y deja el contenido de la revelación de una forma imprecisa (*estas cosas*). Pues bien, Jesús termina la invocación al Padre fuera del ámbito objetivo del conocimiento, y se adentra en su intencionalidad, donde ya sólo es posible intuir, experimentar y dejarse alumbrar: «Sí, Padre, esa ha sido tu complacencia». Afirmar una conducta libre de Dios, que no es en manera alguna pasajera. Comprueba que existe un deseo en el Padre de que no se pierda ninguno de los pequeños o sencillos (cf Mt 18,14). El Padre anhela el máximo bien para los marginados de la historia, y su

simpatía y buena voluntad hacia los sencillos hace que sienta contento, placer, satisfacción de revelárselo. Jesús alaba a Dios por esto. Y su alegría no consiste en que Dios haya elaborado una ley que defienda los derechos de los pobres en Israel, sino que el querer del Padre, su bondad, que se explicita en la salvación de los pequeños, es para el mismo Padre una complacencia, una satisfacción, una elección.

Y no es para menos. Mateo alinea a Jesús en el espacio vital de los humildes, de los que pueden y están capacitados para sentir cómo late el corazón de Dios, que, de alguna manera, le hace connatural a ellos: «Acudid a mí, los que andáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy tolerante y humilde, y os sentiréis aliviados. Pues mi yugo es blando y mi carga ligera» (Mt 11,28-30). Jesús se alegra con los pequeños de que el Padre se complazca de haberles elegido y ofrecido la salvación. Así se apartan de los pesados fardos que escribas y fariseos imponen al pueblo sencillo, como garantes del orden religioso establecido, pero con el corazón endurecido e incapaces de abrirse a la bondad. Por consiguiente, Dios es el Padre que revela sólo un segmento suyo a una porción de la sociedad. Mas esta parcialidad de Dios es suficiente, porque señala el camino por donde va su voluntad, y que Jesús se encarga de enseñar y compartir, dada su cercanía a Dios y su pertenencia a los sencillos.

El Padre bondadoso que revela el plan de salvación, también es el Padre que exige el respeto debido a su dignidad. El sentido de obediencia y acatamiento a su autoridad se advierte en la segunda sección de la *Oración en el huerto* de Marcos (Mc 14,36) con la dinámica del justo que ora: invocación, súplica, aceptación y abandono a la voluntad divina: «Decía: *Abba* (Padre), tú lo puedes todo, aparta de mí esa copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya». Jesús, con el rostro en

tierra (cf Mc 14,35), como signo de sumisión y disponibilidad, invoca a Dios como *Abba*, que es el uso que se tiene en las relaciones familiares con el padre. Con ello formula su relación inmediata y cercana a Dios. Mas se dirige a Dios como omnipotente, como aquel que es capaz de crear la vida, cuidarla y salvarla de la muerte (cf Mc 12,18-27par). Jesús se aferra a la confesión que su pueblo tiene del Señor: «Tú lo puedes todo». Y lo hace en estos momentos en que es consciente de su muerte inmediata, de la forma de morir y de la pérdida de la causa por la que ha vivido. Además, junto a este poder, implora también la fidelidad del Padre que hace impensable que abandone a sus hijos. El porqué de la petición, ya lo había preparado el Evangelista en el diálogo que compone entre Jesús y los hijos de Zebedeo: «¿Sois capaces de beber la copa que yo he de beber?» (Mc 10,38; Mt 20,22). La copa es una imagen que evidencia su trágico destino (cf Mc 8,34). Es la copa del sufrimiento que encierra la pasión que se le avecina (cf Is 51,17). Lo cierto es que la posición de Jesús ante el Padre nada tiene que ver con la potencia y vigor que exhiben los mártires de su pueblo, y encierra su propia enseñanza (cf Q/Lc 12,4; Mt 10,28).

Sea cual sea el dictamen de Dios, Jesús se adhiere de antemano a su decisión, obedece a su voluntad suprema, voluntad que reconoce como el soporte de su propia vida (cf Sal 40,9). La obediencia a la autoridad divina muestra un contraste sobre el Padre bondadoso, que concede lo que se le pide y perdona las culpas de los pecadores (cf Mc 11,25-26), y un recuerdo de lo que ha enseñado a los discípulos en la tercera petición del *Padrenuestro* según la redacción de Mateo: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10).

3) *Dios Padre es Abba*

Jesús contextualiza la predicación del reino de Dios y la forma como entiende la comunicación con Dios en las tradiciones religiosas de su pueblo. A pesar de los acentos propios y la novedad de la experiencia paterna de Dios, Jesús no sale del marco del judaísmo, aunque se sitúe en su entorno y tense al máximo el hilo de la tradición en ciertos aspectos de sus esquemas creyentes. Esto se observa en la invocación más original que emplea para dirigirse a Dios: *Abba*.

Abba tiene no sólo una fuerte carga teológica de Israel, sino también antropológica. Por esto hay que contar con la cultura de aquel tiempo, que tipifica de una forma peculiar las relaciones entre padres e hijos apoyadas en la familia y en las instituciones sociales. Porque, conforme entendamos la función de cada uno de los miembros de la familia y las relaciones entre padre e hijo, la atribución, invocación y experiencia de Dios como Padre adquiere ciertos matices que iluminan su descripción expuesta hasta ahora en los dichos, en las oraciones y en la conducta de Jesús.

Los esquemas culturales que canalizan las relaciones familiares y, sobre todo, entre padre e hijo, ofrecen un diseño inconfundible de una sociedad eminentemente patriarcal. La familia se entiende como elemento básico de la configuración social, en la que la autoridad paterna es la depositaria de los elementos que constituyen la identidad del grupo humano, con el trabajo y los bienes, las creencias y la religiosidad, la dignidad y posición social. Esto resulta gracias a que los papeles entre padres e hijos están muy perfilados en el entramado de las relaciones familiares y sociales, en las que, por ejemplo, la muerte del padre no crea desestabilidad alguna, al asumir de inmediato el hijo mayor las funciones previstas en las leyes de herencia.

Los derechos y las obligaciones que abarca la relación entre el padre y el hijo se concretan en los siguientes. El hijo debe *honrar* al padre: «Honra a tu padre y a tu madre; así prolongarás tu vida en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar» (Éx 20,12; cf Dt 5,16). El mandato, elevado a rango divino, entraña dos convicciones fundamentales: la perpetuación de la especie es una cuestión de Dios (cf Gén 1,28) y los padres tienen la primacía sobre todos los demás miembros de la familia (cf Si 3,11). La reverencia a los padres se especifica en el *respeto*. Con él se evita toda vejación o humillación de quien precede en la vida en un orden genético e histórico: «¡Maldito quien desprecie a su padre y a su madre!» (Dt 27,16), por eso «el que maldice a su padre y a su madre, es reo de muerte» (Éx 21,17); en el *aprendizaje*: «Hijo mío, escucha los avisos de tu padre, no rechaces las instrucciones de tu madre, pues serán hermosa diadema en tu cabeza y collar en tu garganta» (Prov 1,8-9); en el *temor*: «Temed a vuestros padres y guardad mis sábados» (Lev 19,3); y el respeto y temor se convierten muchas veces en sinónimos del amor y conducen a la obediencia, que es la que asegura el vínculo con los padres a todos los efectos al cumplir los mandamientos. Los padres son la imagen de Dios en este ámbito: «Los que respetan al Señor no desobedecen sus palabras, los que lo aman siguen sus caminos» (Si 2,15). La desobediencia que aleja de la familia lleva a la perdición y a la muerte (cf Dt 21,18-21).

Por otro lado, el padre, además de alimentar y proteger a su hijo, se obliga a educarlo e instruirlo: «Escuchad, hijos, la corrección paterna; atended, para aprender prudencia; os enseño una buena doctrina, no abandonéis mis instrucciones» (Prov 4,1-2). El contenido de la enseñanza se diversifica en el aspecto religioso, social y laboral (cf Éx 12,26-27). Todo esto

lo ejerce el padre con un sentido de *autoridad* al que responde el hijo con la obediencia.

Estos valores de la sociedad patriarcal en las relaciones de la familia ejercen su influencia en la experiencia de Jesús sobre Dios. Se observa, sobre todo, cuando se trata de describir su relación específica con Dios. *Abba* es la palabra aramea que con toda probabilidad emplea para dirigirse a Dios. Así se ha visto más arriba con ocasión de la oración en Getsemaní (cf Mc 14,36), y se conserva en las comunidades cristianas de lengua griega, cuyo uso no tiene otra justificación sino de haberlo recibido de Jesús (cf Gál 4,6).

Abba procede de *ab*, padre, y se utiliza a la vez que *imma*, proveniente de *im*, madre. Indistintamente *abba* se expresa de manera enfática: ¡padre mío! ¡Padre!, de manera nominal: el padre, o de manera posesiva: mi padre. *Abba* se usa en la familia y, sin duda, en casi todas las circunstancias que conforman sus relaciones personales. Es una palabra que emplean los niños junto con *imma* para comunicarse con sus progenitores. Por consiguiente, goza del sentido de confianza, abandono, obediencia o sumisión como características antropológicas que sostienen las relaciones entre los padres y sus hijos pequeños.

Abba se emplea, además, en las relaciones entre los rabinos y sus alumnos, o cuando alguien se dirige a una persona anciana o venerable. En estas ocasiones *abba* incluye el respeto y estima, tanto por la distancia que ponen los saberes y los años entre maestros y alumnos, como por lo que entraña dicha distancia en cuanto superioridad humana y ética. Sin embargo, la consideración y deferencia hacia esta clase de personas no lleva consigo ni el miedo ni el temor, por lo que ni uno ni otro forman parte de la relación respetuosa.

El empleo de *Abba* por Jesús para dirigirse a Dios supone que tiene una relación natural con Él, como cualquier hijo con

su padre. Naturalidad que le hace poner ante el Padre todos los acontecimientos de su vida. Esto conduce a que experimente la máxima protección de Dios y le profese extrema obediencia, sobre todo cuando se trata de defender los intereses paternos, intereses que son los de todos los hombres. Ahora bien, el respeto y honor que profesa a la autoridad paterna, como indica también el empleo de *abba*, no es para Jesús lejanía o distancia. Dios es cercano y accesible para él, como lo prueba su experiencia divina y el contenido fundamental de su mensaje del Reino.

3.3. El Padre es bondad y amor

1) Bondad y misericordia

Los evangelios son prolijos en la nominación de Dios como Padre que ama. Demuestran que es la forma habitual con la que Jesús se dirige a Dios. Más tarde será el nombre de Dios para las comunidades cristianas.

Dios es un Padre para Israel porque lo elige. La elección es lo que origina la existencia del pueblo, y parte de un acto previo de amor por el que Dios se relaciona con Israel. Dios ama a su pueblo a pesar de todas las infidelidades y lo ama con lealtad eterna (cf Is 54,8; Os 3,1). Jesús, hijo de Israel, destaca también el amor en Dios y el amor como *bondad*. Bondad que entraña la inclinación natural para hacer el bien, hacer el bien a los demás, y el bien entendido como el núcleo básico de identidad y el fin propio que tiene cada cosa. Se ha evidenciado en el diálogo con el joven rico (cf Mc 10,18par). También en la parábola de los obreros de la viña se lo hace decir a Dios en la persona del propietario, cuando responde a

los jornaleros sorprendidos porque les ha pagado igual que a los que han trabajado sólo una hora: «Por mi parte, quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿O es que no puedo yo disponer de mis bienes como me parezca? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy *bueno*?» (Mt 20,1-15). Entonces la bondad de Dios confunde a los trabajadores, porque lo eleva en un nivel superior al de la ley, cuyo cumplimiento conlleva un mérito que Dios recompensa por justicia.

La bondad da lugar a acciones buenas, propias de Dios, que definen además su corazón, su intimidad (cf Lc 8,15). Es la natural inclinación del padre hacia sus hijos. No es extraño, pues, que Jesús ahonde en la paternidad de Dios respecto a su pueblo: «Cuando Israel era niño, lo amé, y desde Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1), y experimente a Dios como Padre lleno de bondad, una bondad *amable* y, en consecuencia, digna de ser amada, correspondida.

La bondad paterna de Dios entraña la *misericordia*, hace brotar la misericordia, y le inclina a compadecerse de los sufrimientos humanos: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Q/Lc 6,36; Mt 5,48). Porque el lugar de la misericordia divina, el *corazón* del Padre, a la vez que bondadoso, es *compasivo*. Por eso irrumpe con fuerza en los ámbitos de la miseria y el dolor humano en el ministerio de Jesús. La expresión de los que sufren: «¡Ten compasión de mí!» (Mc 10,47-48par), o la recomendación de Jesús al endemoniado de Gerasa: «Vete a tu casa y a los tuyos y cuéntales todo lo que el Señor, por su misericordia, ha hecho contigo» (Mc 5,19) declaran una actitud de Dios como Padre que es definitiva en la relación que ha decidido establecer con sus criaturas. Es la disposición de Jesús con ocasión de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (cf Lc 7,13), en el leproso de Marcos (cf Mc 1,40-45), en el relato del buen samaritano (cf Lc 10,33).

Todo esto representa para Jesús un reflejo personal de Dios figurado en el comportamiento del buen padre cuando sale al encuentro del hijo perdido (cf Lc 15,20).

El anhelo entrañable y cordial o las entrañas de misericordia llevan a Dios Padre a perdonar los pecados: «Cuando os pongáis a orar, perdonad lo que tengáis contra otros, y vuestro Padre del cielo os perdonará vuestras culpas» (Mc 11,25), dicho que se coloca en la órbita de la solicitud del perdón del Padrenuestro y de la parábola sobre el deudor que no tiene misericordia. De hecho la comunidad cristiana resume la actividad de Jesús de la siguiente manera: «Del médico no tienen necesidad los sanos, sino los enfermos. No vine a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,17par). Por eso se le reprocha que ande con publicanos y pecadores, incluso que se comporte como un «amigo» (cf Mc 2,15-16; Q/Lc 7,34; Mt 11,19).

El pecado para Jesús se comprende dentro del ámbito de la tradición judía. Puede ser un traspie inadvertido, o los hechos injustos que rompen la convivencia entre los hombres, e, incluso, se configura visiblemente, como en la parábola del administrador infiel (injusto dinero, Lc 16,1-2) o del juez injusto (cf Lc 18,1-8). El pecado como transgresión del orden establecido por Dios y que equivale a la desobediencia y a la infidelidad, con evidentes repercusiones en la convivencia social, hace que el hombre se aleje de Dios, rompa la comunión con Él, transforme su vida en una vida sin Dios e intente ocupar su puesto, lo que simboliza la perversión general del corazón humano (cf Gén 8,21). El «corazón», entendido como la sede del entendimiento y la voluntad, de la conciencia moral y del propio yo personal (cf Mt 9,3; 16,7), se erige, por consiguiente, en el lugar del encuentro con Dios, o, por el contrario, puede endurecerse e impedir la relación con Él (Mc 3,5). Por el corazón misericordioso del Padre, Jesús habla

al corazón humano (cf Lc 8,15) que desea cambiar. Con el anhelo y amor a su transformación motiva que Dios Padre salga de sí para buscar a la oveja perdida, acoja al hijo arrepentido y experimente un gozo indescriptible al encontrar la moneda (cf Lc 15).

El Dios de la bondad y la misericordia es el Padre de *todos*. Que Dios actúe con misericordia con los enfermos, con los pecadores, da a entender una actitud que obliga a Jesús a inutilizar la ley del talión. Jesús la cita como una norma de la ética del judaísmo: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43; cf Q/Lc 6,27). Al mal se le responde con la misma lógica violenta y sigue el principio de proporcionalidad (cf Éx 21,23-25). Con esto se le señalan unos límites a la venganza, pues en otros tiempos la revancha era mayor que el daño ocasionado y de consecuencias imprevisibles (cf Gén 4,23-24), si bien es verdad que para los miembros de Israel se apuntan otras normas (cf Lev 19,17-18). Con el pensamiento sapiencial, aparece la idea de no entristecerse del mal ajeno, pues no complace a Dios y se puede caer en desgracia (cf Job 31,29); es más, se aconseja que se haga el bien como otra forma de respuesta al mal: «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber» (Prov 25,21). Aunque existen otros textos en este sentido, no inducen a pensar que sea una actitud generalizada en la piedad y en los comportamientos del pueblo. La razón de fondo es teológica. Israel es el pueblo elegido, el pueblo *de* Dios. El rechazo que reciba como pueblo también es un rechazo *a* Dios. Y el que detesta a Dios, detesta al Pueblo. De ahí que odiar a los enemigos es un signo de fidelidad a Dios, que también odia a los pecadores (cf Sal 139,21-22).

Jesús piensa que tampoco es suficiente la proporcionalidad y reciprocidad en el bien, es decir, la forma de ser solidario

entre los miembros de una familia o cultura, que responde a los principios del corporativismo y a los normales intereses humanos que siguen la ley de la retribución, observada en la parábola de los obreros de la viña. Esto también lo hacen personas nada recomendables y despreciadas por todos los judíos: «Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a sus amigos. Si prestáis cuando esperáis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan para cobrar otro tanto» (Q/Lc 6,32.34; Mt 5,46-47). Hay, pues, un *más*, un *exceso* que hay que desarrollar, aunque exista para la reciprocidad en el bien una razón teológica como en la regla anterior: a la vez que Dios aleja de sí al pecador, también atrae, ama y premia a los que le aman, a los que le son fieles, a los justos (cf Sal 125,4).

El *exceso* (cf Mt 5,20), que también supera a la regla de oro: «Como queréis que os traten los hombres tratadlos vosotros a ellos» (Q/Lc 6,31; Mt 7,12; EvT 6,3), es el «amad a vuestros enemigos, tratad bien a los que os odian» (Q/Lc 6,27-28; Mt 5,44), donde el *amor* se amplía a *todos* los hombres y más allá de los sentimientos personales, no teniendo en cuenta las compensaciones inmediatas y los resultados de dicho amor: se ama aunque el enemigo permanezca en su odio. Este amor no tiene fronteras ni marca límites, sino que cubre todo el universo creado. La oración por los que hostigan a los demás, como la de Jesús en la cruz (cf Lc 23,34), señala la razón de fondo y observa con exactitud la causa por la que emite la sentencia y la raíz última de este comportamiento, al margen de cualquier orden universal que iguale a todos los hombres. Para Jesús el origen está en el Padre Dios: «Así seréis hijos del Altísimo, que es generoso con ingratos y malvados» (Q/Lc 6,35; Mt 5,45). No existe apoyo ideológico ni tradición antropológica que invoque Jesús para enseñar el amor a los que desprecian

a los demás. La única razón es *porque* es la *conducta del Padre*. Conducta que modifica todas las relaciones anteriores que ha mantenido con sus criaturas y que hace a estas percibirse de una forma nueva: ¡*Hijos!*, nacidos de su bondad paterna universal. Y los hijos deben comportarse de esta manera con los enemigos, no sólo porque el Padre se conduce de esa forma con todo el mundo, sino porque han sido amados antes por Él, y gracias a este amor los hombres se convierten en *sus* hijos. Todo esto manifiesta la *incondicionalidad* del amor del Padre iniciado en la creación. La filiación divina propia de Israel (cf Dt 12,1-2), puesta en peligro tantas veces, la aplica Jesús a sus seguidores, que además deben practicar este amor universal para que sea posible la paz, la otra condición de la filiación divina: «Dichosos los que procuran la paz, porque se llamarán hijos de Dios» (Mt 5,9).

Jesús crea la esperanza de romper el muro que levanta el odio entre los hombres, por el que se hace imposible e impracticable amar al que desea la destrucción del otro. Son los casos que se dan en muchas relaciones individuales o colectivas sin referencia a Dios. La actitud de cordero induce a que el odio del vecino lo convierta más en lobo. Mas, si el cordero se mantiene como tal *porque* Dios Padre lo ha hecho así, hijo de Él, entonces, en Él y por Él puede referirse al que odia como a un hermano, *porque* también es hijo en Dios y por Dios. Es la relación del discípulo de Jesús la que cambia, aunque no tenga reconocimiento y respuesta en el enemigo.

2) *La relación de amor*

La causa por la que Dios crea todo cuanto existe es el amor: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has

entre los miembros de una familia o cultura, que responde a los principios del corporativismo y a los normales intereses humanos que siguen la ley de la retribución, observada en la parábola de los obreros de la viña. Esto también lo hacen personas nada recomendables y despreciadas por todos los judíos: «Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a sus amigos. Si prestáis cuando esperáis cobrar, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan para cobrar otro tanto» (Q/Lc 6,32.34; Mt 5,46-47). Hay, pues, un *más*, un *exceso* que hay que desarrollar, aunque exista para la reciprocidad en el bien una razón teológica como en la regla anterior: a la vez que Dios aleja de sí al pecador, también atrae, ama y premia a los que le aman, a los que le son fieles, a los justos (cf Sal 125,4).

El *exceso* (cf Mt 5,20), que también supera a la regla de oro: «Como queréis que os traten los hombres tratadlos vosotros a ellos» (Q/Lc 6,31; Mt 7,12; EvT 6,3), es el «amad a vuestros enemigos, tratad bien a los que os odian» (Q/Lc 6,27-28; Mt 5,44), donde el *amor* se amplía a *todos* los hombres y más allá de los sentimientos personales, no teniendo en cuenta las compensaciones inmediatas y los resultados de dicho amor: se ama aunque el enemigo permanezca en su odio. Este amor no tiene fronteras ni marca límites, sino que cubre todo el universo creado. La oración por los que hostigan a los demás, como la de Jesús en la cruz (cf Lc 23,34), señala la razón de fondo y observa con exactitud la causa por la que emite la sentencia y la raíz última de este comportamiento, al margen de cualquier orden universal que iguale a todos los hombres. Para Jesús el origen está en el Padre Dios: «Así seréis hijos del Altísimo, que es generoso con ingratos y malvados» (Q/Lc 6,35; Mt 5,45). No existe apoyo ideológico ni tradición antropológica que invoque Jesús para enseñar el amor a los que desprecian

a los demás. La única razón es *porque* es la *conducta del Padre*. Conducta que modifica todas las relaciones anteriores que ha mantenido con sus criaturas y que hace a estas percibirse de una forma nueva: ¡*Hijos!*, nacidos de su bondad paterna universal. Y los hijos deben comportarse de esta manera con los enemigos, no sólo porque el Padre se conduce de esa forma con todo el mundo, sino porque han sido amados antes por Él, y gracias a este amor los hombres se convierten en *sus* hijos. Todo esto manifiesta la *incondicionalidad* del amor del Padre iniciado en la creación. La filiación divina propia de Israel (cf Dt 12,1-2), puesta en peligro tantas veces, la aplica Jesús a sus seguidores, que además deben practicar este amor universal para que sea posible la paz, la otra condición de la filiación divina: «Dichosos los que procuran la paz, porque se llamarán hijos de Dios» (Mt 5,9).

Jesús crea la esperanza de romper el muro que levanta el odio entre los hombres, por el que se hace imposible e impracticable amar al que desea la destrucción del otro. Son los casos que se dan en muchas relaciones individuales o colectivas sin referencia a Dios. La actitud de cordero induce a que el odio del vecino lo convierta más en lobo. Mas, si el cordero se mantiene como tal *porque* Dios Padre lo ha hecho así, hijo de Él, entonces, en Él y por Él puede referirse al que odia como a un hermano, *porque* también es hijo en Dios y por Dios. Es la relación del discípulo de Jesús la que cambia, aunque no tenga reconocimiento y respuesta en el enemigo.

2) *La relación de amor*

La causa por la que Dios crea todo cuanto existe es el amor: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has

hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no lo habrías creado» (Sab 11,24). El amor previo a la realidad que ha salido de Él abarca no sólo a la naturaleza creada, sino a todos los vivientes (cf Dt 10,18). Cuando el hombre se aleja del amor de Dios por una decisión de su libertad, Dios se ratifica en el cariño por su criatura y decide salvarla. Elige a un pueblo, Israel, con el que tiene una relación permanente de amor, y de amor misericordioso, cuando le traiciona (cf Os 2,21). La fidelidad de Dios a la Alianza que pacta con su pueblo mantiene vivo el cariño y la benevolencia que siente por él (cf Dt 7,9.12), porque «con amor eterno te amé, por eso prolongué mi lealtad» (Jer 31,3).

El Padre elige a Israel para introducirse en la historia con una actitud salvadora, pero, además, se *responsabiliza* en salvarlo: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su único Hijo, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; cf Rom 5,8). El amor divino salva a su criatura y le da el estatuto filial que expresa la voluntad última de su venida a la existencia, del porqué le ha creado: «Ved qué grande amor nos ha mostrado el Padre: que nos llamemos hijos de Dios y lo seamos» (1Jn 3,1). La comunidad formada por los hijos de Dios, guiada por su Hijo natural, Jesucristo, se mantiene en el amor gracias a la relación del Padre con el Hijo, que es una relación de amor, que llamamos el Espíritu. La relación de amor, el Espíritu, es el que se nos ha dado como un tesoro al que no podemos renunciar nunca: «Y la esperanza no defrauda, porque el amor de Dios se infunde en nuestros corazones por el don del Espíritu Santo» (Rom 5,5). El amor de Dios, el Espíritu, es acogido en la experiencia de la fe, la fe que hace posible que el creyente mantenga una relación contingente de amor con Dios, que es la imagen y semejanza de la relación eterna que mantienen el Padre y el Hijo.

La relación que establece el amor de Dios con sus hijos, el Espíritu, es más fuerte que cualquier enemigo que pueda tener el hombre, incluso que la muerte: «Estoy persuadido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni potestades, ni presente ni futuro, ni poderes ni altura ni hondura, ni criatura alguna nos podrá separar del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38-39). Y es más fuerte el amor de Dios, porque no sólo se origina en Él, sino que Él mismo es el amor: «Quien no ama no ha conocido a Dios, ya que Dios es amor [...]. Dios es amor: quien conserva el amor permanece con Dios y Dios con él» (1Jn 4,8.16).

3) *El amor es universal*

El Dios de Israel tiene una proporción universal, aunque fuera más una expresión de las plegarias que una realidad histórica (cf Sal 22,29; 11,4). Lo cierto es que, en algunos ámbitos proféticos, la vocación de Israel es hacer valer a Dios como el Señor de todos: «El Señor será rey de todo el mundo. *Aquel día* el Señor será único y su nombre único» (Zac 14,9; cf Sal 98). La dimensión escatológica de la universalidad divina deja de ser un postulado cuando, por la paternidad atribuida al Señor y derivada de la elección de Israel, la filiación de los justos se abre a todo el pueblo en el ministerio de Jesús (cf Dt 32,6; Jer 3,4.19). Es el Padre lleno de misericordia y bondad que abarca a la creación. La revelación de esta condición de ser de Dios exige el amor al prójimo, al enemigo (cf Q/Lc 6,35; Mt 5,45), que va más allá de la regla de oro (cf Q/Lc 6,31; Mt 7,12) y simboliza la autopercepción filial de los cristianos (cf Rom 8,15-17).

Las trayectorias del amor universal de Dios las ha señalado

Jesús en su ministerio. El Reino incluye la presencia entre los *pobres*, que son a los que se les anuncia la Buena Nueva y a los que se les destina el Reino (cf Q/Lc 6,20; Mt 5,1-4.6); entre los pequeños o los sencillos y humildes (Q/Lc 10,21; Mt 11,25-26); entre los pecadores (cf Mc 2,6par). La proclama de Jesús, que se une a su convivencia cotidiana, rompe las férreas costumbres que separan y dividen a Israel. Todavía más. La apertura de la salvación a todos los pueblos, que constituye otra exigencia de la misión, es esencial para avalar la nueva condición y conducta de Dios. Que vengan de Oriente y Occidente a compartir la mesa del Reino de los cielos como la posible distancia crítica hacia el templo, induce a pensar que Jesús tiene en cuenta la misión entre los gentiles (cf Q/Lc 13,29; Mt 8,11-12), misión que también deben llevar a cabo sus discípulos.

El paso de una paternidad dirigida a los justos a otra más abierta, que incluye a todo Israel y a toda la creación, es ayudada, sin duda, por otro gran paso que da Jesús: de la lejanía del Señor a la cercanía del Padre. Dirigirse a Dios como Padre en la plegaria trasluce una experiencia y convicción: la confianza que muestra Dios al hombre y viceversa, es una respuesta lógica al Padre solícito y bondadoso (cf Q/Lc 11,2-4; Mt 6,9-13), misericordioso (cf Lc 15), cuyo perdón alcanza a *todos*, porque todos *necesitan* de él (cf Lc 13,3.5).

4. Todopoderoso

4.1. Atributo de Dios

Muchas veces hemos visto en las iglesias bizantinas y románicas la imagen de las personas del Padre y del Hijo que representa

al «Pantocrátor», al «Todopoderoso», el Dios que tiene todo el poder para crear y salvar. La figura presenta al Padre o al Hijo con la mano derecha levantada, dando la bendición, y sosteniendo los evangelios con la mano izquierda. Hay figuras que sólo muestran el rostro; otras ofrecen al Padre con su Hijo sentado en sus rodillas. Las figuras del Pantocrátor están en los tímpanos de las portadas, esculpidas en piedra; o, en el interior, pintadas en las bóvedas de horno de los ábsides. Se enmarcan en un cerco oval llamado «mandorla», almendra.

Ciertamente la Sagrada Escritura describe muchos atributos del Señor, atributos que se le asignan pensando en su identidad, o según la actuación salvadora que realiza en la historia. Dios es trascendente (cf Gén 32,30; Éx 33,20) y, a la vez, está presente en la historia y se muestra cercano al hombre (cf Gén 2,16-17; He 17,19), cercanía buscada por su amor misericordioso (cf Éx 34,6-7; Lc 6,35-36). También se le atribuyen cualidades como las que tenemos los hombres, pero se elevan a una dimensión infinita por la capacidad que entraña su ser divino. La Escritura afirma que Dios está en todas partes y puede observarlo todo, en contraposición al hombre limitado a un espacio concreto (cf Is 66,1; Mt 5,34-35); Dios lo sabe todo comparado con los hombres, cuyo conocimiento es limitado (cf Sab 1,7); o Dios lo puede todo (cf Éx 27,2; Mt 8,3) con relación al hombre que tantas veces sucumbe a las fuerzas poderosas que hay en la creación.

Pero la omnipotencia se puede pensar como un predicado de la voluntad, más que como un atributo. Y se entronca en la voluntad porque refiere la potencia del amor que se da en Dios: 1º creador al principio de la existencia; 2º fiel y crucificado en la historia humana; 3º manifiesto al final de los días. En primer lugar, cuando se habla de la creación se piensa en las maravillas que ha hecho. Dios es un Padre que, como

Creador, tiene el derecho de ser el Señor del cielo y de la tierra (cf Gén 1,1-31; Sal 33,6; Mt 11,25), de todo cuanto existe, sea de las potencias espirituales o de las naturales (cf Sal 8,4; Is 40,26), del espacio y del tiempo (cf Gén 8,22; 1Tim 1,17), en definitiva, de la vida tomada en conjunto (Sal 104,29-30; He 17,25-26). Y el poder divino se utiliza para generar vida, como para que Abrahán y Sara sean padres y generadores de un gran pueblo perteneciente a Dios (cf Gén 18,14; Rom 4,17.21); o para abrir el mar para que los israelitas encuentren, con la vida, la liberación de Egipto (cf Éx 6,6; Dt 4,36); o con Zacarías e Isabel y con María (cf Lc 1,5-38) para engendrar a Juan Bautista y a Jesús y realizar con ellos el plan de salvación de la creación y de la humanidad, seriamente dañada y abocada al fracaso y a la destrucción (cf Gén 6,5; Mt 24,37). Y María lo reconoce expresamente: «el Poderoso ha hecho en mi favor maravillas» (Lc 1,49; cf Gén 30,13). Jesús también invoca al Señor para conseguir la salvación de los hombres: «...porque todo es posible para Dios» (Mc 10,27par) y de su persona cuando comprende que le van a arrebatarse su vida: «Abbá, Padre, todo es posible para ti, aparta de mí esta copa» (Mc 14,36par).

Por consiguiente, la creación se origina en la bondad de su corazón y mantiene su presencia en ella por medio de su cuidado, providencia y gobierno. La comprensión de esta experiencia en Israel y en el Cristianismo es como si la creación le perteneciera a Dios por derecho propio, y da lo mismo que aquella se coloque en posición de obediencia o en actitud de rebeldía.

4.2. Dios soberano

«Pero la fe en Dios Padre todopoderoso puede ser puesta a prueba por la experiencia del mal y del sufrimiento» (CCE 272). Esto se observa, en segundo lugar, cuando se piensa en su Hijo y en todos los inocentes perseguidos en la historia humana. En efecto, Jesús pide al Padre que lo libere de la cruz (cf Mc 14,36par). Dios guarda silencio, y ante el silencio de Dios, Jesús acepta cumplir su *voluntad*. Esta voluntad entraña, entre otras cosas, no cambiar el rostro amoroso de Dios que Jesús ha mostrado durante su ministerio. Por la identidad amorosa, Dios está imposibilitado para forzar las determinaciones criminales humanas cuando estas se asumen desde la libertad, aunque sean actos diabólicos. El amor no fuerza la voluntad libre del otro, pues de lo contrario no es amor. Por consiguiente, la ausencia de Dios en la pasión de Jesús no se comprende cuando se entiende a Dios como una omnipotencia entendida sólo físicamente y que es capaz de liberar a su Hijo de toda adversidad.

Los hechos relatan la ausencia de Dios desde la perspectiva del judaísmo ortodoxo y de todas las religiones; ellas adoran a un Dios *todopoderoso*. Sin embargo, en la experiencia y proclamación de Jesús que poco a poco se va imponiendo entre sus seguidores después de la Resurrección, Dios es *Soberano* de todo, dimensión muy distinta a la anterior. Ahora la creación entera está bajo su mirada y providencia (Lc 12,22-32; cf Mt 6,25-34), aunque su pleno Reinado se dará al final del tiempo, cuando Él «sea todo en todos» (1Cor 15,28). Dios no es *la fuerza total*; por eso no contesta a Jesús desde una supuesta y creída *omnipotencia*. Y es que Dios, como Jesús ha anunciado, no es poder, sino *amor*, y el amor sin la libertad no puede darse; por tanto, el amor es *débil*, y pierde cuando es

rechazado. Dios respeta las decisiones injustas de las autoridades judías y no las castiga: «Todos juzgaron que era reo de muerte» (Mc 14,64). Y poco más tarde hace lo mismo con su pueblo: «La gente volvió a gritar: ¡Crucifícale!» (Mc 15,13-14). Ante esto, no cabe el milagro que rompa la decidida manipulación y maldad humana y salve al inocente. Dios no puede cambiar estas decisiones cuando la libertad de los que las toman se cierra ante Él, pues, de lo contrario, reduciría al hombre a un esclavo y le incapacitaría para amar, y sólo desde la relación de amor es como Dios se puede manifestar, hacer comprender y potenciar la vida del hombre.

Por esta concepción y actitud básica de Dios, Él no influye para cambiar los acuerdos de los intereses políticos y religiosos de los judíos sobre Jesús, porque la historia está en manos de los hombres desde su principio. Ha sido precisamente Dios quien ha dotado a la criatura humana de la libertad para que sea responsable de la construcción de su propia historia, y no va a intervenir para mejorar las consecuencias de las decisiones de la libertad del hombre. Dios no soluciona problemas, sino que ama, y, por tanto, acompaña al hombre para que alcance su plena autonomía y plenitud de ser del que ha sido dotado. La presencia de Dios en la historia humana nace de su amor, y, por tanto, no se puede imponer por la fuerza.

Cuando Jesús está crucificado, los judíos le piden que baje de la cruz: «Los que pasaban lo insultaban meneando la cabeza y diciendo: –El que derriba el templo y lo reconstruye en tres días, que se salve, bajando de la cruz. A su vez los sumos sacerdotes, burlándose, comentaban con los letrados: –Ha salvado a otros y él no se puede salvar. El Mesías, el rey de Israel, baje ahora de la cruz para que lo veamos y creamos» (Mc 15,29-31). La petición revela una concepción de Dios, no sólo como todopoderoso, sino también *fiel* (cf Dan 1,1-15; 6,17-29), que

protege y recompensa a sus elegidos (cf Job 38-41). La fidelidad que Jesús demuestra a la vocación y misión que Dios le encarga al inicio de su ministerio público debería ser correspondida bajándolo de la cruz y salvando su vida. Pero Jesús no desciende de la cruz, *precisamente por ser Hijo de Dios*, ya que lo que se revela en este patíbulo es la nueva dimensión de Dios: el Dios del amor, y no el Dios omnipotente del judaísmo tradicional, capaz en otros tiempos de hacer justicia y clavar en la cruz a los asesinos y bajar a su Hijo del madero. Sin embargo, el siervo Jesús sufre hasta el extremo para *testimoniar* el rostro amoroso de Dios, y, por tanto, *débil*; por eso es víctima del *poder* del mal, como demuestra la cruz. *Este* Dios está incapacitado para salvar a su Hijo desde su omnipotencia. Así es Dios quien *sufre* la muerte de su Hijo por ser todo y sólo amor.

Contemplando la escena de la crucifixión, ya se sabe que Dios padece la cruz de su Hijo como sufre el dolor de todos los crucificados de la historia. La comunidad cristiana primitiva lo comprende muy bien cuando, después del último grito y la muerte del crucificado, pone en boca del centurión –en boca de una persona alejada del Dios y del templo judíos– esta confesión de fe libre de la exigencia de los signos de poder de las autoridades judías: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Es la condición de ser de Jesús (cf Mc 1,1; Mt 4,3), que se proclama en su resurrección, y que se hace a partir de la muerte por amor de la inocencia y debilidad del justo, del siervo.

La cruz de Jesús prueba la *forma* como Dios se relaciona con sus criaturas. Dios no se impone a la libertad del hombre, ni sustituye sus responsabilidades, sino que se acerca y se hace presente con *bondad* y *libertad* al mundo. La identidad y contenido de este amor, que configura las relaciones de Dios con los hombres, los cristianos de las primeras generaciones los

comprenden a través de una seria reflexión de la vida de Jesús celebrada en el culto. La expresión «la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (Jn 1,14) lleva consigo que Dios es un *amor solidario* con la historia humana, y que al vivir en las condiciones de cualquier ser puede descubrir quién es quién en la historia desde la riqueza ontológica de amor que le caracteriza y que es indestructible; es decir, este amor sabe quién derriba y quién edifica la humanidad por esa *palabra* o *gesto* de amor que es toda la historia de Jesús. Por eso, Dios rehízo desde su propio amor eterno la vida de Jesús, aprobando todo lo que este realizó; y dejó pudrirse en el olvido las actitudes y acciones que lo ajusticiaron.

Esta solidaridad del amor de Dios, que es misericordia entrañable (cf Flp 2,1), proviene de una *libre decisión* de su voluntad. Es *gratuita*; por tanto no es compensación a su entrega y menos supone un dominio real sobre la persona amada o la criatura. Ello hace que se potencie y florezca la riqueza de cada cual y en sí mismo. Dios ama, no por la posible respuesta humana, sino por la propia dinámica de su ser, y tantas veces y todas las veces que sea necesario, a pesar de que no espere contestación alguna. Por consiguiente, esta forma de amar de Dios se concibe como un *don* que se incrusta en las experiencias de amor y libertad humanas y que configura el sentido de vida cristiano: «...porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5; cf 8,15; Gál 4,6).

4.3. El poder del amor

En tercer lugar, hay que afirmar que la historia humana no es sólo cruz. En ella se da también el poder del amor de Dios.

La potencia y fuerza del amor de Dios se hacen presentes por la fe en el Evangelio: «No me avergüenzo del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rom 1,16); por la fe en Él: «[Abrahán] no cedió a la duda con incredulidad, más bien, fortalecido en su fe, alabó a Dios, totalmente convencido de que Él es poderoso para cumplir lo prometido» (Rom 4,21).

La influencia poderosa del amor de Dios hace que el creyente pase de la muerte a la vida, al menos como inicio de una existencia nueva que alumbrará como será al final de los días y que remite al «hágase» del principio de los tiempos: «Es decir, lo hizo padre nuestro [a Abrahán] el Dios en quien creyó, el Dios que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen» (Rom 4,21).

La vida nueva alumbrada en la historia humana descubre la potencia amorosa de Dios en la resurrección de su Hijo, y en ella la de todo ser cuando llegue el final de la historia humana y el inicio de la vida eterna transformada por la vida en poder y gloria de Jesucristo: «Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder» (1Cor 6,14). Entonces «cuando todo le quede sometido, también el Hijo se someterá al que le sometió todo, y así Dios será todo para todos» (1Cor 15,28).

5. Creador del cielo y de la tierra

Si Dios es todopoderoso lo es en razón de ser el Creador de todo cuanto existe, que en el lenguaje bíblico se expresa con «el cielo y la tierra» (cf Gén 1,1; DH 30), o en el símbolo Niceno-Constantinopolitano con la frase de «todo lo visible y lo invisible» (DH 150; cf CCE 279). Veamos qué es

lo que ha creado el Señor según alcanza la ciencia actual del hombre.

5.1. *Datos actuales de la ciencia*

La ciencia enseña que el Universo tiene 13.700 millones de años aproximadamente. Si se imagina que es un círculo y la Tierra su centro, observado desde ella en todas las trayectorias posibles, abarca un espacio de 93.000 millones de años luz. El Universo se expande en la actualidad y comporta un espacio-tiempo geoméricamente plano en apariencia, o con la forma de una cabalgadura. Sus constituyentes primarios son un 73% de energía oscura, 23% de materia oscura fría y un 4% de átomos.

El Universo se compone de galaxias y aglomeraciones de galaxias. La Vía Láctea es una de ellas, que comprende 200.000 millones de estrellas. El Sol, que dista del centro de la Vía Láctea 27.700 años luz, es la estrella que alumbró la Tierra. La Vía Láctea se ve como una estela blanquecina de forma elíptica, que posee brazos espirales. En el brazo de Orión está el sistema solar y en él la Tierra. Si la Vía Láctea tuviera forma de círculo, su diámetro mediría 100.000 años luz y giraría sobre su eje a una velocidad lineal superior a los 216 km. Las estrellas se agrupan en constelaciones cuando se pueden identificar. Se han descubierto 88 constelaciones, entre las cuales están la Osa Mayor, Flecha, etc. La Tierra dista del Sol 150 millones de km. aproximadamente y se formó hace unos 4.540 millones de años. Hasta hoy es el único planeta del Universo en que existe la vida tal y como la conocemos.

El hombre tiene una antigüedad de casi 200.000 años y procede de Etiopía. Es el hombre entendido como animal

inteligente, y que, con el tiempo, desarrolla la capacidad de introspección, o de especulación, o de elaborar conceptos y sistemas lingüísticos e ideológicos, y con tal vigor que crea culturas, ideologías y creencias, que dan sentido a toda su existencia y a la existencia del Universo.

El hombre, pues, forma parte del Universo y depende de sus procesos evolutivos, procesos que lo configuran como tal. Los datos que aporta la ciencia sobre las dimensiones del Universo producen la sensación de que el hombre es una minucia sin importancia. No es el centro ni la cumbre de la realidad, y se toma cada vez más conciencia de la evidencia de que es una criatura, contingente y finita, falible y mortal, dependiente y necesitada, partícula de un todo, que está objetivamente bien lejos de su pretensión secular de erigirse en el ser absoluto de cuanto existe. Si esto es cierto según el espacio y el tiempo, no lo es según la complejidad y la conciencia: «El mayor grado de complejidad no se ha alcanzado en las dimensiones atómicas o galácticas, sino en la franja de tamaño intermedio. El cerebro humano tiene cien billones de sinapsis, o contactos de las células nerviosas; el número de posibles conexiones entre ellas es mayor que el número de átomos que hay en el Universo. Un solo ser humano posee un grado de organización –y una riqueza de experiencia!– superior al de mil galaxias sin vida» (Barbour 98).

La potencia intelectual del hombre es equivalente a la actual, pero para desarrollarla necesitó miles de años. Por más que haya avanzado la ciencia, todavía no se puede explicar con seguridad la cadena que une el nacimiento y las diferentes etapas de la vida. Lo cierto es que la evolución muestra que los seres vivos formamos parte de un orden que se inscribe en la historia de la Tierra.

Establecido el género «homo», este se constituye por

medio de diversos niveles que comprenden la dimensión somática y psíquica. La última etapa del género «homo» presenta dos especies humanas inteligentes que coexistieron por un tiempo. La primera, «hombre de Neandertal», proviene del «homo heidelbergensis» en el que evoluciona el «hombre erectus/ergaster». El «hombre de Neandertal» no es el antepasado del «homo sapiens», sino una especie paralela a esta. Vive en Europa y Oriente Medio hace unos 230.000 años. La segunda es el nombrado «homo sapiens» y se encuentra con la anterior hace unos 90.000 años en el Próximo Oriente. Con el tiempo desaparece el «hombre de Neanderthal», quizá hace unos 28.000 años.

El «homo sapiens», nuestro antecesor, se expande desde Etiopía hacia Europa en torno a 45.000 años. Se ha encontrado una muestra de arte de hace unos 75.000 años, los primeros grafismos se dan entre 40.000 y 35.000 años y las primeras escrituras entre 5.500 y 5.000 años. Esto quiere decir que hay una evolución de una inteligencia que actúa en contacto con la realidad, de aprehender las cosas como realidades, a otra con capacidad de abstracción. No se necesita el contexto vital para el desarrollo de la naturaleza intelectual racional humana. La potencia del pensamiento abstracto que prueba el arte, la lengua y la escritura demuestra que el hombre supera la etapa de la inteligencia que procede sólo de estímulos exteriores y se expresa por signos. El desarrollo de la inteligencia alcanza una dimensión en la que es posible la conciencia de sí mismo y de su existencia en comunidad, busca medios para mantenerla, defenderla y hacerla progresar. La imaginación le hace poblar e interpretar lo desconocido y lejano con otra clase de seres superiores, a los que venera para que le ayuden en la conservación de la vida, o le defiendan de las acometidas de la naturaleza, tenidas como castigo de ellos. Así, pues, cree en

seres superiores y, por medio de ritos concretos, se pone en comunicación con ellos. Quizá ciertas manifestaciones artísticas van en este sentido.

A la lenta evolución física se contraponen la rápida evolución cultural. Hace unos 20.000 años se dan grupos humanos que encuentran parajes fértiles que se regeneran antes de ser consumidos. Hay muestras en el noreste de África y en el actual Egipto. Entonces permanecen en estos territorios para cultivarlos, fundamentalmente cereales, con lo que se crean poblados: el hombre se hace sedentario. Se conservan restos de cabañas de madera, adobe y piedra entre los años 15.000 y 10.000 en Palestina. A continuación el hombre es capaz de domesticar animales y asegurarse la alimentación. Para mantenerlos debe ir en busca de pastos, con lo que se alterna la vida sedentaria que exige la agricultura con la nómada. Junto a la ganadería y la agricultura se trabaja la cerámica en Palestina y Siria.

El agrupamiento humano no se formaliza por medio de una suma de individuos, sino que vive y se relaciona en unas instituciones que lo moldean con el tiempo: la familia, el trabajo, la economía, las relaciones sociales, la religión, etc.; ellas determinan la identidad a las personas dentro del grupo en el que viene a la existencia. Estas instituciones entrañan tanto elementos físicos: los alimentos, los vestidos, las construcciones, las herramientas para el trabajo, etc.; como elementos simbólicos: las creencias, los valores, la comunicación, el arte, las normas de convivencia, etc. Pero, a la vez, la cultura capacita al hombre para reflexionar y ampliar el campo de su conciencia y libertad; aprender y encarnar un conjunto de valores que dan consistencia al grupo, haciendo posible actuaciones individuales y grupales que sobrepasan la vida personal y colectiva de una o varias generaciones. Conforme se avanza en

el tiempo, y según sea el contexto espacial, o medio ambiental en el que se desarrollan los grupos humanos, se acentúan unos u otros elementos que constituyen los sentidos de vida de los pueblos. En definitiva, la cultura la crea el hombre, y la crea de una forma consciente y libre, a diferencia de los procesos de la naturaleza y de los animales, que obedecen a sus códigos genéticos de conservación y reproducción dentro del marco evolutivo del mundo. Y la cultura, a su vez, formaliza la identidad humana.

Los acontecimientos que realizan los hombres que responden a los sentidos de vida que establecen las culturas, cuando se ordenan, se relacionan entre sí y se les proporciona un significado a partir de su propio contexto, se deduce que el hombre no sólo es cultura, sino también *historia*. El hombre es un ser inconcluso, se forma poco a poco y se hace en comunidad, perteneciendo a un pueblo con sus estructuras culturales. El devenir humano narrado con los hechos del pasado se mantiene en el tiempo cuando se reconstruyen, porque su interpretación se hace siempre en un presente; pero no se queda aquí. La comprensión de los acontecimientos remite a una tradición que se proyecta al futuro si se abre a un horizonte universal en el que se contempla a toda la humanidad caminando. Los escasos datos aportados de cómo evoluciona el hombre es una muestra de ello; los mitos que las culturas elaboran para narrar el origen de los pueblos, su fin y cómo debe transcurrir la existencia son un símbolo de la conciencia de la vida humana, y el relato escrito de los acontecimientos más importantes de las culturas es la prueba de que el ser humano se realiza en el espacio y en el tiempo.

La naturaleza con su devenir y ritmos permanentes que remiten a unas leyes constantes y universales, por una parte, y la razón y la libertad humanas, por otra, determinan el

discurrir histórico del hombre y rompen el círculo cerrado que traza la genética. Entonces la historia humana se puede entender como una sucesión ininterrumpida de cosmovisiones parciales de los pueblos, absoluta en sí misma cuando se experimenta, y relativa cuando se observa y narra desde otra cosmovisión posterior. En la elaboración de estas cosmovisiones pueden intervenir las creencias religiosas, o la libertad y la razón humanas, o simplemente la historia humana se une a la naturaleza y a su evolución a partir de estructuras surgidas del azar, cuyo término puede ser la autoaniquilación. El cristianismo, por el contrario, tiene una comprensión de la historia humana enraizada en la libertad de Israel, en la racionalidad de Grecia y en la experiencia de Dios de Jesús de Nazaret, y habida cuenta de una idea global de la evolución que tiende hacia la complejidad y a la conciencia, pues los organismos han mostrado una capacidad impresionante para acumular y procesar información sin cesar.

5.2. Dios creador

1) *El origen del universo*

Los científicos no suelen preguntarse ni sobre la *eternidad* del mundo (ni tiene origen ni tiene fin, tiempo), ni sobre su *infinitud* (espacio sin límites). Porque la realidad analizada es tan compleja, —que una bola de un centímetro de diámetro contenga más materia que todo el sistema solar y cómo se ha originado esto—, que hace imposible por ahora cualquier explicación lógica, venga de Dios, venga del azar. Sin embargo, cuando los científicos se preguntan sobre el origen de la realidad, se dividen en creyentes (Dios es el que lo ha creado), o

no creyentes. Como esta última teoría es más difícil de demostrar –nadie acierta a explicar el paso de la nada al algo; no se pregunta por el modo de la evolución, sino por el hecho de la evolución–, pongámonos en el supuesto de Dios; de otro Ser que ha originado la realidad creada. Entonces podemos preguntarnos que el origen y el proceso de la evolución comporta un sentido fundamental.

Hay pensadores que defienden que el mundo fue creado *in nuce*, es decir, la primera partícula existente contiene en sí todos los elementos que irán apareciendo con el tiempo. Los seres emergen de la primera realidad, fuere cual fuere, dentro de un marco evolutivo de la existencia. Por otro lado, se sostiene que la *vida humana* es la razón de ser del origen del Universo. Este no se contempla en sí mismo, sino en razón del hombre. Así, pues, la evolución tiene un objetivo: la vida inteligente. Aún más: todo lo existente tiene sentido porque lo envuelve o unifica el Espíritu, lo que entendemos como Dios en relación. Con esta perspectiva, todo el cosmos es como un cerebro en acción creadora permanente, y, además, está interconectado. Es decir, la vida es energía y energía intercambiable de una forma perdurable. En todos estos casos se postula la existencia de un Creador, sobre todo por el paso de la nada a algo. Aunque el primer principio, o el relojero, etc., siempre refiere un Dios omnipotente, que está muy lejos del Dios de Israel: Creador, Providente, Salvador, y del Padre de Jesucristo.

Con todo, las teorías sobre el origen y evolución del Universo están en una revisión continua. La teoría más aceptada del *Big Bang* se ha puesto en entredicho al probar unos científicos que el Universo se expande y se contrae en una sucesión de ciclos donde la primera explosión que dio lugar a las galaxias sería un simple eslabón intermedio dentro de

una cadena de procesos. Y sobre el origen de la materia aún se espera la experiencia del laboratorio europea que prepara la fusión de partículas. Además sigue sin explicarse de una manera satisfactoria el paso de la vida inanimada a la animada en las tres etapas más visibles: moléculas, macromoléculas y células vivas. Y sigue sin saberse, ya dentro de la evolución humana, el paso que se da del cerebro a lo que comprendemos como entendimiento; sólo podemos comprobar sus acciones externas que han dejado huella en la historia. Lo cierto es que la evolución es una evidencia.

2) *La creación del cielo y de la tierra*

Los datos que poseemos sobre el Universo originan la admiración de todos y, a la vez que se admiran, se elaboran interpretaciones para darle un *sentido*. Porque el Universo, que parece que no tiene límites, cobija al hombre con capacidad de pensar y vivir toda su inmensidad en su mínima dimensión. Así como se han alcanzado los datos anteriores con nuevas técnicas de observación y se puede saber su constitución, aún ciertamente provisional y a espera de utilizar otros medios más potentes que los actuales, la tradición griega incluye en la palabra «cosmos» todas las cosas que existen y el vínculo que las une: su orden, su medida, comprendido el hombre como una cosa más, y, por cierto, no la de máximo valor: las estrellas del cielo le superan.

La tradición de Israel observa el Universo a simple vista, y escribe que está formado por «cielo y tierra» (Gén 1,1). Y enseña e interpreta que Dios es Creador. Y Creador se entiende como Aquel que ha colocado el principio de lo que va a constituir «su mundo», es decir, el principio de su *rela-*

ción con las criaturas. Esto es algo muy diferente al comienzo espacio temporal del universo. En los relatos bíblicos de la creación no se trata de establecer el origen de todo cuanto existe: no existía nada y se inicia algo. Los relatos del Génesis revelan la iniciativa de Dios de relacionarse con la realidad. Dicha relación hace que se transforme el caos existente en un orden (cf Gén 1-2,4), que se convierta la muerte, que simboliza el desierto, en la vida que entraña el vergel del paraíso (cf Gén 2,4-3,24). Dios crea («*bārâ*») en el caos y en el desierto algo vivo con un sentido nuevo y continúa adelante porque lo capacita su participación en la vida divina. La creación es una obra *de* Dios que construye una casa para relacionarse con el hombre. Este es varón y hembra (cf Gén 1,26-28), insertado en una familia y en un clan (cf Gén 2,4-4,26), que pertenecen, a su vez, a la familia universal que forma la humanidad (cf Gén 5,1-9,29), humanidad creada a «imagen y semejanza divina» (cf Gén 1,26).

Dios crea al Universo «bueno» y crea al hombre y a la mujer «muy buenos» (Gén 1,31). Esta certeza permanece a lo largo de la historia de Israel (cf Si 39,32-33; Sab 1,14). La bondad divina inscrita en la creación se comprende, tanto por la autorrevelación amorosa de la identidad divina (cf Sal 136,5-9), como por la forma como la ha creado. Dios no es un técnico que hace bien una máquina para después venderla y separarse de ella. Dios ordena la realidad para disfrutar de ella y para bien de ella: coloca cada cosa en su sitio, le da un nombre y con el nombre su sentido y función dentro de toda la realidad. Tan es así, que la armonía que existe en todas las cosas creadas, no es sólo una cuestión del buen hacer divino, sino del amor por ellas, amor que es signo de su poder, sabiduría e inteligencia (cf Jer 10,12). Por eso las bendice, para que, benditas, prosigan su andadura en la creación procreándose,

expliciten la identidad inscrita en su ser y se plenifiquen unidas unas a otras (cf Gén 1,22).

La armonía, belleza y orden del Universo son frutos del Hacedor, pero un Hacedor que no lo deja ni lo abandona. Las cosas son bellas y todas constituyen un todo armónico, porque Dios las ha hecho y reside en ellas. Y hay que saber captar a Dios en las criaturas, como creador y como providente (cf Sab 13,1-8), en el silencio de la noche, en la luz de la mañana: todo tiene y encuentra su sentido en Él (cf Sal 19,2-5). Hay momentos en la vida en que no se intenta narrar y comprender el Universo, sino simplemente contemplarlo y cantarlo, por lo que es y significa, por quien lo ha hecho y engrandece con su presencia: «Las nubes te sirven de carroza y te paseas en las alas del viento. Los vientos te sirven de mensajeros, el fuego llameante, de ministro. Asentaste la tierra sobre su cimiento y no vacilará nunca jamás. La cubriste con el vestido del océano; y las aguas asaltaron las montañas [...]. De los manantiales sacas torrentes que fluyen entre los montes; en ellos abreven los animales salvajes [...]. Se llenan de savia los árboles del Señor, los cedros del Líbano que él plantó. Allí anidan los pájaros, en su cima pone casa la cigüeña. Los riscos son para las cabras, y las peñas, madrigueras de tejones. Hiciste la luna con sus fases y el sol que conoce su ocaso [...]; ¡cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con maestría» (Sal 104).

Sin embargo, porque Dios resida en el Universo y lo inunde con su gloria (cf Is 6,3; 1Re 8,27), no *es* el Universo; no forma parte de Él. Dios es distinto de sus criaturas y las trasciende. De ahí que nada de lo que existe pueda ser divinizado y, como tal, adorado por el hombre. Se supera la relación habida en bastantes culturas en las que el hombre se integra plenamente en el Universo formando una unidad que la religión refuerza dándole el estatuto de la divinidad. Esta «ley» del Universo,

vehiculada por la creencia, impide al hombre trascenderlo en la medida que lo trasciende su Autor. Y, por otra parte, se supera la emanación, que piensa que un ser hace uno nuevo distinto de sí a partir de lo que él es, con lo que se tiende a identificar a Dios y al mundo, por tener una misma sustancia.

3) *La creación del hombre*

La tradición de Israel sitúa al *hombre* en la cumbre de la creación. Es tan importante su existencia en el proceso creativo, que Dios se para a deliberar, lo crea a su «imagen y semejanza», le da la misión de dominarlo todo (cf Gén 1,26.28: «*rādhâ*» del acádico «*redû*» que significa guiar, dirigir, mandar) y le encomienda que su presencia cubra todo lo creado (cf Gén 1,28). Dios le entrega el Universo al hombre (cf Gén 2,19-20). Este cometido se inserta en su misma constitución creada, debe administrarlo según la finalidad que comporta cada cosa contemplada en sí misma y con relación a las demás, pues la armonía y la belleza del Universo la establece el conjunto que resulta de su comunicación mutua. El hombre se incorpora al mundo creado, no como un «dios» capaz de crear otro ser nuevo u otro mundo nuevo, sino como «administrador»: «El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el parque de Edén, para que lo guardara y cultivara» (Gén 2,15). Y se integra porque forma parte esencial del Universo, pues es contingente como él. Su desarrollo y capacidad de ser hombre se vincula a las relaciones que mantenga con él, y la naturaleza dependerá, a su vez, de que el hombre capte el sentido que Dios le ha dado a cada ser. Creación e historia humana se entrelazan.

Las catástrofes naturales ocurren tantas veces (cf diluvio,

Gén 6,1-22), porque el hombre no se comporta con la naturaleza y con los demás humanos según el proyecto divino que los hizo salir a la luz. La corrupción humana deteriora la creación y oscurece su belleza (cf Gén 3,1-4,16; 6,11; etc). Hay, pues, una correspondencia entre el orden teológico y antropológico con el cósmico, pues Israel lee el Universo con una perspectiva divina y humana, muy distinta a los datos objetivos que ofrece la ciencia actual: el cosmos es creado por Dios para el hombre, y su equilibrio y razón de ser dependen del proceder que el hombre tenga con su Creador (cf Is 40,44; Jer 14,3-7; etc.), con los demás hombres (cf Sal 72,1-7) y con las cosas, que también se vengán (cf Sab 5,20; 16,24). La conducta humana se examina según la Alianza del Sinaí (cf Éx 19,24). El desquiciamiento del hombre, no sólo provoca el castigo divino y de la naturaleza, sino también hace verla de forma caótica.

El mal humano origina el mal cósmico y ambos necesitan la salvación de Dios. Y esta va a ser la razón última de la creación, porque los relatos se elaboran, se leen y se creen a partir de la experiencia de Dios salvador que tiene un grupo de semitas liberados de los egipcios y, por consiguiente, creados como pueblo elegido entre todos los pueblos de la tierra. El cosmos y el hombre que lo cultiva son entonces objeto de la salvación de Dios. La historia del Universo según Israel no es una historia que empieza desde el principio del tiempo; es una historia que se elabora gracias a la experiencia de salvación como expresión de una relación de amor entre Dios y su pueblo. Ahora se comprende la afirmación de los israelitas de que la creación está bien hecha, porque ella es fruto del amor divino: *porque* ellos han sido llamados a la vida por el amor misericordioso de Dios y situados en un puesto privilegiado en el concierto de los pueblos de la tierra.

5.3. La creación en Cristo Jesús

1) Creación y salvación

Después de la Resurrección, las comunidades cristianas profundizan la línea de reflexión de Israel sobre el sentido antropocéntrico de la creación y la consiguiente acción salvadora de Dios (cf Rom 8,18-23). También piensan la creación como fruto del amor de Dios y como la personificación de la sabiduría por la que se hace todo; más tarde trasladan la obra creativa a un final pleno y perfecto.

Con la Resurrección cambian las cosas. La salvación se enmarca sobre el trasfondo de la creación, y la Resurrección se une y relaciona con el acto primero divino con el que se llama a la existencia toda la realidad y se pone en movimiento la historia humana. Se da un paso atrás y se coloca a Cristo en el origen de todas las cosas. Ahora, todo lo que existe pasa y se centra en Jesucristo. Él abarca todo: el universo y la historia; se cree como el único mediador entre Dios y las criaturas, porque contiene en sí la plenitud de la humanidad y es la última palabra de Dios dirigida a los hombres (cf Col 1,15; Heb 1,2); en fin, porque vehicula la salvación de Dios.

2) Todo fue creado por Cristo

Esto se afirma en el himno de la Carta a los colosenses. La primera parte del himno dice: «Él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra: lo visible, lo invisible, majestades, señoríos, autoridades y potestades. Todo fue creado por él y para él, él es anterior a todo y todo tiene en él

su consistencia. Él es cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,17-18).

Se aplica a Jesús la sabiduría personificada del Antiguo Testamento (cf Prov 8,22-26; Job 28; etc.) y las reflexiones del judeohelenismo (Filón de Alejandría, *La creación* 110-111) relacionadas con la cosmología griega y estoica. La sabiduría del Señor se vincula con la creación, porque esta manifiesta un orden que solo Dios puede realizar (cf Gén 1,31; Platón, *Timeo* 29s). Dios crea el universo por la sabiduría; ella conoce el proyecto que, desde el principio, Dios ha diseñado para salir de sí. La comunidad cristiana acomoda la mediación creadora de la sabiduría a su experiencia de Jesús resucitado, cuando ya cree que su vida es la última y definitiva manifestación de Dios a los hombres (cf Heb 1,1-2). Entonces, con referencia a la creación, se deduce que ha estado como mediador en la obra de Dios y, por consiguiente, está su «imagen» en todas las criaturas y en él encuentran su principio originario, que no es otro que su filiación divina. Jesucristo es, en definitiva, su representante y su manifestación en la creación (cf la función del *logos* en Filón, *La creación* 112; o del *pneuma* en el estoicismo; Jn 1,3-4).

Jesucristo se coloca entre Dios y las criaturas, siendo el medio necesario para la relación salvadora de Dios con el mundo y para que este pueda percibir una «imagen» real y verdadera de Dios. Recuerda la función de Adán en la creación, «hecho a imagen y semejanza de Dios», y a quien se le entrega el «dominio» sobre todo lo creado (cf Gén 1,26.28). En estos últimos tiempos, Jesús sustituye aquella «imagen» por otra mucho más acorde con la divinidad. Y por dos razones: porque le es inherente a su ser e identidad filial –le pertenece como Hijo– y porque actúa con Dios en la creación. La Resurrección, acción de Dios que le arranca

de la muerte, se amplía a toda la realidad creada, hombres y cosas (cf Rom 8,19-23). Si la recreación de lo que existe –acto segundo– es gracias a la vida de Jesús, cuánto más lo será la creación –acto primero–, toda vez que ya se confiesa a Jesús situado en la gloria divina. Por eso se afirma con toda naturalidad en el Nuevo Testamento que el universo se ideó y se hizo por medio de él –«por él fue creado todo»–, está orientado hacia él y todas las cosas encuentran su «consistencia» en él.

Jesucristo, entonces, es el «primogénito de toda la creación», una prioridad, que siendo temporal con relación a todo lo real, también lo es en su dignidad, que es filial, cuyo estado con relación a Dios se lo traslada y sirve a la creación entera: «...la creación se emanciparía de la esclavitud de la corrupción para obtener la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8,21). La creación se puede percibir como hija de Dios a todos los efectos: marginando su origen eterno, excluyendo cualquier desarrollo casual y descartando la posibilidad de un final trágico. La importancia de la primogenitura de Jesucristo está en la participación de su filiación en la creación, y es participe en ella porque es una criatura como todas. Por eso es también «primogénito», porque lo es en su ser y existencia como una realidad distinta del Padre con existencia propia en la historia humana, y situada en un universo que le es afín al encontrarse presente en todas sus criaturas.

Y todas las criaturas encuentran su estructura filial y, por tanto, sentido en el cosmos cuando son conscientes y desarrollan su existencia en la vida de Jesucristo. Tal dependencia no tiene otra finalidad sino la de obtener su plenitud por medio de su relación filial con Dios, alcanzada gracias a su relación fraterna con Jesús. Por eso se justifica que sea el primer hermano, porque por él los hombres representan a Dios Padre en

un universo ideado, realizado, querido y mantenido con amor de hijo (cf Q/Lc 12,22-31; Mt 6,25-33).

La primogenitura de Jesucristo lo es para el hombre, en su historia y en su individualidad. Pero también lo es para los seres superiores, las «potencias espirituales», colocadas entre el cielo, sede la gloria divina, y la tierra, sede de las criaturas. Pablo alude a seres celestes, bien naturales, bien personales (cf Gál 4,3.9), que influyen sobre el curso de los acontecimientos cósmicos e históricos. La cultura judía admite una serie de ángeles que gobiernan el mundo, reservándose Dios la guía de Israel directamente (cf Si 17,17). También aparece en el Nuevo Testamento una cosmología que incluye potencias espirituales, a las que se da culto en las religiones paganas (cf Col 2,18), además de ciertos seres hostiles al hombre, que intentan dominarlo (cf Rom 8,39). Estos seres se sitúan en lo más alto de la creación, dirigen los astros y tratan de gobernar el universo de una forma distinta al orden divino (cf Ap 7,1). Los espíritus, o elementos del mundo, un día fueron infieles al Creador (cf Ef 2,2; Gál 4,3), y a partir de ese momento pretenden dominar al cosmos y al hombre contra Dios (cf Ef 6,11,12).

Este pulular de seres espirituales, más perfectos y poderosos que los humanos, a los que da cabida el esoterismo judío y cierto dualismo cósmico, forman un marco peculiar en el que Cristo se impone. Y según el lenguaje paulino, manda sobre los principados, dominaciones y potestades, es decir, sobre todos los poderes que van contra el Reino (cf 1Cor 15,24-27); predomina sobre ángeles y potestades, entendidas como fuerzas ocultas del cosmos que dañan la vida humana (cf Rom 8,38-39), o, según la tradición, supera a los guardianes de la Ley dada por Dios a Moisés en el Sinaí (cf Col 2,13-15; Gál 3,10; Éx 3,2; 14,19). Jesucristo, sentado a la derecha de Dios en su gloria, está «por encima de todo principado, potestad y

virtud, dominación y de todo cuanto tiene nombre» (Ef 1,20-21). Es soberano y señor de todos ellos (cf Rom 8,19-20).

3) *Todo fue salvado por Cristo*

Continúa el himno a los Colosenses: «Es el principio, primogénito de los muertos, para ser primero de todos. En él decidió Dios que residiera la plenitud; que por medio de él todo fuera reconciliado consigo, haciendo las paces por la sangre de su cruz entre las criaturas del cielo y de la tierra» (1,18-20). Jesucristo, como primogénito de la creación, es cabeza de estas potencias y, por consiguiente, su principio vital (cf Col 1,15; 1Cor 11,3). Y no sólo es primogénito en el orden de la creación, sino también en el de la salvación. La salvación obrada por Dios por medio de él –gratuita–, es humana y también cósmica. Los seres superiores los ha reconciliado con Dios (cf Col 1,20; Ef 1,10) y en la misma medida que lo ha hecho con los hombres (cf 2Cor 5,18-20; Rom 5,10-11). En fin, la salvación lleva consigo, además, la reconciliación de todo lo creado en Jesucristo. Este es el beneplácito de Dios.

El primado de Jesucristo sobre todo lo creado (cf Col 1,16.18; Jn 1,1), primado que se inscribe en su participación en la creación y en la salvación de Dios –«muerte en la cruz» y «resurrección»–, lo es también porque reside en él toda la «plenitud». Jesucristo está lleno de los bienes de Dios, bienes que constituyen «los tesoros del saber y del conocimiento», en contra de los conocimientos humanos que llevan al error y a la perdición (cf Col 2,3-4.9). Los beneficios que ha recibido de Dios son tales que, observando su resurrección, ha recibido más que cualquier otro ser que existe en la creación, incluidos los espirituales. La resurrección «ha hecho a Jesús absoluta-

mente perfecto, glorificándolo, haciéndolo Señor y partícipe de su gloria y poder» (T. Otero Lázaro, 116).

El primer gran bien es Dios, de forma que Jesús se convierte en el templo de la divinidad en la historia humana, como afirma Juan del Verbo encarnado (2,18-21): Dios ha elegido a Jesús para habitar en su creación (cf Is 8,8; 49,20; Sal 68,17), lo que entraña el poder divino para hacer posible la creación y la recreación de todos los seres. Esta recreación hace que Jesucristo sea el Logos que contiene toda gracia; así se comprende la afirmación de que de «su plenitud hemos recibido todos gracia tras gracia» (Jn 1,16).

Siguiendo la estela veterotestamentaria de la presencia divina que inunda la creación, Jesús también comprende todos los bienes que existen. La creación está llena de bienes que Dios ha derramado fuera de sí (cf Is 6,3; Jer 23,24; Sal 24,1; etc). Pero la resurrección supone un nuevo orden para la creación, porque coloca a Jesús como su «principio». A partir de ahora todos los seres mantienen una relación fraterna con él y filial con el Padre. Jesucristo asume todos estos seres; por consiguiente, todo el bien posible, todo ser de amor que funda la existencia de cuanto existe: a Dios y al ser creado, y en este al hombre y al cosmos, y en el cosmos todo lo que habita en «el cielo y en la tierra».

Y porque los incluye, los reconcilia, una reconciliación universal, colectiva, que devuelve al mundo la disposición querida por Dios desde el principio del tiempo y del espacio (cf Col 2,9-10; Ef 4,9-10). Pablo asegura la salvación obrada por Dios para Jesucristo como promesa para el universo (cf Rom 8,19-22); pero este futuro salvador se adelanta cuando se expresa en términos espaciales, lo que incluye al universo y todos los seres que pululan en él: consiguen la reconciliación; el mundo ha encontrado la paz en Cristo. Esta es la convicción cristiana

que, en el fondo, viene a decir lo mismo en uno y otro caso: en Cristo se han cumplido las expectativas de salvación que anida todo ser creado (id, 119): «Ningún otro puede proporcionar la salvación; no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos» (He 4,12); todos los medios de salvación que emplean los hombres quedan anulados y el contenido de la fe cristiana se reduce a lo siguiente: «Aunque existiesen en el cielo o en la tierra los llamados dioses y señores de esos, para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros» (1Cor 8,5-6).

Si esto es así, el hombre ya no necesita ganarse las potencias espirituales para acceder a la divinidad, o buscar otras mediaciones para evitar su acción dañina sobre la historia. Ellas están sometidas a Jesús y, en cuanto sometidas, constituyen la armonía con los hombres y entre ellas mismas. Brilla la paz en un mundo que Dios reconcilia en Cristo y se recupera la perspectiva positiva del universo cuando nació de las manos bondadosas del Creador (cf 1Cor 8,4-13; Rom 14,14).

► *Para leer*

Catecismo de la Iglesia católica, 198-231, 268-421.

3

Creo en Dios Hijo

1. Creo en Jesucristo

1.1. *Jesús*

La palabra Jesús es la forma latina del griego «*Iesous*», que a su vez es la transliteración del hebreo «*Jeshua*», o «*Joshua*», o también «*Jehoshua*», que significa «¡Yahvé, salva!». Jesús, o Ben Sirá, o Sirácida, se llama el autor del libro del Eclesiástico, hijo de Sirac (50,27; 51,30); en la genealogía de Lucas es uno de los ancestros de Jesús de Nazaret, hijo de Eliézer y padre de Er (cf Lc 3,28-29); también se llama Jesús uno de los colaboradores de Pablo (Col 4,11).

El Señor manda a María (cf Lc 1,31) y a José que pongan al niño el nombre de Jesús cuando les anuncia su concepción «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Yavé no sólo le concede la libertad a Israel, también trata de salvarle de sus pecados. Y el pueblo va tomando conciencia paulatinamente de esta liberación, mucho más definitiva que la liberación de la esclavitud social. Y lo hace invocando el nombre del Señor como Salvador (cf Sal 79,9).

Entonces es cuando se puede comprender que si el nombre de Dios salva (cf Sal 51,11), el nombre de su Hijo, enviado por Él, también salva. Pedro lo dice ante la gente de Jerusalén y los senadores: «Ningún otro puede proporcionar la salva-

ción; no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos» (He 4,12; cf 9,14). Y el nombre de Jesús se sitúa en el centro de la actividad de sus discípulos después de la Resurrección, porque el Padre da todo lo que piden en su nombre: «...lo que pidáis al Padre alegando mi nombre, os lo concederé» (Jn 15,16). En definitiva, el Señor ha colocado el nombre de Jesús por encima de todo nombre, superando a los espíritus que pueblan la atmósfera y los ángeles del cielo (cf Flp 2,9; He 16,16-18; CCE 430-435).

1.2. Cristo

1) Significado del término

Mesías viene del lenguaje culto y sacral hebreo «*masiah*» y del arameo «*mesiba*», lenguaje cotidiano de la gente. La traducción griega es «*christos*»; «cristo» en español; significa «ungido». El mesías es, pues, el *ungido*. Se ungen objetos para el culto, o se unge a personas, como a los reyes, para constituirlos en sus funciones reales (autoridad, inviolabilidad y derecho) en favor del pueblo (cf 1Sam 24,7.11). A la vez, por la unción se separan del mundo profano al establecer una relación muy cercana e íntima con Dios. Por eso se les llama «hijos de Dios» (Sal 2,7); adquieren una dimensión sagrada en la que se destaca su bondad y misericordia por encima de sus obligaciones reales de gobierno. Los reyes logran su legitimidad de Dios con la unción. Muy pronto se denomina así a Jesús (cf 1Tes 2,14), y a sus seguidores se les llama «cristianos» (He 11,26). Cristo responde a la *función* que se le da a toda la vida de Jesús, función que se entiende como salvación. Pero el sentido de mesías tiene

una larga tradición en la fe judía y connotaciones propias en la creencia cristiana.

Cuando Israel es dominado por las potencias enemigas, o se siente alejado de su tierra y de su Dios, siempre espera una intervención divina que le devuelva la libertad, le permita disfrutar la tierra y tener de nuevo la posibilidad de cumplir plenamente la Alianza sirviendo al Señor. O también, cuando Israel aguarda un mundo nuevo, al estilo del paraíso de los orígenes de la humanidad, invoca a Dios para que lo haga presente. Ahora bien, si Israel piensa que un intermediario o una persona distinta de Dios es la que llevará a cabo la renovación de la historia, entonces aparece la figura mesiánica. La tradición judía y cristiana lee en el Canto de Judá (cf Gén 49,8-12) la presencia de un rey que inaugurará esta nueva época en la que no existirá el mal, y al que todos obedecerán: «No se apartará de Judá el cetro ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que le traigan tributo y le rindan homenaje los pueblos» (Gén 49,10-11).

Si al mesianismo lo avala la unción, entonces supone para el rey una elección y promesa para sus descendientes. Sucede cuando Natán manifiesta a David que un descendiente suyo renovará por completo la monarquía (cf 2Sam 7,8-16), y en él recaerá el espíritu del Señor (cf Is 11,2; Lc 4,8). Esta promesa se relaciona cuando Isaías pide al rey Acaz (734-727 a.C.) una señal que fundamente su alianza con los paganos asirios, alianza con la que el rey quiere impedir la invasión del reino de Judá por parte del ejército de Damasco y Efraín. Acaz no da la señal. Sin embargo Dios la ofrece en estos términos: «El pueblo que caminaba a oscuras vio una luz intensa, los que habitaban un país de sombras se inundaron de luz [...]. Porque un niño nos ha nacido, nos han traído un hijo: lleva el cetro del principado y se llama "Milagro de Consejero, Guerrero divino,

Jefe perpetuo, Príncipe de la paz". Su glorioso principado y la paz no tendrán fin, se sentará en el trono de David y en su reino; se mantendrá y consolidará con la justicia y el derecho, desde ahora y por siempre» (Is 9,1-6; cf Lc 2,10-12). Aunque el niño sea Ezequías (727-698), hijo del rey Acáz, u otro personaje futuro, el Enmanuel anunciado (cf Is 7,14) será el rey del tiempo de la salvación, de la edad paradisíaca futura (cf Is 11,5-9). El descendiente mesiánico de Acáz tiene cuatro atributos humanos: «consejero», «guerrero», «jefe» y «príncipe»; y cuatro que corresponden a Dios: «milagro», «divino», «eterno» y «pacífico», con el sentido de que Dios se hace presente en la actuación del rey mesías futuro, por lo que Israel percibe los beneficios del orden y la prosperidad. El mesías, entonces, pertenece a la descendencia de David, poseerá unas cualidades que Dios le dará expresamente y será el príncipe de la paz para el pueblo y para todas las naciones (cf Zac 9,9-10).

Con el paso del tiempo se perdió el hecho y el valor de la unción para la realeza. En el siglo II a.C. los Asmoneos y los Herodianos intentan restaurar la monarquía. Sin embargo no hacen referencia a la unción, sino que se acomodan a las costumbres de los reyes de su entorno para legitimar su gobierno, y suenan las críticas procedentes de la antigua tradición de Israel a una monarquía exclusivamente humana (cf 1Sam 8,7.11-18).

En los *Salmos de Salomón*, escritos en el siglo I a.C., se pide que Dios conceda a Israel el rey prometido a la descendencia de David (cf Sal 17,21) para que le libre del dominio de los enemigos y restablezca la fe y la piedad. Se describe la figura del mesías como un ser sin pecado gracias al espíritu; por influencia divina prefiere la sabiduría y la justicia a las armas (cf Sal 17,33; 18,5-9). Y a este rey le llama «el cristo del Señor» (Sal 17,32). En los escritos de Qumrán, contemporáneos de

Jesús, también se pide a Dios la «venida del mesías de Aarón y de Israel» (CD-B 19,10-11; 1Q 9,11), es decir, un mesías rey, descendiente de la casa de David, y un mesías sacerdote, que mucho antes se había capacitado al rey para este ejercicio (cf 2Sam 6,18-20), y se le convierte en heredero del sacerdocio de Melquisedec (cf Gén 14,18-20; Sal 110,4). Después del destierro (538 a.C.) se impone la unción del sumo sacerdote, desapareciendo la del rey. Por eso se le añaden al sumo sacerdote los privilegios mesiánicos dados a los reyes. La unción mesiánica para los sumos sacerdotes se pierde con Antíoco Epífanes (167 a.C.).

2) *El Mesías en tiempos de Jesús*

La unción que confiere los privilegios mesiánicos recae sobre personas que acreditan una vida santa y la posesión del Espíritu de Dios (Sal 17,37; CD 2,12; 6,1). Esto hace que se conceda este privilegio sólo a los personajes históricos más relevantes de Israel, como Moisés (4Q 377 fr. 2) y los grandes profetas (1QM 11,7-8), porque, además de su cercanía a la divinidad, contribuyen a la acción salvadora de Dios para con su pueblo y a una nueva situación en la que se darán toda clase de bienes (cf Is 8,23-9,6; Miq 5,1; Zac 9,9-10). En tiempos de Jesús se excluye de la unción a todos, tanto reyes como sumos sacerdotes, hecho avalado por la desaparición de esta práctica. Por eso, cuando el título de mesías se aplica a Jesús después de la resurrección, las comunidades cristianas proyectan sobre él las concepciones mesiánicas, que entrañan una *relación especial* con Dios, y llevan consigo la santidad y la posesión del Espíritu, el inicio de una nueva etapa de la historia en la que se dará la paz y la vida sin fin y la salvación definitiva.

Con todo, no existe una figura y esperanza mesiánica común en el judaísmo de este período, ya que se dan esperas mesiánicas sin reyes, sacerdotes o profetas que las actúen (cf Bar 2,34-35; Tob 13,11-12; etc.); o políticos, como Herodes el Grande (cf Josefo, *Guerra* 1,331) y caudillos, como Simón (cf 1Mac 14,4-15.41), que se arrogan dicho título; o personajes que hacen el papel de mesías pero que no emplean dicho término para definir su función salvadora, como el «hijo del hombre» (Dan 7,14) o los guerrilleros Simón y Astronges (Josefo, *Ant.*, 17, 224.279-280). «En suma: no existió el judaísmo con su expectativa mesiánica; existieron muchos judaísmos con diversas expectativas escatológicas y mesiánicas. Por eso, cuando el cristianismo primitivo “se desvía” de algunas tradiciones judías en torno al Mesías, no abandona el judaísmo. El cristianismo primitivo se mueve dentro de la gama de variación de las ideas mesiánicas. Si no hay una expectativa judía “típica” en torno al mesías, tampoco puede haber una rectificación del mesianismo judío» (Theissen-Merz, 584-587).

3) *El Mesías en los Evangelios*

Con esta base, en los evangelios hay varios textos que relatan el sentido que la comunidad cristiana piensa de la mesianidad de Jesús. El primero está puesto en boca de Jesús con ocasión de una discusión sobre si el Mesías, perteneciente a la casa de David y según la promesa dada por Dios a su descendencia, es hijo suyo o señor de él. Partimos de la probabilidad de que la familia de Jesús pertenezca al linaje de David y se entronque así la confesión mesiánica de las comunidades cristianas. Pablo, que llega a conocer a su hermano Santiago (cf Gál

1,19), escribe en la Carta a los romanos (1,3): «...nacido por línea carnal del linaje de David», afirmación que más tarde recoge un discípulo suyo que la incluye como componente de la profesión de fe cristiana: «...acuérdate de Jesucristo, resucitado de la muerte, del linaje de David...» (2Tim 2,8). Además de la tradición paulina, lo atestiguan los evangelios. Cuando Jesús sale de Jericó y el ciego Bartimeo le grita: «¡Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí!» (Mc 10,47); el grito de los dos ciegos de Mateo va en el mismo sentido (cf Mt 9,27); o el de la gente: «¿No será este el Hijo de David?» (Mt 12,23). Existen, además, las predicaciones de Pedro y Pablo que relata Lucas en los Hechos (2,25-31; cf 13,22-23), ciertas referencias en la Carta a los hebreos (8,6-13) y en el libro del Apocalipsis (3,7; 5,5; 22,16). Estas tradiciones, tan dispares y alejadas entre sí en sus orígenes, prueban tal probabilidad.

Sin embargo el texto que traemos a colación pone en cuestión esto. «Cuando enseñaba en el templo, Jesús tomó la palabra y dijo: ¿Cómo dicen los letrados que el Mesías es hijo de David? Si el mismo David, inspirado por el Espíritu Santo, dijo: Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, hasta que haga de tus enemigos estrado de tus pies. David mismo lo llama Señor: ¿cómo puede ser hijo suyo?» (Mc 12,35-37par). Jesús plantea una pregunta a la que no responde. En efecto, sobre la citada descendencia de David del futuro Mesías, Jesús resalta la contradicción de que David, en el Salmo 110,1, llame a un descendiente suyo «Mesías» y «Señor». Y lo afirma contra los escribas que sostienen que el Mesías debía ser uno de su estirpe y los fariseos que esperan que, además de venir de la casa de David, nazca en Belén según la profecía de Miqueas (cf Miqu 5,1; Mt 2,6; Jn 7,42). Jesús no responde a esta objeción y es más que probable que el razonamiento provenga de las comunidades judías de lengua griega que ven

en Jesús glorificado una existencia señorial más adecuada a su condición actual de exaltado a la derecha del Padre. En contra, las comunidades cristianas de Palestina defienden el linaje de David al figurar en la tradición judía la necesaria pertenencia davídica del futuro Mesías; y a ellas corresponden las referencias de los textos citados antes. Incluso se puede pensar que, al dejar la pregunta abierta, la experiencia de fe de los cristianos sobre Jesús no se reconozca plenamente con algunos contenidos tradicionales que los judíos le dan al Mesías, en el sentido de que su identidad sea mayor que la de ser «hijo de David» y «Mesías»: es «Señor», al nivel del Dios de Israel, y sustituyendo el «señorío» del Emperador de Roma.

Pero, ¿qué clase de «señorío» es el de Jesús? Jesús viaja a Jerusalén con sus discípulos para celebrar la Pascua, como tantos peregrinos lo hacen formando largas caravanas. Caminan de Jericó a Jerusalén (cf Mc 10,46) pasando por el monte de los Olivos. Jesús manda a dos discípulos a un pueblo vecino para que recojan un borrico en el que nadie ha montado aún (cf Mc 11,1-6par), como signo de la dignidad del que va a subir en él. Si alguien se opone a la acción, cosa en cierto modo lógica, Jesús les dice que es el «Señor» quien lo manda, es decir, el que está sobre todos, al menos sobre sus seguidores. Con ello eleva la orden por encima de cualquier lógica histórica y da contenido al mensaje que se comunica a continuación: El hijo de David va a entrar en Jerusalén para tomar posesión de la ciudad (cf Mt 21,9). La escena está elaborada a partir de un texto de Zacarías (9,9) como trasfondo: «Alégrate, ciudad de Sión: aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde, cabalgando sobre un burro, una cría de burra» (Mt 21,5).

En efecto, «llevan el borrico a Jesús, le echan encima sus mantos, y Jesús se montó. Muchos alfombraban con sus

mantos el camino, otros con ramos cortados en el campo. Los que iban delante y detrás gritaban: ¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor (Sal 117,26). Bendito el reino de nuestro padre David que llega. ¡Hosanna al Altísimo!» (Mc 11,7-10par). Los discípulos y la gente que le acompaña forman un tapiz sobre el suelo para que pase por encima el rey mesías (cf 2Re 9,12-13). Al gesto de extender sobre el suelo los mantos y las ramas de olivo se une una doble aclamación a Dios. La primera se realiza a través del mensajero que manda: el mesías rey que aparece para instaurar su Reino. La segunda se dirige a Dios mismo en su morada que está en lo más alto. Así se le concede toda su gloria. Por último, «entró en Jerusalén y se dirigió al templo. Después de inspeccionarlo todo, como era tarde, volvió con los Doce a Betania» (Mc 11,11). Jesús echa una mirada hacia un edificio que le pertenece. Es el emblema de la ciudad o la razón de ser de Jerusalén. Indica un control que prepara la protesta que hará después, cuando vuelque las mesas de los cambistas para purificar la sede de su Padre, el templo (cf Mc 11,15-19par).

Jesús entra en Jerusalén como mesías rey según la creencia cristiana. Dios ofrece la salvación a los hombres por medio de su pasión, muerte y resurrección. No es ningún político ni un militar ensoberbecido de sus triunfos. Lucas lo narra en un tono de inmensa alegría. Los discípulos han contemplado sus milagros y han escuchado su palabra en su recorrido por Palestina. Por eso alaban a Dios a su entrada en Jerusalén, como al inicio de su vida lo hacen los pastores en Belén (cf Lc 19,37; 2,20).

Las aclamaciones que recibe Jesús a las puertas de Jerusalén no tienen eco alguno en los que la habitan, porque las autoridades y el pueblo se pondrán en su contra y pedirán su muerte (cf Mc 15,11-15par). Lucas lo avisa: «Algunos

fariseos de entre la multitud le dijeron: “Maestro, reprende a tus discípulos”. Replicó: “Os digo que, si estos callan, gritarán las piedras”» (Lc 20,39-40). Pensamos que la protesta de los fariseos se debe a la defensa de las relaciones con los romanos, ya que cualquier alboroto puede originar una represión; o también puede obedecer a la oposición a Jesús que viene de la etapa de su ministerio en Galilea. La respuesta de Jesús alude al profeta Isaías: «Romped a cantar a coro, ruinas de Jerusalén, que el Señor consuela a su pueblo, rescata a Jerusalén» (52,9); o también en un sentido negativo según Habacuc (2,11), como sucede más tarde en la pasión: «Las piedras de las paredes reclamarán alternando con las vigas de madera», protesta que se hace al amo de la casa que la ha construido con bienes robados.

Pero Jesús entra en son de paz; es un mesías *humilde y sencillo*, como dice la cita de Zacarías. Anuncia la acusación de Caifás en el proceso religioso (cf Mc 14,61-62par) y las voces que se oyen como injurias cuando está clavado en la cruz (cf Mc 15,32par). No deben existir equívocos sobre la identidad modesta y pacífica del mesías, del sentido que comporta su Reino, como antes le ha sucedido a Pedro (cf Mc 8,27-38par), porque el pueblo cree que el mesías posee el poder divino y, por ser Hijo de Dios, participa de su omnipotencia. Mesías, Hijo y Rey son títulos que se barajan en los procesos ante el sumo sacerdote y Pilato, y constituyen la causa de la condena: por eso sus significados deben aclararse al principio del debate definitivo de Jesús con los responsables religiosos de Israel.

Jesús es un Mesías que viene a Jerusalén para comunicar la paz y la salvación, y sus habitantes le responden con la muerte. Se presenta con la debilidad externa que declara su imagen no violenta y pacífica, que resalta al entrar montado en un asnillo, como suelen ir los responsables de los pueblos

cuando van a las ciudades en tiempos de paz para concederles favores y privilegios (cf Jue 5,10). No cabalga sobre un caballo dispuesto a entrar en combate o para sitiar y conquistar una ciudad, como acentúa el verso siguiente del profeta que da pie a la narración: «Suprimirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de guerra, y él proclamará la paz a las naciones» (Zac 9,10; cf Is 62,11). Lucas apunta que el mensaje de paz dado en Belén cuando nace Jesús es a la tierra (cf Lc 2,14); ahora, que visita Jerusalén, la paz pertenece a Dios que está en el cielo, como su gloria; y la meta de la misión de Jesús es la gloria, donde va a residir para siempre (cf Jn 13,32-33), y no la muerte en cruz. También la aclamación de los discípulos: «Paz en el cielo, gloria al Altísimo» puede ser una referencia velada a Jerusalén, ansiosa de esa paz que él ofrece con su presencia en estos momentos.

¿Cuál es el suelo donde se apoya el «señorío» de Jesús? Sigamos, pues, profundizando en la comprensión cristiana del Mesías con la confesión de Pedro en Cesarea de Felipe (cf Mc 8,27-33). Jesús pregunta a sus discípulos por el camino la opinión de la gente sobre quién es él. Marcos ya lo ha presentado a la gente, pues ha relatado la comida que ha dado a cuatro mil personas en el milagro de la multiplicación de los panes y de los peces (cf Mc 8,1-10). Con anterioridad, ha hecho tomar postura ante él a los fariseos y herodianos (3,6: «...deliberaron cómo acabar con él»); a su familia (3,21: «...salieron a sujetarlo, pues decían que estaba fuera de sí»); a sus paisanos (6,1-6: «A un profeta lo desprecian sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa»); incluso a sus discípulos (8,14-21: «¿Todavía no comprendéis?»). Un panorama nada halagüeño de la comprensión de su misión y su persona. Entonces es cuando Marcos trae la pregunta de Jesús sobre su identidad. Los discípulos responden que la gente le cuenta

entre los profetas: Juan Bautista, Elías, etc. Jesús se dirige a ellos y les interroga directamente: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Respondió Pedro: “Tú eres el Mesías”» (Mc 8,27-29). Pero el significado de Mesías en este párrafo va en sentido inverso al anterior, es decir, de la posibilidad de entenderse como «Señor» y a favor de las expectativas de poder que se le auguraba al Mesías en la tradición (cf Sal 17). Los milagros, el anuncio de la inmediata cercanía del Reino, su filiación divina, su distanciamiento del templo, etc., pueden dar a entender a la gente que él es el Mesías anunciado desde tiempo.

Entonces, Marcos pone en boca de Jesús lo que la comunidad ya sabe y medita: «Y empezó a explicarles que el hijo del Hombre tenía que padecer mucho, ser reprobado por los senadores, los sumos sacerdotes y los letrados, sufrir la muerte y al cabo de tres días resucitar» (Mc 8,31). Jesús es, pues, un Mesías sencillo y humilde que busca la paz, pero además *sufre*. Y relaciona el Mesías «paciente» con la figura gloriosa del «hijo del hombre» (Ez 2,1.6.8; Dan 7,13) que, como trataremos más adelante, recibe un severo correctivo. Este ha sido el camino de Jesús, y será el camino de los que le sigan. Mas los padecimientos se relacionan con Dios («tenía que padecer») y se sacan de la ambigüedad de la historia humana llevada a cabo por todo tipo de intereses. Si la muerte de Jesús es la solución a una tensión provocada por su aversión al templo y la salida que Pilato encuentra al entender al predicador del Reino como alguien que disputa el poder al Emperador, la comunidad la lee a estas alturas dentro de un plan divino diseñado para salvar a los hombres. De aquí la reacción posterior de Jesús a la incompreensión de Pedro de que el Mesías debía padecer y morir: «Pedro se lo llevó aparte y se puso a increparlo. Pero él se volvió y, viendo a los discípulos, dice a Pedro: “¡Retírate, Satanás! Piensas al modo humano, no según

Dios”» (Mc 8,32-33). Sin embargo, la opinión de Pedro es la de los demás discípulos, como se muestra en sus respuestas a las otras dos predicciones de la pasión (cf Mc 9,31; 10,33-34). El párrafo se concluye con el agrupamiento que hace Marcos de los sufrimientos que deben padecer los seguidores de Jesús (cf Mc 8,34-38). Si la cruz no está en su horizonte cuando acompañan a Jesús por Palestina, y menos aún forma parte de las tradiciones sobre el Mesías, ahora determina el contenido de la comprensión del Mesías y la forma del discipulado.

Jesús es un Mesías sencillo, humilde, pacífico y sufriente. Ahora hay que añadir que tal estilo es asumido por Dios, por eso Jesús es glorificado; y es rechazado por los responsables religiosos de Israel, por eso es crucificado. Otro texto evangélico corresponde al juicio religioso, que viene a ser una instrucción previa al juicio propiamente dicho de Pilato. La pregunta de Caifás y la respuesta de Jesús componen una narración que entraña un resumen magistral de la experiencia creyente sobre aquel que ha sido obligado a la peor de las muertes. La pasión y la cruz, pues, encubren una gloria divina que pertenece a Jesús por entero y que se divulgará con la Resurrección. El significado de Mesías adquiere la perspectiva de la confesión cristiana y, naturalmente, es imposible que esta pregunta se dé en la reunión del Consejo compuesto por miembros judíos ajenos por completo a la consideración futura sobre los títulos dados a Jesús. Sin embargo, los lectores creyentes de los evangelistas podrán sacar una conclusión con hondas raíces históricas: la gloria del Mesías pasa por la ignominia de la pasión y por la vejación a que le someten sus enemigos.

La finalidad del relato es que no sean unos testigos anónimos los que influyan en la condena de Jesús y cierren el proceso. De ahí la incongruencia y contradicción de sus testimonios. Se apuesta por que la condena emane de la máxima

autoridad religiosa de Israel y fundamente la causa de la muerte por motivo de la auténtica naturaleza de Jesús confesada por las comunidades. «El sumo sacerdote le preguntó de nuevo: ¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14,61). No es, pues, una pregunta sobre las acusaciones en torno al templo, sino que cambia de plano y se centra en la persona de Jesús. Caifás le pregunta de una forma provocadora para que responda. Pronuncia los dos títulos de Jesús con los que Marcos inicia su evangelio: «Comienza la buena noticia de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Los dos títulos aparecen además con ocasión de la confesión de Pedro (cf Mc 8,29par), de una forma implícita en la llamada del ciego Bartimeo (cf Mc 10,47-48par) y en la entrada a Jerusalén (cf Mc 11,9-10par). También Dios le llama «Hijo» por dos veces: en la parábola de los viñadores (cf Mc 12,6par) y en las predicciones sobre el fin del mundo (cf Mc 13,32par), e «Hijo querido, predilecto» (Mc 1,11par). La pregunta sigue el hilo argumental anunciado con la entrada triunfal en Jerusalén y con las enseñanzas en la explanada del templo, en las que sugiere la ascendencia davídica del Mesías, al que identifican con Jesús el ciego Bartimeo y la multitud, como acabamos de citar. De esta noticia, transmitida como un murmullo, se hace eco Caifás en la pregunta que dirige a Jesús, pero que en modo alguno se puede comparar con la confesión de fe que hace el centurión, el primer no discípulo que confiesa su filiación divina (cf Mc 15,39).

La interpelación del sumo sacerdote exige de por sí una respuesta. Si Jesús calla o niega los títulos, se aleja de las pretensiones que ha mostrado con el anuncio del Reino; si los acepta, debe asumir la responsabilidad y las consecuencias para los judíos de lo que significa Mesías e Hijo de Dios, o Mesías en cuanto Hijo glorificado. Jesús responde con el «yo lo soy»

al estilo de cuando camina sobre las aguas y apacigua el viento mostrando su superioridad sobre las fuerzas de la naturaleza, y los discípulos se pasman de su poder (cf Mc 6,50). Ese «Yo soy» suena a la revelación divina que se escucha en el Éxodo (3,14) cuando el Señor responde a Moisés en el Sinaí.

1.3. *Jesucristo en san Pablo*

En otro ámbito cultural, Pablo usa «Cristo», el «Ungido», en vez de «Mesías» (Jn 1,41; 4,25), además de Jesús y el compuesto Jesucristo. Por su ministerio a los pueblos no judíos conecta con la cultura mediterránea, donde es frecuente unguir a las divinidades y a los objetos dedicados a ellas. El uso del término arranca también de la experiencia de la Resurrección (cf Rom 6,9), forma parte de la confesión de fe cristiana (cf 1Cor 8,6) y del culto que se le da en las celebraciones de las comunidades (cf Gál 1,3). Jesucristo, entonces, se relaciona con la *gracia*: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza» (2Cor 8,9). Su vida y misión consigue la salvación al superar el pecado: «Pues, si por el delito de uno reinó la muerte por él solo, con mayor razón, por medio de solo Jesucristo, reinarán vivos los que reciben el favor copioso de una justicia gratuita» (Rom 5,17). Con todo, Pablo hace hincapié en la unión del título de Cristo con la muerte de Jesús: «Por medio de la ley morí a la ley para vivir para Dios. He quedado crucificado con Cristo [...]. No anulo la gracia de Dios: pues si la justicia se alcanzara por la ley, en vano habría muerto Cristo» (Gál 2,19.21); una muerte que no ha sido la normal entre los humanos, sino causada por la ignominia de la cruz. De ahí que resalte más el contenido cris-

tiano de Mesías-Cristo: «Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros anunciamos un Mesías crucificado, para los judíos escándalo, para los paganos locura; pero para los llamados, judíos y griegos, un Mesías que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor 1,22-24). Además del misterio pascual, el Apóstol extiende el significado del Ungido a toda la existencia de Jesús, leyéndola con una perspectiva global vista en el nivel de Dios: Cristo vive en la preexistencia (cf 1Cor 10,4), después en la historia humana interpretada según la salvación veterotestamentaria (cf Rom 9,5) y, por último, en la exaltación (cf Rom 8,34).

Pablo pone énfasis especial en la relación que el cristiano mantiene con Cristo, relación de la que se deriva un estilo de ser y de situarse en la vida. El cristiano se incorpora a Cristo por el bautismo (cf Rom 6,1-11) y por él asume la identidad y el destino histórico de Jesús. Y esto sólo es posible si se pertenece a la *comunidad* de salvados por Cristo: «Es como en un cuerpo: tenemos muchos miembros, no todos con la misma función; así, aunque somos muchos, formamos con Cristo un solo cuerpo, y respecto a los demás somos miembros» (Rom 12,4-5; cf 1Cor 12,12-30). Y la comunidad cristiana se mantiene y se fortalece al participar de la Eucaristía: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos muchos; pues todos compartimos el único pan» (1Cor 10,16-17). Esta comunidad originada por el bautismo y sustentada por la Eucaristía también es ungida por Dios entrando en su órbita divina en la medida en que, experimentando su cercanía, pasa a ser su propiedad, como lo fue el antiguo pueblo de Israel: «Es Dios quien nos mantiene, a nosotros y a vosotros, fieles a Cristo; nos ha ungido,

nos ha sellado y ha puesto en nuestro corazón como prenda el Espíritu» (2Cor 1,21).

La comunidad, situada en la historia, imprime una nueva identidad a los creyentes por medio de Cristo. Como ha hecho con Pablo, lo hace con cada uno de los bautizados: «...y ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20), identidad que actúa por el Espíritu: «Pero vosotros no seguís el instinto, sino al Espíritu [...]. Y si alguno no tiene el Espíritu del Mesías, no le pertenece [...] y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, el que resucitó a Jesucristo de la muerte dará vida a vuestros cuerpos mortales, por el Espíritu suyo que habita en vosotros» (Rom 8,9-11). El talante cristiano lleva consigo una manera de actuar muy distinta de la que procede de los criterios éticos que se dan en las relaciones comunes de los humanos. Ahora se vive según los valores del Espíritu: «Por el contrario, el fruto del Espíritu es amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio propio. Los que son de Cristo han crucificado el instinto con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, sigamos al Espíritu; no seamos vanidosos, provocadores, envidiosos» (Gál 5,22-26).

La forma de ser y la forma de vivir según el Espíritu de la comunidad cristiana responden a una imagen nueva que corresponde a Cristo. Él ha borrado la imagen degradada por el pecado y la culpa que ha conducido a la humanidad a la muerte (cf Rom 5,15-21; 1Cor 15,21-50). Ahora, por Cristo y en él, el destino de los que están insertos en su vida definitiva de resucitado es la salvación (cf Rom 5) y la esperanza de una resurrección futura (cf 2Cor 15). Para conseguir esto, ruega por todos (cf Rom 8,34), porque él, como Dios desde siempre, es fiel a los que le creen e impondrá su bondad al final de los

tiempos, y «cuando todo le quede sometido, también el Hijo se someterá al que le sometió todo, y así Dios será todo para todos» (cf 1Cor 15,28).

En definitiva, las comunidades cristianas de tradición judía y fundadas en la doctrina, vida y destino de Jesús rechazan que el Mesías se coloque por encima de los acontecimientos históricos comunes a todos los mortales. Por ejemplo, que no sufra (cf Mc 8,31-32par); que pretenda dominar a todos los pueblos (cf Q/Lc 4,5-8; Mt 4,8-10); que desee y busque la aclamación pública y que le coronen como rey (cf Jn 6,15); que aspire a puestos de honor y poder (cf Mc 10,37-38; Mt 20,21-22); etc. Todo ello está en contra de su perfil sencillo y humilde. Jesús no se define claramente sobre una línea determinada de Mesías, pues él anuncia el Reino. Sin embargo, los cristianos lo confiesan como un Mesías a partir de la Resurrección y, quizá, esta confesión responda, entre otras razones, a la experiencia especial que Jesús tiene de Dios que muestra con su vida en Palestina y ratifica en el día de Pascua. Entonces «comienza a revelarse lo que significa la confesión de fe en Jesús. Pues el hecho de llamársele el Ungido, le hace resaltar por encima de todas las figuras del siglo I. Le eleva sin analogía alguna en Israel y para Israel. *En Jesús se concentra la relación ideal con Dios, esa relación que Israel atribuye al concepto de ungido*» (Karrer, 194).

2. Único Hijo, nuestro Señor

2.1. Hijo de Dios

Jesús experimenta a Dios como Padre, Creador, Providente y Salvador. Él es la realidad que envuelve toda su vida. Dios es su

único absoluto. Si su experiencia fundante como persona nace de la comprensión de Dios como Padre, es lógico pensar que Jesús tenga conciencia de ser su hijo. De hecho las comunidades cristianas confiesan la filiación divina de Jesús muy pronto. Pablo transmite esta antigua confesión de fe: «...acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David, a partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder» (Rom 1,3-4). Lucas escribe durante el proceso de conversión del Apóstol, hacia el año 36: «Muy pronto [Pablo] se puso a proclamar en las sinagogas que Jesús era el Hijo de Dios» (He 9,20).

1) *Afirmaciones de Jesús*

Hay tres textos en los evangelios en los que Jesús se nombra a sí mismo como hijo, con los que desvela su relación filial con Dios como Padre, aunque lo hace de un modo indirecto. El primero es el texto de la *Oración de Júbilo*: «¡Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra!, porque, ocultando estas cosas a los entendidos, se las has revelado a los ignorantes. Sí, Padre, esa ha sido tu elección. Todo me lo ha encomendado mi Padre. Nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo decida revelárselo» (Q/Lc 10,21-22; Mt 11,25-27). Jesús alaba a Dios por su comportamiento con los pequeños y sencillos, a los que se deja ver al cambiar los destinatarios de su revelación. A continuación la revelación de Dios se centra en Jesús, el Hijo, que recibe al Dios de la Creación y de Israel para transmitirlo a los que él ha elegido. Aquí no es Dios quien se revela, sino la voluntad del Hijo que escoge a aquellos sobre los que va a recaer la salvación divina. La relación filial garantiza la unión

de voluntades de Dios y Jesús. Pero, en la actual economía de salvación, Jesús, como Hijo, es el que asegura la relación paterna de Dios con los creyentes, tantas veces oscurecida por la presencia del mal en la historia y por el pecado personal y colectivo del pueblo.

El segundo texto está en el evangelio de Marcos. Este relata los acontecimientos que sucederán al final de la historia actual en su «apocalipsis». Jesús predice, situado en el Monte de los Olivos y mirando al templo de Jerusalén, la destrucción de la sede divina para Israel (cf Mc 13,3) y las transformaciones humanas y cósmicas que sucederán en esos días. Juan y Andrés le preguntan sobre la fecha de dichos sucesos (cf Mc 13,4), a lo que responde Jesús: «En cuanto al día y la hora, no los conoce nadie, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo; sólo los conoce el Padre» (Mc 13,32). Aunque situado en el nivel de los ángeles que viven en la gloria divina, Jesús afirma que la salvación de la creación depende de Dios; como tampoco corresponde a él, sino al Padre, que Juan y Santiago se sienten a su derecha e izquierda, cuando su madre le solicita tal dignidad para sus hijos (cf Mc 10,40; Mt 20,20).

Por último, tenemos la parábola de los viñadores. Con referencia a Isaías (5,1-5), Marcos escribe que un hombre arrienda una viña a unos labradores. Cuando el amo quiere recoger los frutos, los labradores se oponen y se quedan la cosecha. Para ello apalean, descalabran e injurian a los enviados por el propietario. Al final manda a su «hijo» con la convicción de que a él lo respetarán y le darán las ganancias; sin embargo, lo matan (cf Mc 12,1-12par). La parábola ilustra la lectura cristiana del comportamiento de Israel con los profetas enviados por Dios y la conciencia que tienen los cristianos del lugar que ocupa Jesús en la historia de la salvación. A Jesús, el hijo predilecto de Dios (cf Mc 1,11; 9,7), lo han entregado a la muerte

los sumos sacerdotes (cf Mc 14,64) para apoderarse de Israel, que es propiedad exclusiva de Dios.

2) *Afirmaciones de otros*

Hay afirmaciones en los evangelios sobre la filiación de Jesús que no provienen de él. Como «Hijo de Dios» lo nombra el ángel Gabriel en la anunciación. En ella aparece su doble origen: divino, porque es engendrado por el Espíritu, por el poder creador de Dios; humano, porque es hijo de María: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te hará sombra; por eso, el consagrado que nazca llevará el título de Hijo de Dios» (Lc 1,35). Pero Jesús es Hijo de Dios por el Espíritu en cuanto es hijo de David, como David es rey porque Dios es Rey: «Mira, concebirás y darás a luz un hijo, a quien llamarás Jesús. Será grande, llevará el título de Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David su padre [...] y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,32). Los cristianos entienden que Jesús cumple la promesa que hace Dios a David de ser el padre de quien reinará en nombre suyo y, por tanto, será un reinado eterno, por lo que se prolongará la dinastía davídica para siempre (cf 2Sam 7,14.16).

En el bautismo de Jesús por Juan Bautista se oye una voz venida del cielo: «Tú eres mi hijo querido, mi predilecto», como en la transfiguración: «Este es mi hijo querido» (Mc 1,11par; 9,7par). Dios se dirige como Padre a Jesús. Es una afirmación que enuncia dónde está enraizada su vida. La relación de Dios con Jesús es especial y particularmente intensa. El Padre declara su amor y predilección por su hijo único, que la comunidad cristiana comprende cuando es exaltado con la resurrección (cf He 13,33). Pero esta predilección, con la

muerte en cruz por medio, no lleva consigo el sentido antiguo de *poder* cuando se relaciona con el rey mesías a quien unge Dios para defender a Israel de las naciones enemigas, además de conquistarlas y dominarlas (cf Sal 2,2.8-9). Más bien se relaciona con la cercanía y amor de Dios que plenifica la existencia de Jesús y le señala como hijo único, *el amado*, que en Marcos es posible que evoque el sacrificio que supone la entrega, como sucedió con Abrahán e Isaac (cf Gén 22,2; Mc 9,7par), ya que Dios Padre se une a ese Hijo *predilecto* (cf Mc 12,6) que da la vida para la salvación del hombre, según su propio designio.

El *diablo* ve a Jesús como hijo de Dios cuando le tienta en el desierto: «Si eres hijo de Dios, di a esa piedra que se convierta en pan [...]. Si eres hijo de Dios, tírate abajo desde aquí» (Q/Lc 4,3.9; Mt 4,3.6). Las tentaciones se dirigen a cortar el hilo de unión que Dios ha establecido con Jesús o a poner en duda su conciencia filial simbolizada en el bautismo. La relación de Jesús con Dios por medio de su experiencia filial es la que se intenta romper, o reorientar, en el sentido de cómo debe llevar a cabo la misión divina a él encomendada. La intención diabólica es corregir la *forma concreta* de acometer su misión en cuanto hijo de Dios. A Jesús, como hijo de Dios, se le prueba para que utilice sus poderes. Esto se advierte cuando se relacionan las experiencias de Jesús en el desierto con las de Israel. El objetivo de la comparación es demostrar que, cuando Israel fue probado en su travesía por el desierto antes de alcanzar la tierra prometida, cayó en la tentación, realidad que no sucede en Jesús, porque se *fia* de Dios en cuanto hijo.

Los *endemoniados* le identifican como tal: «Tú eres el hijo de Dios» (Mc 3,11; cf Mt 8,29; Lc 8,28) y lo ven con el poder divino que vence al poder diabólico mostrando la presencia del Reino en la historia. Reducir al diablo es uno de los signos de liberación del hombre de las potencias del mal, liberación

que sólo puede llevar a cabo Dios. Marcos presenta a Jesús al inicio del Evangelio como hijo de Dios (1,1), y como hijo del Todopoderoso lo reconocen los diablos porque son los que disputan su dominio sobre los hombres en la tierra (cf Mc 5,7). Precisamente por este poder divino supera la acusación que poco después recibirá de los letrados de Israel: «Lleva dentro a Belcebú y expulsa los demonios por el arte del jefe de los demonios» (Mc 3,22).

Jesús camina sobre el agua en busca de sus discípulos que están en una barca que zozobra por la fuerza del viento. Los discípulos no le reconocen. Jesús domina las fuerzas de la naturaleza y les salva del evidente peligro. Cuando afirma: «¡Ánimo!, soy yo, no temáis» (Mt 14,26) indica una presencia parecida a la del Señor cuando salva a Israel del mar Rojo (cf Éx 14; Is 43,16). Jesús es el Señor que libera del peligro y devuelve la paz después de las pruebas y las crisis que sufren, tanto en el ámbito judío, como en el pagano del Imperio. Entonces es cuando los *discípulos* afirman: «Ciertamente eres hijo de Dios» (Mt 14,33). Los discípulos se ratifican en la fe de quien es su guía seguro en el encuentro con Dios y con los hombres. Y entre los discípulos se distingue Pedro que, como hemos comentado, también confiesa: «Tú eres el Mesías, el hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), expresión muy querida por Mateo y que acentúa la mesianidad de Jesús por la relación filial que vive con el Padre, que se hace presente para bien en la historia de los hombres (cf Mt 26,63).

Se da una tensión entre la comprensión de la filiación, según la tradición del Antiguo Testamento, y su experiencia histórica en los momentos finales de la vida de Jesús. Las injurias que recibe en la cruz provienen de entender a Dios como Todopoderoso y contrastan con la revelación que hace Jesús de Dios y su situación vergonzosa. En primer lugar, la *gente*

afirma del crucificado que es «Hijo de Dios» y se recurre a dicha cualidad para comprobar la ignominia de la situación: «Se ha fiado de Dios: que lo libre si es que lo ama. Pues ha dicho que es hijo de Dios» (Mt 27,43). Como dice el Salmo (22,9): «Acudió al Señor, que lo ponga a salvo, que lo libre si tanto lo quiere». La fidelidad a Dios que Jesús ha mostrado a lo largo de su ministerio, se pone a prueba ante la crucifixión. Es la misma tentación del desierto, donde el diablo recuerda a Jesús su condición filial para romper la unión que mantiene con Dios (cf Q/Mt 4,3.6; Lc 4,3.9). La obediencia de Jesús a la palabra de Dios y su confianza en Él impiden que rompa su relación filial. Ahora, al final de su ministerio, la gente le recuerda la fantasía o ficción de su mensaje, ya que no tiene una repercusión real, tanto en su vida, como en la de sus seguidores huidos o escondidos. Pero la afrenta no sólo va contra Jesús, sino que alcanza a la fidelidad de Dios para con su hijo querido, pues los hechos verifican que ha abandonado al que se cree justo e hijo del Altísimo. Mateo, como sus lectores cristianos, ya saben el final de Jesús y manifiestan lo que dice el Salmo más adelante: «Fieles del Señor, alabadlo, [...] porque no ha despreciado ni le ha repugnado la desgracia de un desgraciado, no le ha escondido su rostro; cuando le pidió auxilio, lo escuchó» (Sal 22,24-25).

Por el contrario, y en segundo lugar, los evangelios narran varias reacciones de los presentes ante la muerte de Jesús. «El centurión, que estaba enfrente, al ver cómo expiró, dijo: Realmente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39par). Mateo relata la confesión de la filiación divina de Jesús por parte del centurión y de los *soldados* que le acompañan, es decir, de todos los que custodian el cuerpo crucificado (cf Mt 27,36.54) contestando a las personas que le acusan en el proceso (cf Mt 26,59.61). La confesión se apoya en los prodigios terrestres

que se acaban de producir y se leen como señales divinas dirigidas a los hombres. Estos reaccionan según lo previsto: confesando a Jesús como Hijo a la manera como lo hacen los discípulos cuando Jesús camina sobre las aguas (cf Mt 14,33) o Pedro en Cesarea de Filipo (cf Mt 16,16).

3) *Sufrimiento, muerte y resurrección*

Se narra en la historia de la salvación que Dios mantiene una relación especial con una persona por su función social y por sus actitudes humanas y religiosas, o con Israel como pueblo elegido. Y cuando Dios establece esta relación especial casi siempre tiene por finalidad llevar a cabo un acontecimiento salvador en la historia, porque la cercanía divina implica una potencia mayor para realizar la misión. De esta forma se leen los hechos y dichos del personaje histórico como hechos y dichos de Dios. Entonces, si Dios se percibe como «Padre», al elegido se le llama «hijo». Así sucede con los ángeles, que forman parte de la corte y familia divina: «Hijos de Dios, aclamad al Señor, aclamad la gloria del nombre del Señor» (Sal 29,1; cf 89,6-7); o con Israel, como pueblo elegido y predilecto de Dios: «De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11,1; cf Éx 4,22; Dt 14,1); o con los jueces: «Aunque seáis dioses e hijos del Altísimo todos...» (Sal 82,6; cf 58,2; 45,7); o con los justos: «Sé padre para los huérfanos y marido para las viudas, y Dios te llamará hijo, tendrá piedad y te librerá de la fosa» (Si 4,10; cf Sab 2,18); o con el rey David en el día de su entronización en Jerusalén: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7; cf 89,27; 2Sam 7,14).

La comunidad cristiana entiende la relación que se establece entre Dios y Jesús como las que han sucedido en la historia de

salvación de Israel. Muy pronto Pablo confiere a la filiación carnal que recibe de la tradición una dimensión eterna: de siempre ha sido hijo. Así, pasa del texto citado, «...acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David» (Rom 1,3-4), a escribir a los tesalonicenses hacia el año 50: «...esperando la venida desde el cielo de su hijo, al que resucitó de la muerte: Jesús, que nos libra de la condena futura» (1Tes 1,10).

Esta creencia la formula en los textos en los que Dios manda a su Hijo para cumplir la salvación, salvación que lleva consigo dos acciones fundamentales: liberar del pecado y donar la filiación adoptiva a los hombres y a toda la creación: «... cuando se cumplió el plazo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatase a los súbditos de la ley y nosotros recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4,4-5; cf Rom 8,3.15.19). Cuando Dios envía a su Hijo se entiende también que se les ofrece a los hombres la posibilidad de reconciliarse con Aquel que ha creado y recreado todas las cosas en él: «Pues si siendo enemigos la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios, con mayor razón ya reconciliados, nos salvará su vida» (Rom 5,10; cf 8,32). Dios revela a Pablo el Evangelio de su Hijo (cf Gál 1,16; 2Cor 1,19), y esto entraña una visión nueva del hombre, en cuanto se inserta por la acción del Espíritu en el proceso de la muerte y resurrección de Jesús por el bautismo (cf Gál 4,6; Rom 6,3-11). La criatura nueva que resulta de la relación de los hombres con Jesucristo forma una nueva familia, familia «de Dios». En la familia divina, Dios es el Padre, Jesús es el Hijo primogénito de todas las criaturas relacionadas entre sí como hermanos y con Dios como hijos: «A los que escogió de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, de modo que fuera él el primogénito de muchos hermanos» (Rom 8,29). La imagen del Hijo impresa en los hombres establece una comunión mutua

(cf 1Cor 1,9) que conduce directamente a la comunión con el Padre al final de los tiempos: «Cuando todo le quede sometido, también el Hijo se someterá al que le sometió todo, y así Dios será todo para todos» (1Cor 15,28).

La relación del Padre con el Hijo adquiere particular intensidad en Juan, que la inserta en el contexto cultural judío de la sabiduría de Dios, personificada en un sentido poético, que no como una persona real (cf Si 1,1-18; Sab 7-9; Job 28). Jesús, como la sabiduría, ha existido desde siempre en la gloria divina: «Ahora tú, Padre, dame la gloria junto a ti, la gloria que tenía junto a ti, antes de que hubiera mundo» (Jn 17,5; cf Si 24,9). Y es que el *origen* del hijo, como el de la sabiduría, está en el seno de Dios: «Al principio ya existía la Palabra y la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1,1; «El Señor me creó [la sabiduría] como primera de sus tareas, antes de sus obras; desde antiguo, desde siempre fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra», Prov 8,22-23). Por ese origen, el hijo y la sabiduría son el *resplandor* de la gloria de Dios: «Este es el mensaje que le oímos y os anunciamos: que Dios es luz sin mezcla de tinieblas»; «Yo soy la luz del mundo, quien me siga no caminará en tinieblas, antes tendrá la luz de la vida» (1Jn 1,5; Jn 8,12; cf 9,5; «La sabiduría [...] es emanación purísima de la gloria del Omnipotente [...], es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad», Sab 7,24-26). Jesús es el Hijo *único* del Padre, como la sabiduría: «Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre, lo ha explicado» (Jn 1,18; cf 3,16.18; 1Jn 4,9; «En efecto [la sabiduría] es un espejo inteligente, santo, único,...», Sab 7,22).

Al estar el Hijo y la sabiduría «junto a» y «en» Dios, participan en la *creación*: «Todo existió por medio de ella [la Palabra], y sin ella nada existió de cuanto existe» (Jn 1,3; cf

7,22; «Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo [...] cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a Él como artesano...», Prov 8,27-30; cf Sab 9,9), y, por tanto, son sede de la *vida*: «En ella había vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4; cf 10,10; «Pues quien me alcanza, alcanza la vida y goza del favor del Señor», Prov 8,35; cf Bar 4,1). El Hijo, como la sabiduría, no retienen para sí la vida divina, sino que la *transmiten* a los hombres, los cuales, tantas veces, en vez de alegrarse por recibirla, la rechazan y prefieren vivir en sus tinieblas (Jn 1,5; 3,13; cf Prov 8,31; Sab 9,17; Bar 3,12). Por consiguiente, la Palabra «se hizo hombre y acampó entre nosotros» (Jn 1,14), y la sabiduría toma como sede al pueblo de Dios: «Entonces el creador del universo me ordenó, el que me creó estableció mi residencia: Reside en Jacob, sea Israel tu heredad» (Si 24,8). La presencia en la historia del hijo de Dios sirve para instruir, enseñar y formar, usando toda clase de comparaciones para ahondar en la relación de Dios con sus hijos: el buen pastor, la vid y los sarmientos, los ríos de agua viva, etc.; los signos, como el lavatorio de los pies en la Última Cena, etc.: «Pues si yo, que soy maestro y señor, os he lavado los pies,...» (Jn 13,13; cf 15,15; Prov 8, 3-36; Si 4,11; 6,18). Pero no sólo enseña; sus palabras y obras son agua y pan, y quienes las beben y comen jamás tendrán más sed y hambre (cf Jn 4,14; 6,35). Así sucede con la sabiduría (cf Si 24,18-20; 6,20-26).

La diferencia entre la sabiduría y la Palabra es que aquella no se encarna en una persona real como Jesús de Nazaret. La Palabra se hizo carne en la vida de Jesús, en la historia humana, donde ha puesto su morada (cf Jn 1,14). Entonces se puede decir que el Hijo continúa en la historia las relaciones que tiene establecidas con el Padre en su preexistencia. Su unión con Dios facilita que pueda revelarlo tal y como es, pues obra

lo que ha visto en el Padre (cf Jn 5,19) y enseña lo que oye al Padre (cf Jn 7,16; 8,38): «... os he dicho la verdad que le escuché a Dios» (Jn 8,40), «porque yo no hablé por mi cuenta; el Padre que me envió me encargó lo que he de decir y hablar» (Jn 12,49). La afirmación de Juan es muy clara en este sentido: «Nadie ha visto jamás a Dios; el Hijo único, Dios, que estaba al lado del Padre, lo ha explicado» (Jn 1,18). La vida de Jesús, que está enraizada de esta forma en el Padre, es el fundamento de todo su ministerio histórico y, naturalmente, de su autoridad frente a los doctores judíos, que intentan negarla para salvaguardar la suya ante el pueblo (cf Jn 9,28-29): «Pues la ley se promulgó por medio de Moisés, la lealtad y la fidelidad se realizaron por Jesucristo» (Jn 1,17). Esto se relaciona con un escrito muy anterior, el documento «Q» (cf Lc 10,22; Mt 11,27), en el que Jesús se alegra de que el Padre se desligue de los sabios de la Ley y se revele a los ignorantes y sencillos. Aduce como prueba el conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo, al que, una vez resucitado de entre los muertos, se le otorga la capacidad de transmitir la revelación divina de la salvación: «Me han concedido plena autoridad en cielo y tierra. Por tanto, id a hacer discípulos...» (Mt 28,18-19).

Poco a poco se pasa de la esperanza judía del mundo nuevo que Dios ha prometido a Israel, y que tantas veces se ubica en el Mesías, a una filiación divina que se extiende con más naturalidad por la cultura pagana, divinizando la condición histórica de Jesús. Como Hijo de Dios, nace del Espíritu, revela al Padre, el Padre se le revela como tal y lo muestra como su Hijo a los discípulos y al pueblo, se impone a los poderes superiores a los hombres y vence al diablo que los domina y esclaviza, y abre el camino que lleva a Dios. Sin embargo, la dignidad filial divina no oscurece dos cuestiones básicas de la vida de Jesús. La primera es su pasión y muerte, como se ha visto en los títu-

los anteriores. El Hijo de Dios es entregado por los pecadores: «El que no reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8,32; cf Gál 1,4; 2,20). La segunda es la salvación histórica que se encarna en la relación de amor. La relación intensa con el Padre hace posible que, como un niño recibe y vive de un padre y de una madre, participando de su misma vida, así se puede afirmar de Jesús: «El Hijo divino tiene la misma vida que el Padre celestial, y por eso Jesús no sólo trae una palabra que ha de ser creída, sino que encarna una vida que ha de ser compartida» (Brown, *Introducción* 232-241; cf Jn 6,57).

2.2. El Concilio de Nicea

1) Contexto histórico

La situación del cristianismo en el Imperio cambia progresivamente. En la segunda mitad del s. III la inserción en todas las capas del Imperio es cada vez mayor, incidiendo en los estamentos militares, políticos y culturales. A partir del emperador Galieno (260-268) se vive un período tranquilo: los cristianos no sufren persecución alguna durante 40 años. Disfrutan de libertad de culto, de predicación y de enseñanza, con las que se ratifica una admisión de facto del cristianismo (Eusebio, *Hist Ecl.*, 8,1,1-6). Sin embargo, no cesan las voces contra la fe lanzadas por pensadores como Porfirio, discípulo de Plotino, que no aprecia a los cristianos (cf *Enéadas* II, 9 5 9 14 18) y sitúa a los judíos sobre los seguidores de Jesús en su obra *Filosofía de los oráculos*. En otra publicación, *Contra los cristianos*, muestra a las clases cultas del Imperio la superioridad de la religión y pensamiento griegos sobre la teología cristiana. Jerocles sigue

esta posición también, hasta el punto que repite los argumentos de Porfirio (cf Lactancio, *Inst. Div.*, 5, 2.13-15).

A los pensadores se une la institución sacerdotal de la religión oficial del Imperio, y su influencia es básica para la posterior persecución decretada por Diocleciano. Este, que ha ordenado con éxito la política, la economía y el ejército, afronta la renovación religiosa ratificando el culto tradicional y persigue a los cristianos con el fin de desactivar su influencia social. Para ello publica un edicto general en el año 303 por el que decreta destruir las iglesias, prohibir el culto y quemar los libros doctrinales y litúrgicos. La persecución no hace sino más mártires, y, aunque se dan bastantes creyentes que abjurán de la fe («traidores», «traidores»), los edictos contra los dirigentes y bienes cristianos que se proclaman hasta el año 304, comprueban la progresiva debilidad de la religiosidad tradicional frente al empuje y firmeza social y religiosa del cristianismo. En el año 306, con Constantino como emperador en la parte occidental, y en el año 311, con Galerio en la parte oriental del Imperio, vuelve la tolerancia del cristianismo y su reconocimiento como religión «con tal de que no perturben el orden social» (cf Lactancio, *Muert. pers.*, 34; Eusebio, *Hist Ecl.*, 8,17, 3-10).

La base jurídica que tiene ahora el cristianismo determina que su situación cambie en el Imperio. Con el paréntesis de una nueva persecución de Maximino Daya, que pronto cesa ante la toma del poder de la parte occidental del Imperio por Constantino, este, cuando vence a Majencio en el 312 junto al puente Milvio de Roma, declara de nuevo la libertad para profesar la fe cristiana. Y junto a la libertad decide proclamar al cristianismo como la religión oficial del Imperio. Sucede en la convención de Milán del año 313 entre Constantino y Licinio, decisión que se aplica por completo para la parte oriental

del Imperio y Egipto cuando muere Maximino en el mismo año en Tarso.

Constantino incorpora la Iglesia al Estado paulatinamente, de manera que lo que ella establezca para su buen funcionamiento adquiere fuerza jurídica para el Estado. Con ello, la presencia y potencia del cristianismo se agranda, al convertirse en la religión oficial, y las creencias que pululan por el Imperio pasan a ser supersticiones cuya supervivencia es cada vez más difícil, sobre todo cuando Constantino queda como único Emperador en el año 324 al vencer y separar del poder a Licinio.

La progresiva presencia e influencia del cristianismo en el Imperio, ahora favorecida desde la cúpula del poder, se debe a muchas causas. El punto de partida es la experiencia creyente, cuyo contenido se ha verificado en la historia humana por unos testigos cualificados: la fe en Jesucristo nacida en la resurrección y por la que el creyente alcanza la salvación de Dios. Para su proclamación, desarrollo y afianzamiento se trazan unas líneas doctrinales que objetivan y ofrecen un sentido a la vida en el que el hombre se entiende a sí mismo como hermano de los demás confesando a Dios como Padre de todos. Ello genera una serie de valores, válidos para todos los hombres, que convierten al cristianismo en un punto de referencia en la vida social del Imperio. A esto se une la penetración de la fe en todas las capas sociales, superando la afirmación de Celso de que sólo se extiende a las clases más bajas e incultas; también, la fortaleza en las persecuciones; un cuerpo doctrinal cada vez mayor y con más capacidad para dialogar con el pensamiento de entonces, además de utilizar sus conceptos para explicar y objetivar la fe.

Si la libertad para celebrar el culto, enseñar y propagar la fe cristiana es una posición largamente deseada por los creyentes,

no por ello van a desaparecer los problemas ante la nueva situación, sobre todo porque el gobierno del Emperador no puede prescindir del cristianismo como institución básica para el orden social una vez que la ha elevado al nivel de religión oficial. No será entonces nada fácil relacionar los intereses de la fe y los del estado, sobre todo cuando se manifiesten contrapuestos o en flagrante contradicción (por ejemplo sostenimiento económico y esclavitud; matrimonio; guerras; ordenamiento de las iglesias; herejías; etc). Y máxime cuando la autoridad del Emperador sólo se sometía a la de Dios, es decir, queda como la única en el espacio que ocupa el Imperio.

2) *Arrio*

En el monoteísmo cristiano se abre paso la pluralidad de personas en una unidad de esencia en Dios. Se marcan así las distancias del monoteísmo judío y del politeísmo pagano. Pero no va a ser tan fácil alcanzar esta objetivación de la experiencia creyente, tanto por razones religiosas, como políticas. Veamos.

Arrio (256-336) es sacerdote de la iglesia de Alejandría, ciudad que en el año 320 es la capital intelectual del Imperio. El tema que se debate en este tiempo toca el centro de la fe cristiana: la naturaleza divina y las relaciones que existen en ella, y de ella con la creación. De las confesiones de fe y teologías *funcionales* –las misiones salvadoras de los hombres del Hijo y del Espíritu están sometidas o subordinadas al envío del Padre–, se pasa a unas explicaciones *ontológicas* del misterio cristiano: quién es Dios Uno y Trino; quién es el Verbo en sí y quién es el Verbo encarnado. La distinción que hace Arrio de las tres realidades individuales subsistentes en la Trinidad,

la fundamenta en las tres hipóstasis, o principios, o sustancias principales del mundo inteligible de Plotino. Este explica que existe un principio primero, el «Uno», el «Ser», del cual nacen las otras dos hipóstasis: la «Inteligencia» y el «Alma», que están subordinadas al «Uno», emanan de él o son productos de él. Aunque participen de la naturaleza divina, no poseen su mismo poder, autoridad y dignidad. Antes, Orígenes entiende la Trinidad también como tres realidades individuales subsistentes («hipóstasis»), distintas y subordinadas entre sí, aunque participan de una sola naturaleza, es decir, están unidas por «la concordia, por el amor, por la voluntad» (*C. Celso* 8,12). Pero Arrio se acerca más a la corriente de Plotino y de los pitagóricos, que también distinguen el «Uno» o la «Primera Unidad» o la «Primera Mónada» («monás», «solo», «único») como principio y fundamento de todo; en concreto, está por encima de la tabla de contrarios, la díada «Uno» y «Dos»; el «Uno», la «Unidad» es la base de los seres inteligibles; está detrás de todos los números, porque ni es un número, ni es el primero de los números, sino la posibilidad de ser de todos ellos. De hecho, volviendo a Orígenes, también entiende a Dios Padre como «Mónada», «Unidad», principio que engendra lo múltiple (*De princ.*, 1,6).

Arrio aplica el esquema de Plotino ayudado por textos de la Sagrada Escritura. En concreto, trata de explicar, por una parte, la absoluta trascendencia de Dios, el «totalmente Otro», y, por otra, las relaciones que mantiene como Padre con el Hijo, y se dice Padre en el orden de la creación, una analogía que nada revela de la esencia de Dios, pues es el «totalmente Otro». En el primer caso, Dios es trascendente y no engendrado; no tiene principio. En el segundo caso, el Hijo con relación al Padre, es diferente al Padre y no como una realidad individual subsistente, sino por naturaleza, porque

no es eterno como el Padre, porque es creado de la nada por el Padre, por más que se piense que es anterior a la creación. Se deduce que el Hijo fue engendrado –entendido como creado– por voluntad del Padre y por Él es divinizado, pero no con su misma naturaleza o de su sustancia (*Prov* 8,22: «El Señor me creó como primera de sus tareas, antes de sus obras»; *Col* 1,15: «él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación»), ya que Dios no se puede fragmentar. Se nombra Dios al Hijo con relación a la humanidad, a la creación, en el sentido de que todas las cosas fueron creadas por medio de él (cf *Col* 1,16; *Jn* 1,3.10). Pero el Hijo, como la «Inteligencia» de Plotino, no tiene el mismo rango y gloria que el Padre. Se llama Hijo como los hombres se llaman hijos de Dios (cf *1 Cor* 8,6; *Jn* 1,12; etc.); es inferior al Padre (cf *Jn* 14,28: «...pues el Padre es más que yo»; cf *17,32*; *Mc* 10,18), y se relaciona con el Padre como el único Dios: «en esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero» (*Jn* 17,3; cf *Mc* 10,18). La naturaleza creada del Hijo se manifiesta con claridad al estar sometida a las condiciones normales que se dan en la historia humana, como el hambre, la sed, el sufrimiento, la ignorancia, etc. (cf *Mc* 13,32; *Jn* 11,33.39). Participa de la categoría del devenir, de lo creado, como el Espíritu, y en contraposición a Dios único y no engendrado, que es impassible.

Alejandro, obispo de Alejandría, le contesta que el Hijo coexiste con el Padre desde el principio, no ha sido creado; por consiguiente, es Hijo por naturaleza, y no por creación o por adopción. De ahí que tenga la misma naturaleza que el Padre y no esté sujeto al sufrimiento. La disputa entre Arrio y Alejandro se extiende al episcopado, a los pensadores y al pueblo. Alejandro condena a Arrio en un sínodo celebrado en Alejandría en el año 320, en el que se reúnen casi 100 obispos de Egipto y Libia; condena que es ratificada por otro sínodo

celebrado en Antioquía (entre el 324-325), en el que está básicamente todo lo que se aprobará después en Nicea (Kelly, 252-253). El emperador Constantino interviene aconsejado por el obispo Osio de Córdoba y, quizá, por el mismo Alejandro, y convoca un concilio en Nicea, al que asisten entre 250 y 300 obispos, porque no es conveniente que la Iglesia se divida (Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, 3,12). El 19 de junio del año 325 se declara y firma una confesión de fe procedente, seguramente, de Cesarea de Palestina (DH 40) con algunas incorporaciones que rechazan y condenan explícitamente la doctrina de Arrio.

3) *El texto del Concilio*

El texto referente a Cristo dice así: «Creemos [...] [1a] en un solo Señor, Jesucristo, el Hijo de Dios, [1b] engendrado unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, [1c] el cual por nosotros los hombres y nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y viene a juzgar a los vivos y a los muertos» (DH 125).

Se parte con dos títulos muy queridos por los cristianos, *Señor* e *Hijo de Dios* [1a] con los que se eleva a Jesús a la gloria divina, aunque no se defina exactamente la distancia que tal elevación establece con la vida humana. Jesús recibe estos atributos reservados a Dios en el Antiguo Testamento (cf 1Cor 1,2; Flp 2,11; etc). La filiación divina contiene la pregunta sobre *quién* es él, aunque no lo defina de una forma exacta.

Hijo de Dios es una confesión que incluye su identidad, pero soterrada por lo que interesa de inmediato a los cristianos: su función *salvadora* junto al Padre y al Espíritu, como expresamente dice el saludo de Pablo: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (2Cor 13,13); o con estructura bimembre: «...para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros» (1Cor 8,6).

A continuación se afirma que la filiación de Jesús es «única» [1b]. «Hijo único» se usa para el relato trágico del sacrificio de Isaac (cf Gén 22,1.12.16) y los LXX lo traducen al griego por «amado». No es extraño que cuando los Sinópticos usen «hijo amado» en la teofanía del Bautismo (cf Mc 1,11par) y de la Transfiguración (cf Mc 9,7par), esta expresión sea la traducción de «hijo único». Tanto el Nuevo Testamento como los primeros Padres de la Iglesia encontraron un paralelismo entre el sacrificio de Isaac y el sacrificio de Cristo (cf Heb 11,17-19; Tertuliano, *Adv. Marc.*, 3,18; Ireneo, *Adv. haer.*, 4,5,4). En esta línea hay que comprender los textos de Juan sobre el «Hijo unigénito» (cf Jn 1,14.18; 3,16.18; 1Jn 4,9). Sin embargo, el corpus joánico supone que el Hijo unigénito no es una filiación que corresponda exclusivamente a Jesús situado en la historia, sino que le pertenece desde siempre, es decir, en su preexistencia, cuando existe en la gloria divina junto a Dios. Por eso, el cuarto Evangelio no habla de *nacimiento* de Jesús, sino de *venida* en gloria (cf Jn 1,14.18; 17,18); igual que cuando acaba su misión en la tierra, la pasión y muerte se entienden como una *vuelta* al Padre (cf Jn 16,28; 17,5.11.13).

Con esta perspectiva joánica sobre el origen y naturaleza de Jesús, afirma el Concilio a continuación que, si es «Hijo único y amado», pertenece a la «sustancia» del Padre según

la forma de pensar griega. Es, pues, una traducción de la filiación única que el Nuevo Testamento le atribuye a Jesús, pues si lo engendra el Padre, lo engendrado corresponde a su sustancia. Como sucede con los hombres que engendran a sus hijos de su misma sustancia, así ocurre entre el Padre y el Hijo. Pero esta comparación es analógica, pues la generación divina es de carácter espiritual, que no carnal. En este sentido, cuando sentencia el Concilio que el Padre engendra al Hijo –que entre los humanos entraña otra persona o subsistente distinto aunque sea de la misma sustancia–, cuando se dice de Dios –que Dios genera al Hijo–, dicha generación no implica necesariamente separación de las sustancias, como significan los términos padre e hijo en la existencia humana. Y se amplía esto con la frase: «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero». La primera afirmación la admiten los arrianos, sin embargo se oponen a la segunda, aduciendo el texto de Juan: «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesús, el Mesías» (Jn 17,3), oposición que también cuenta con Eusebio de Cesarea (*Carta a Eufración* 3,1,1). La participación de Jesús en la divinidad es propiamente por gracia, o se dice de él que es «Dios» en sentido figurado, porque la expresión «verdadero Dios» sólo se refiere a Dios Padre.

«Engendrado, no hecho». Con esta expresión se mantiene la idea de pertenencia del Hijo a la misma sustancia divina. Es diferente a las cosas hechas o producidas por los hombres, realidades distintas al que las fabrica, hace, o produce. Arrio insiste en este aspecto para separar al Hijo del Padre. De ahí que tenga un comienzo, aunque sea en el nivel de la preexistencia. Nicea sustenta la idea del Padre con relación al Hijo como principio y fundamento de este, pero no en el sentido de un origen temporal como sucede con cualquier criatura o

cosa. Y defiende la misma «sustancia» para el Padre y el Hijo sin plantearse la diferencia entre los dos, que Arrio resuelve con el origen creado del Hijo.

«Consustancial (*homoousios*) al Padre». Es la conclusión lógica de poseer la misma sustancia que el Padre, pero está escrita a partir del *efecto* de la generación por parte del Padre. El Hijo, pues, está en el mismo nivel del ser que el Padre: es su «Hijo único». Sin embargo, Arrio quiere preservar la exclusiva divinidad del Padre y rechazar cualquier asomo de corporeidad o temporalidad en Dios, como se deduce del Hijo, reafirmando el monoteísmo judío y la inmaterialidad de la divinidad del platonismo medio. «Para los Padres de la Iglesia hay doble modo de procedencia en Dios, según la Escritura: la primera es inmanente a Él; la segunda conduce al *extra deum*, y esto, a su vez, de un doble modo: como creación y como envío del Hijo (y del Espíritu Santo) al mundo. Los arrianos consideraron la “creación *extra deum*” como el único modo de procesión del “Hijo” desde el Padre. La “generación” tiene para ellos, necesariamente, un significado corporal» (Grillmeier 450). Nicea sitúa el origen del Hijo en la inmanencia de Dios, por tanto como generación eterna dentro de la vida divina. Lo que se intenta es defender la tradición bíblica del Hijo-Palabra, pero usan «consustancialidad», término que aún entraña varios significados en este tiempo.

En efecto, el término «*ousia*», «sustancia», significa, tanto una realidad individual, como universal, o la semejanza en el ser de un grupo de seres distintos, o la pertenencia en un mismo nivel o grado de ser. Por consiguiente, aplicado a nuestro caso, el Padre y el Hijo comparten una misma sustancia individual en diverso grado, o participan de una sustancia divina universal común a los dos. De hecho, Pablo de Samosata, condenado en el sínodo de Antioquía en el año 268,

defiende que el Hijo no tiene una «sustancia» («*ousia*») propia, por tanto es «consustancial» («*homoousios*») al Padre en cuanto pertenece a Él, como la palabra es consustancial al hombre. Por eso, se condena en este sínodo la palabra «*homoousios*». Nicea, pues, con «consustancialidad» quiere concretar el origen eterno del Hijo y su igualdad de naturaleza con el Padre; se aleja de una interpretación monarquiana, es decir, de una dependencia y subordinación según la sustancia del Hijo con respecto al Padre.

Más tarde, Atanasio enseñará que el Padre, el Hijo y el Espíritu, dentro del ámbito o dimensión divina, participan de la misma sustancia, sin embargo consustancialidad se relaciona esencialmente con la misión que el Padre da al Hijo y al Espíritu «como fundamento del orden de la creación y la salvación» (Grillmeier, 452). Escribe Atanasio: «...sólo hay un modo de divinidad, que reside también en el Logos; y hay un solo Dios, el Padre, que existe en sí y está por encima de todos, pero que aparece en el Hijo al gobernarlo todo, y está en el Pneuma al actuar en todo mediante el Logos presente en él. Confesamos así un solo Dios en la trinidad» (*Oratio II contr. Arr.* 3,15). Se excluye el término de que el Hijo tiene una naturaleza «semejante» a la del Padre, lo que vendría a decir una naturaleza «diferente» o «inferior», fórmula en que muchos padres estaban de acuerdo para mediar en la discusión entre la semejanza de naturalezas arriana, o su total igualdad entre el Padre y el Hijo. La acción *ad extra* del Padre en el orden de la creación la trae expresamente Nicea con la cita de la Carta a los colosenses (1,16): «Por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra».

2.3. Señor

1) *Uso*

Se dice «señor» a la persona que dispone de o posee una persona o cosa. Esta relación, no sólo se da entre amo y esclavo, sino entre el rey y sus súbditos según la configuración de los reinos de Oriente Próximo como Egipto y las naciones vecinas. El rey es «señor» del pueblo, tanto si es divinizado, como sucede con el Faraón (cf Gén 21,10), como si no lo es, como pasa en Israel con Saúl (cf 1Sam 16,15-16) o David (cf 2Sam 14,6). Augusto y Tiberio rechazan este título, pero no pueden impedirlo cuando se les nombra así en Oriente. De hecho hasta los cristianos llaman de esta forma al Emperador, aunque desapruaban el correspondiente culto (Tertuliano, *Apol.*, 4). Además se usa «señor» para designar a personas cuya función religiosa o social es relevante, o realizan obras que benefician a una colectividad, como es el caso de Abrahán para los hititas (cf Gén 23,6) y los rabinos para Israel (Billeberk, I 526).

2) *Israel*

Israel llama a Yavé «Señor» por distintas razones. Dios es el Creador, por eso es Señor de la tierra: «...consagrarás al Señor sus ganancias, su riqueza al Dueño de la tierra» (Miq 4,13), o en boca de Jesús: «¡Te doy gracias Padre, Señor de cielo y tierra!» (Q/Lc 10,21; Mt 11,25). Su presencia y gloria cubre la tierra por doquier: «¡Santo, santo, santo, el Señor de los ejércitos, la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,3). De ahí que se constituya en el Señor de todos los dioses y señores que hay en los pueblos: «...que el Señor, vuestro Dios, es Dios de

dioses y Señor de señores» (Dt 10,17). Y Pablo a Timoteo: «...te encargo que conserves el mandato sin mancha ni tacha, hasta que aparezca el Señor nuestro Jesucristo, a quien mostrará a su tiempo el bienaventurado y único Soberano, Rey de reyes y Señor de señores» (1Tim 6,14-15). Con relación a Israel, también es Señor, porque lo crea al liberarlo de Egipto: «Vosotros habéis visto lo que hice a los egipcios, os llevé en alas de águila y os traje a mí; por tanto, si queréis obedecerme y guardar mi alianza, entre todos los pueblos seréis mi propiedad, porque es mía toda la tierra» (Éx 19,4-6; cf Sal 100,3). Ante la omnipresencia de Dios y su decidida acción de gobierno y defensa del pueblo, –tal es la conciencia de Israel–, poco a poco se sustituye Yavé por Señor (*Adonay*) en cuanto le da el sentido y la justificación en la historia con relación a los demás pueblos.

3) *Nuevo Testamento*

Jesús es considerado por la gente como un «maestro», como un «profeta», incluso se le dice «señor» en el sentido que se dispensa este título a una persona apreciada y admirada (cf Mt 8,19; Mc 7,28): se llama a Jesús «Señor» como a los rabinos (cf Mc 10,51; 11,21). Cuando encarga a dos discípulos que le traigan un borrico para entrar en Jerusalén les dice: «Y si alguien os pregunta por qué lo hacéis, le diréis que le hace falta al Señor» (Mc 11,3par). Al comprenderle como Mesías (cf Mt 16,16), en el significado de dominio y poder como poseen los señores de la tierra (cf Mc 10,37par), también se le dice Señor: «¿Quién soy yo para que me visite la madre de mi Señor?», exclama Isabel a María (Lc 1,43). O el ángel a los pastores: «Hoy os ha nacido en la ciudad de David el

Salvador, el Mesías, el Señor» (Lc 2,11). En el mesianismo real, descendiente de David, también se le aplica este título, incluso con más dignidad (cf Mc 12,35-40par), ya que su persona expresa un poder mayor participado de Dios (cf Q/Lc 11,20; Mt 12,28).

Hemos comprobado que la revelación del Reino y su inicio en la historia se realiza por medio de la vida de Jesús, entendida dentro de los parámetros estrictamente humanos. No hay que olvidar que Jesús censura toda consideración que vaya más allá de una relación interpersonal. «Nadie es bueno fuera de Dios», dice al joven rico (Mc 10,18). Sin embargo, después los discípulos tienen la experiencia de su resurrección, no sólo se le introduce en el ámbito divino, como se ha comprobado con su filiación divina, sino también es adorado como tal (cf Rom 10,9). Muy pronto las comunidades cristianas de Palestina lo elevan a la dignidad de «Señor»: «...y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es Señor!» (Flp 2,11) (cf Hurtado, *Señor* 136-147.213-219).

Con la exaltación, Dios concede a Jesús todo el poder posible: «El Señor Jesús, después de hablar con ellos [los discípulos], fue llevado al cielo y se sentó a la derecha de Dios», donde se prueba su señorío con la presencia y asistencia continua en la acción evangelizadora de los discípulos: «Ellos salieron a predicar por todas partes, y el Señor cooperaba y confirmaba el mensaje con las señales que lo acompañaban» (Mc 16,19-20). Los primeros seguidores de Jesús esperan que vuelva pronto con la predicación de la salvación y la experiencia de la resurrección: «¡Ven, Señor!» (1Cor 9,5; cf Gál 1,19), y con el matiz de la soberanía aplicada a Dios y de la cual participa. Por eso es Dios quien lo constituye Señor y juez de vivos y muertos (cf He 10,42; Jn 5,22), como escribe Pablo: «Ninguno vive para sí, ninguno muere para sí. Si vivimos, vivimos

para el Señor; si morimos, morimos para el Señor; en la vida y en la muerte somos del Señor. Para eso murió el Mesías y resucitó: para ser Señor de muertos y de vivos» (Rom 14,7-9).

Al señorío sobre la vida humana, se añade el de los seres celestes (cf Col 2,10), de forma que alcanza a toda la creación, al cielo y a la tierra. Todo, entonces, está sometido a él (cf 1Cor 15,28; Heb 2,8); en parte como antes se canta de la dignidad y responsabilidad que Dios le dio al hombre: «Lo has hecho poco menos que un dios, de gloria y honor lo has coronado, le has dado el mando sobre las obras de tus manos; todo lo has sometido bajo sus pies» (Sal 8,6-8).

La soberanía de Jesús como Señor comporta las mismas actitudes que Dios tiene sobre Israel, pues el Señor Jesús domina a sus servidores, permite o no sus actuaciones (cf 1Cor 14,37; 16,7). Pablo lo refleja así: «Y tú, ¿quién eres para criticar a un empleado ajeno? Que esté en pie o caído es asunto de su amo. Y estará en pie, porque el Señor lo sostendrá. Uno distingue días y días, otro acepta cualquier día: cada cual que siga su convicción. El que se fija en los días lo hace por el Señor, el que come lo hace por el Señor, pues da gracias a Dios. Y el que no come lo hace por el Señor, y le da gracias» (Rom 14,4-6). De esta forma, los verdaderos seguidores de Jesús, también prontos a obedecer (cf Mc 13,33-37par), se convierten en servidores suyos cuando Dios ha sentado a Jesús a su derecha: «El que fue llamado por el Señor siendo esclavo es liberto del Señor; el que es llamado siendo libre es esclavo de Cristo»; las dos condiciones sociales pertenecen al Señor, con lo que se evita esclavizarse a hombre o cosa alguna (cf 1Cor 7,22). En este sentido, es una dignidad servir al Señor, como ocurre a los empleados de las cortes reales (cf Rom 1,1; Sant 1,1).

Jesús, como Señor, participa también de la potencia divina, ya que al ser resucitado por Dios Padre, en cuanto hijo, recibe

su poder. Entonces, los atributos y afirmaciones veterotestamentarias dirigidas a Dios se aplican a Jesús: «Una voz grita en el desierto: Preparad el camino al Señor, allanad sus senderos» (Mc 1,2; cf Is 40,3); «...si es que habéis gustado qué bueno es el Señor» (1Pe 2,3; cf Sal 34,9); «Si padecéis por la justicia, dichosos vosotros. No les tengáis miedo ni os turbéis. Reconoced internamente la santidad de Cristo como Señor» (1Pe 3,14-15; cf Is 8,12-13).

El poder de Dios, los atributos divinos conferidos a Jesús como Señor tienen el objetivo de la salvación humana. Jesús es instituido Señor al ser mediador, tanto en la obra divina de la creación, como en la de la recreación: «... primogénito de toda la creación; pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra [...] que por medio de él todo fuera reconciliado consigo, haciendo las paces por la sangre de la cruz entre las criaturas de la tierra y las del cielo» (Col 1,15-20). De ahí, que la confesión de fe en Jesús como Señor termina con el mayor beneficio que puede recibir el hombre por aceptar dicho reconocimiento: «...si confiesas con la boca que Jesús es Señor, si crees de corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás» (Rom 10,9). Y es una confesión de fe que para nada desplaza la soberanía del Padre, el único principio de todos los seres creados: «... para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros» (1Cor 8,6).

3. Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de María Virgen

3.1. La concepción

1) *El anuncio a José*

El anuncio de la concepción del Hijo de Dios a José se le hace seguramente en Belén, según el evangelio de Mateo, donde nace el niño (cf Mt 2,1) y tiene su casa (cf Mt 2,11); a María en Nazaret, según el evangelio de Lucas. A José se le comunica entre el período de la promesa del matrimonio y su celebración propiamente dicha con la introducción de la esposa en casa del esposo y la convivencia mutua. En este tiempo se presenta la acción del Espíritu sobre María. Mateo expone las dos salidas que se le ofrecen a José: o repudiarla por adúltera y la rotura del contrato matrimonial (cf Dt 22,20-21; 24,1; Núm 5,11-21), o el reconocimiento del origen divino de Jesús y no aceptar su paternidad. Como prometido y justo decide abandonarla.

Entonces se presenta la intervención del ángel: «José, hijo de David, no tengas reparo en acoger a María como esposa tuya, pues lo que ha concebido es obra del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, a quien llamarás Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20-21). La revelación hace que José acoja a María como esposa y le dé la paternidad legal al hijo que lleva en su vientre. Se pasa del significado ético y legal de ser «justo» al sentido que le da el Nuevo Testamento: el que escucha la voluntad de Dios y la pone en práctica (cf Mt 12,50par), como Lucas hará con María (cf Lc 1,38). El nombre que debe darle a la criatura que María lleva en su vientre entraña su origen divino y su misión: Jesús «el Señor

salva»; a ello se añade que cumple las promesas mesiánicas: pertenece a la casa de David y ello es debido a José. El ángel no viene a resolver el problema creado entre María y José, sino a explicar la concepción y función de Jesús.

Y ello lo prueba con un texto de la Escritura: «Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta: Ved que la Virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, que traducido significa “Dios con nosotros”» (Mt 1,22-23; cf Is 7,17). Mateo interpreta el significado de Jesús, «Yavé salva», por el profético «Dios con nosotros», que será lo que haga Jesús con sus discípulos después de la Resurrección: «Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20): la presencia salvadora del Señor en la historia se une a la presencia de Jesús, que en la concepción es el glorificado y en la resurrección es el terreno.

2) *El anuncio a María*

La anunciación a María está en el evangelio de Lucas: «El sexto mes envió Dios al ángel Gabriel a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen prometida a un hombre llamado José, de la familia de David; la virgen se llamaba María. Entró el ángel adonde estaba ella y le dijo: “Alégrate, favorecida, el Señor está contigo”. Al oírlo, ella se turbó y discurría qué clase de saludo era aquel. El ángel le dijo: “No temas, María, que gozas del favor de Dios. Mira, concebirás y darás a luz un hijo, a quien llamarás Jesús. Será grande, llevará el título de Hijo del Altísimo; el Señor Dios le dará el trono de David su padre, para que reine sobre la Casa de Jacob por siempre y su reinado no tendrá fin”» (Lc 1,26-34).

La escena de la maternidad de María se relaciona con el anuncio a Zacarías del nacimiento de Juan Bautista. Jesús es posterior a Juan, como lo es su anuncio del Reino, que lo hace cuando Juan ya está encarcelado (cf Lc 7,18-34). Se pasa del espacio que entraña la ciudad santa de Jerusalén, del templo como lugar sagrado y de una persona consagrada –la función e identidad sacerdotal de Zacarías–, a un pueblecito del norte, sito en Galilea, a una joven virgen prometida para desposarse, y situada en su casa. Dios se va del centro sagrado de Israel a la periferia, pero sobre todo Dios se abre al mundo, como si todo el universo fuera realmente su casa, la casa que va a albergar a Jesús, al estilo de la Encarnación del Verbo que asume a un hombre, y en él a la naturaleza humana (cf Jn 1,14).

Es Dios quien abre la escena, o toma la iniciativa, en definitiva se revela, y no sólo con el envío de Gabriel, sino también al elegir y al favorecer a María, lo que ratifica el mensajero con la afirmación de que «el Señor está con ella». Por eso el saludo del ángel es más que saludo: el «alégrate» es porque el Señor se ha movido en su favor, como el «alégrate» a la Hija de Sión cuando se le presenta como su Salvador (cf Sof 3,14-18; Zac 9,9). Ante la extrañeza de María, el ángel responde con el anuncio de la maternidad, que se relaciona con la benevolencia que el Señor tiene con María, cuya misión es dar a luz a Jesús y a educarlo. Ello va implícito en la imposición del nombre, como también la misión de salvación que entraña el nombre de Jesús, como hemos visto antes.

Él será «grande» como se le dice a Dios; y la grandeza le viene de su filiación, pues será el Hijo del Altísimo. Y porque es Hijo también será rey, al contrario de la promesa de Natán, en la que el futuro rey, por serlo, será Hijo de Dios (cf 2Sam 7,8-16). Y el que va a nacer responde a la expectación mesiánica que lleva consigo la casa de David –José pertenece a su

«dinastía»–, se sentará en el «trono» de David y «reinará para siempre», como se le ha prometido.

3) *La acción del Espíritu*

La respuesta de María al ángel es la siguiente: «¿Cómo sucederá eso si no convivo con un varón?». El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te hará sombra; por eso, el consagrado que nazca llevará el título de Hijo de Dios. Mira, también tu pariente Isabel ha concebido en su vejez y la que se consideraba estéril está ya de seis meses. *Pues nada es imposible para Dios*». Respondió María: «Aquí está la esclava del Señor: que se cumpla en mí tu palabra». El ángel la dejó y se fue» (Lc 1,34-38).

María solicita al ángel el cómo de la concepción, ya que es virgen; ella cree lo que le dice el ángel, pero no alcanza a comprender la realización del plan divino. Zacarías, por el contrario, con la pregunta: «¿qué garantía me das?», delata su incredulidad y, por ello, recibe su castigo (cf Lc 1,18.20). Los «peros» al plan de Dios también se observan en los relatos de la vocación de Moisés –por tartamudez– (cf Éx 4,10); de Gedeón –por su pobreza– (cf Jue 6,15); de Jeremías –por su juventud– (cf Jer 1,3).

El relato remite al poder creador del Señor, que se realiza por medio del Espíritu y que sustituye el concurso del varón. Se parece a la interpretación que se hace en el Antiguo Testamento sobre el «espíritu» o «aliento» de Dios que aparece en el Génesis (cf Gén 1,2): «Envías tu Espíritu y los recreas y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30; cf Éx 37,14; Rom 8,11). No es la unión marital entre un dios y una mujer como ocurre en la cultura griega, sino la potencia amorosa divina

que es capaz de crear. El Espíritu es una fuerza (cf Lc 4,14; He 1,8; 6,5.8), que no un poder generador como el de cualquier varón cuando concurre con una mujer para engendrar una vida humana. En el Antiguo Testamento se hace referencia a ello muchas veces (cf Jdt 16,14; Job 27,3; 33,4), como en el evangelio de Lucas, sobre todo en el inicio de la misión de los Once en Jerusalén después de experimentar la Resurrección (cf Lc 1,18; 4,14). Si Dios ha sido el creador de todo cuanto existe, también puede hacer que una criatura comience a ser en el seno de una mujer. «En la anunciación del nacimiento de Juan Bautista vemos a unos padres suspirando y rezando porque desean ardientemente un hijo; pero, como María es una virgen que aún no ha convivido con su marido, no hay suspiros ni expectación humana de un hijo: es la sorpresa de la creación. Ya no se trata de un anhelo humano y de un generoso cumplimiento por parte de Dios; es una iniciativa divina que va mucho más allá de lo que ningún hombre o mujer jamás soñó» (Brown, *El nacimiento*, 325).

La «sombra» significa la que daba la nube cuando el pueblo caminaba por el desierto, y se posaba sobre la Tienda del encuentro (cf Éx 40,35-38; 24,16), además de hacerle de guía por el día y por la noche (cf Éx 13,22); o la sombra que da el pájaro que simboliza la protección divina, o el poder creador divino (cf Sal 17,8; Gén 1,2). Sin embargo aquí nos recuerda la nube cuya «sombra» cubre a Pedro, Santiago y Juan que acompañan a Jesús en la escena de la Transfiguración; una voz procedente de la nube dice: «Este es mi Hijo elegido» (cf Lc 9,34); el mismo mensaje que se da en el Bautismo (cf Lc 3,22). Los mensajes dirigidos a los discípulos y a Jesús, o al lector del Evangelio, son formas por las que Dios manifiesta su paternidad hacia una persona.

Esta presencia creadora del Señor, que es, a la vez, protec-

tora, proviene en la concepción de Jesús del Espíritu del Señor, que es cuando Dios se relaciona en amor con su criatura, en este caso con María. Si esto es así, se siguen dando títulos a Jesús: «consagrado», es decir, separado por Dios por pertenecerle al ser el primogénito de María (cf Lc 2,22; Lev 12,2-4); Hijo de Dios, como antes Hijo del Altísimo, aunque en este caso responde a la realidad de la acción del Espíritu sobre María. Una filiación que históricamente se desvela en la Resurrección (cf He 13,32-33; 2,32-36), se revelará en el bautismo (cf Mc 1,11) y ahora en los relatos de la anunciación de Lucas y Mateo; en el evangelio de Juan se coloca a Jesús junto a Dios desde toda la eternidad con la figura del Logos (cf Jn 1,1).

María acepta el plan de Dios y se pone a su disposición, porque piensa que todo va a suceder como le ha comunicado el ángel del Señor, ya que «para Dios nada hay imposible» (cf Gén 18,14; Zac 8,6; Lc 18,27), igual que Jesús en el huerto de Getsemaní: «...no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Lc 22,42). María acata la voluntad del Señor con la libertad propia de toda criatura, el don que Dios concede al hombre al principio de la creación. «El Mesías será concebido sin obra de varón para que se entienda que la obra salvífica es cosa exclusiva de Dios y que Dios solo es el que salva. Pero en la concepción de Jesús interviene la libre aceptación de María, para que se vea que cada hombre hará suya la salvación por un acto de aceptación libre y personal» (Muñoz Iglesias II 216). En definitiva, María pertenece desde este momento a la familia de Dios: «Madre mía y hermanos míos son los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen» (cf Lc 8,21par), porque obedece al Señor por la escucha de la Palabra, más que por la obediencia a la ley, como es el caso de Zacarías e Isabel (cf Lc 1,6).

3.2. El Verbo encarnado

1) Motivos de la Encarnación

El Credo Niceno-Constantinopolitano afirma: «Por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen y se hizo hombre» (DH 150). Es una afirmación que resume las exposiciones de san Pablo y san Juan sobre una visión de Jesucristo llamada de la Preexistencia y de la Encarnación con la finalidad de salvar a la creación (cf CCE 456-483). En efecto, hay muchas afirmaciones en la Escritura que nos llevan a pensar en este sentido: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo para expiar nuestros pecados» (1Jn 4,10); «Nosotros lo hemos contemplado y atestiguamos que el Padre envió a su Hijo como salvador del mundo» (1Jn 4,16; cf Rom 5,12; 1Cor 15,21-22).

Pero también es verdad que la presencia del Logos en la historia humana no es sólo para redimir al hombre, sino para que el hombre conociese el amor que Dios nos tiene: «Dios ha demostrado el amor que nos tiene enviando al mundo a su Hijo único para que vivamos gracias a él» (1Jn 4,9); «Porque tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Y este amor del Señor hacia su criatura es el que termina con hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4), una naturaleza filial participada de su Hijo único Jesucristo.

2) Himno de Filipenses

La presencia del Hijo de Dios en la historia, su presencia en la «carne» humana (cf 1Tim 3,16; 1Jn 4,2) es para que, compartiendo en todo la vida de los hombres menos en el pecado (cf Heb 4,15), la salvación divina se dé en el ámbito de la creación (cf Rom 8,19) y en la dimensión en la que vive el hombre y comparte su vida. La comunidad cristiana así lo entiende y lo canta. Nos referimos al himno prepaolino de Filipenses (2,6-11). En él se relata un esquema de humillación-exaltación de Jesús en forma de camino, de recorrido existencial que hace como Hijo de Dios. Se divide en dos partes, la relativa a su constitución humana: «...el cual [Cristo Jesús], a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz» (Flp 2,6-8), y la relativa a su constitución exaltada: «Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título, para que, ante el título de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, la tierra y el abismo; y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: ¡Jesucristo es Señor!» (Flp 2,9-11).

La preexistencia sitúa a Jesús en la gloria del poder y honor divinos. Desde dicha altura recorre un camino de humillación que llega hasta lo más profundo: el Calvario. Pablo lo afirma también en 2Cor 8,9: «Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza». El rico asume un modo de ser esclavo, se hace a imagen y semejanza del hombre, lo que le obliga a despojarse de sí en su relación histórica. Es un *vaciarse de sí* tan radical y lleva consigo una generosidad tan

extrema que se coloca en el lugar más ignominioso que puede sufrir el ser humano, como es la muerte en cruz.

El recorrido de Cristo no acaba en el patíbulo; retorna a la gloria divina con un sentido de ascensión o exaltación debido al Padre, al poder que lo recrea en la resurrección, y le coloca en una situación parecida a una entronización que postula la *proskynesis*, la adoración y aclamación del mundo creado. El camino de retorno termina en un puesto que indica una posición de «señorío», de «señor», de «*kyrios*» en cuanto es «soberano» de todo lo creado. Esta soberanía es donación del Padre por haberse comportado en la historia con una obediencia extrema. Ahora, como compensación, recibe la exaltación que le conduce a la preeminencia ante todas las cosas, preeminencia que le viene por desvelarse la identidad de su ser, que ha estado oculto durante su abajamiento en la historia. La soberanía sobre las cosas del *Kyrios* no entraña la función o el ejercicio de gobierno. El himno lo subraya expresamente: la dignidad y preeminencia del *Kyrios* sobre las cosas es para *conducirlas a Dios Padre*.

3) *Prólogo de san Juan*

Otro himno que relata la Encarnación lo transmite el Prólogo del evangelio de san Juan en el que se entrelazan la visión bíblica de la Sabiduría y el Logos del pensamiento griego, relaciones que cultivan los judíos de la diáspora. El Prólogo del evangelio de Juan comienza con cuatro afirmaciones sobre la «Palabra» que van a elevar la confesión de fe sobre Jesús a su nivel máximo: la relación de Dios con él, que es una relación paterna; y continúa la relación de Dios con la creación y la historia vistas en dos vertientes complementarias:

revelación y salvación, es decir, la revelación de Dios como Padre que convierte a las criaturas en sus hijos, en su Hijo unigénito. El «Prólogo» propone el plan salvador de Dios en la historia humana en tres fases: la Palabra que vive en Dios se convierte en luz del mundo (1,1-5); la Palabra se encarna en la historia (1,6-14); la Palabra encarnada, el Hijo, revela al Padre (1,15-18).

Comienza el Prólogo tratando la relación entre Dios y Jesús con cuatro afirmaciones: 1ª El cosmos no es el primer acto creador de Dios, sino su «Palabra», que coloca su existencia fuera del espacio y del tiempo: «Al principio ya existía la Palabra», aunque no existe por sí misma; 2ª hay una comunión entre Dios y la Palabra, que es una relación viva y, por tanto, activa: «y la Palabra estaba junto a Dios», no de una forma estática, como sentados juntos, sino en movimiento, con el sentido de encaminarse, orientarse, dirigirse a Dios; 3ª y «la Palabra era Dios», que manifiesta la relación y presencia de la «Palabra» en el ámbito divino confiriéndole una identidad diferente; vendría a decir, «lo que Dios era también lo era la Palabra», por eso la Palabra y Dios no forman una misma entidad (Moloney 59); 4ª de nuevo se evidencia la comunión entre Dios y su Palabra y se une con el pronombre «esta» a la primera afirmación de su existencia previa a la creación: «Esta al principio estaba junto a Dios» (Jn 1,1-2), y así entronca la revelación divina que hará con su presencia en la historia humana. Volvemos de nuevo al convencimiento, cada vez más fuerte de las comunidades cristianas, sobre la relación íntima e intensa de Jesús y Dios, concretada en la relación filial, de la que también se hace eco el Prólogo a continuación. Hijo de Dios en la cruz (cf Mc 15,39; Mt 27,54) y resurrección (cf Gál 1,15-16), Hijo de Dios en el bautismo previo a su actividad de la proclamación del Reino (cf Mc 1,11 par); Hijo de Dios en

el nacimiento (cf Lc 1,35); Hijo de Dios antes de cualquier realidad existente (cf Jn 1,18).

La relación íntima y permanente entre la Palabra y Dios, en la historia humana entre el Hijo unigénito y el Padre (cf Jn 1,1.14b), se desarrolla en tres acciones fundamentales para la vida creada. En primer lugar, Dios *crea* por ella: «Todo existió por medio de ella y sin ella nada existió de cuanto existe» (Jn 1,3.10; cf Col 1,16), de forma que Dios es conocido en la historia por medio de la Palabra. La Palabra origina la *vida* y esta vida es la fuente de la luz que ilumina a los hombres para separarlos del mal, es decir, *salvarlos*. Se invita a los hombres a caminar bajo la influencia de la luz que descubre la vida, y a salir de las tinieblas, porque adviene la luz en una historia ambigua y conflictiva: «La luz brilló en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron» (Jn 1,4-5; cf 8,12; 12,46).

En segundo lugar, la presencia de la Palabra de vida que ilumina, tanto al mundo que se crea por medio de ella, como al hombre que se salva por medio de ella, se acerca a la historia: «La luz verdadera que ilumina a todo hombre está viniendo al mundo» (Jn 1,9). Anunciada la encarnación de la Palabra (cf 1Jn 1,3-4), ahora se pone en movimiento para dejarse ver. Y resulta que se encuentra también con un rechazo doble: «... el mundo no la reconoció [...] y los suyos no la acogieron» (Jn 1,10-11). Ni todos los judíos, «los suyos», ni todos los paganos, «los demás», logran comprender y recibir la presencia de Dios en Israel y en el mundo, mundo que se entiende como creación: el ámbito que abarca la Palabra y el espacio que inunda el mal (cf Jn 1,10; cf 11,9; 1,29; 7,7). Pero no es unánime tal desconocimiento y rechazo. En la vida actual del escritor sagrado se da testimonio de la Palabra porque hay una porción del pueblo que la admite como tal: «Pero a los que la recibieron los hizo capaces de ser hijos de Dios: a los que creen

en él» (Jn 1,12). Recibir es creer, y creer conduce a la filiación divina cuyo origen está en Dios, que no en la relación humana. El «nacer de nuevo» (Jn 3,3) es un proceso que arranca de Dios y pone en movimiento las semillas divinas que están en el corazón humano para que se le reconozca y acepte en el ámbito del Reino.

En tercer lugar, se evidencia en la historia lo que ha venido anunciándose (cf Jn 1,3-4.9): «La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (Jn 1,14; cf Éx 25,8; Si 24,8.10). La comunión íntima y máxima entre Dios y la Palabra se revela al mundo, y su gloria se hace visible a los creyentes como en otros tiempos el Señor se manifiesta a Israel (cf Éx 33,22; Dt 5,21). La *revelación* de Dios ahora está en el «Hijo único del Padre, lleno de lealtad y fidelidad» (Jn 1,14). Lo que se puede ver de Dios no es la gloria que el Hijo tenía con el Padre antes del tiempo (cf Jn 1,18; 17,5), ni a Dios todo y totalmente, sino la gloria que se muestra para el creyente en la historia del «Hijo único del Padre», un don de Dios que la comunidad cristiana comprueba que es verdad. La revelación de Dios, por consiguiente, hace posible que los hombres participen de su plenitud por medio de Jesucristo. Si antes Dios se da a conocer por la Ley promulgada por Moisés, ahora lo hace de una forma mucho más perfecta y más verdadera: por la historia de Jesús (cf Jn 1,17). Jesucristo, el Hijo único, es la encarnación de la Palabra; es un don o acción gratuita de Dios servida a los hombres; es una participación de la plenitud divina ofrecida a los creyentes y que, a continuación, se desarrolla a lo largo del Evangelio con el relato de las palabras y obras de Jesús: «Nadie ha visto jamás a Dios: El Hijo único, que está vuelto hacia el Padre, lo ha explicado» (Jn 1,18). Para certificar esta historia y que no existan equívocos ante la importancia y trascendencia de la obra de Juan Bautista, él solamente es el que precede

a la encarnación de la Palabra, la anuncia y es testigo de este acontecimiento para que se crea en ella (cf Jn 1,6.15).

Excursus. El porqué de la Encarnación

Al hilo de la Encarnación del Logos, hay una cuestión muy interesante tratada en la Edad media sobre el porqué se encarna. Y es un tema que ha dividido a los teólogos a lo largo de los siglos. Veamos.

El tema nace en la Preescolástica cuando los teólogos se plantearon la pregunta de si la Encarnación se hubiese dado en el caso de no pecar Adán. La base estaba en una frase de san Agustín: «Si el hombre no hubiese perecido, el hijo del hombre no hubiese venido» (*Sermón* 174, 2). Hay que tener en cuenta que en el Medievo se comprendía al mundo desde una perspectiva cosmológica, y esta rigidamente jerarquizada, tal y como se la sirvieron los pensadores griegos y árabes. Esto se resume en el aforismo «*Est mundus ordinata collectio creaturarum*» (Guillermo de Conches, *Glossa in Timaeum*. Ed. Parent. París 1938, 146). La bondad o maldad potencian o debilitan una perfección cósmica dada por Dios en los orígenes del mundo. De ahí que la Encarnación, y la Salvación que aporta, dependen del pecado, pues este ha trastocado el orden establecido por Dios.

San Buenaventura y santo Tomás de Aquino defienden esta interpretación paulina (Rom 5,12; 1Cor 15,21-22) y tradicional en la teología (*Breviloquio*, 4 1; *Suma de Teología*, III q 1 a 3): La Encarnación viene a reparar la justicia original perdida por Adán, pues la creación es buena y lo único que hace Jesucristo es devolverle su situación inicial.

Sin embargo Juan Duns Escoto parte de la predestinación

de Jesucristo y su posición de preeminencia en el Universo, siguiendo también a Pablo: «A los que escogió de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, de modo que fuera él el primogénito de muchos hermanos» (Rom 8,29; cf 1Cor 2,22-23). La Encarnación, que es la máxima obra de Dios, no debe estar ligada sólo al pecado del hombre. La Encarnación se hubiese dado en cualquier caso, porque suponía desvelar la auténtica finalidad de la creación: Dar a Dios la gloria que le corresponde por su Hijo (*Rep. Paris.*, III d 7 q 4). La salvación es sobre todo una donación personal de Dios en Jesucristo, que ciertamente abarca la superación del pecado, pero no se reduce a esta sola dimensión. La salvación entonces se enriquece en cuanto que la entrega eterna del Padre al Hijo, y que lo constituye como tal, hace que este le responda desde la historia por su radical creaturalidad, representando a toda la creación (*Ordinatio*, III d 11).

Esta respuesta del Hijo al amor del Padre la realiza con su obediencia, que incluye el ejercicio de la libertad, la búsqueda de la justicia y el sacrificio y la muerte en cruz (*Ordinatio*, III dd 17-20). El sacrificio y la muerte de Jesucristo, en definitiva toda su vida, se fundan en una relación amorosa entre el Padre y el Hijo y se enmarcan en el diálogo permanente lleno de vida que mantienen desde toda la eternidad y desde la presencia en la historia. La salvación, pues, vista desde la Encarnación, es respuesta de amor del Hijo a un amor ofrecido previamente con libertad y gratuidad por el Padre.

En consecuencia, la Encarnación, y la salvación que conlleva, no surge de algo exterior a Dios, el pecado, sino del mismo ser de Dios que es Amor misericordioso, Verdad y Libertad (*Ordinatio*, d 20 q 1). De esta manera la creación la podemos comprender por entero desde la vida y obra de Jesucristo, por tanto, como algo filial para Dios, como es el Hijo

de Dios, porque las cosas salieron de Él en Cristo y retornan a Dios por Cristo. El último motivo de la Encarnación y salvación está en el mismo Dios percibido como Amor: «*Formaliter dilectio et formaliter caritas*» (cf 1Jn 4,16). Y su finalidad para la criatura, para todo ser viviente, es la glorificación de Aquel que ha hecho posible que exista.

Resumiendo lo expuesto, podemos afirmar que la concepción de Jesús, el nacimiento virginal y la Encarnación se entroncan en una profunda experiencia de fe, que van a identificar al cristianismo a lo largo de los siglos. Es la convicción de la especial y profunda relación de Jesús con Dios, que se descubre progresivamente a los discípulos a lo largo de su magisterio en Palestina y se les revela de una forma definitiva con la experiencia de la Resurrección. Esto es así, que la palabra de Jesús se comprende como la última y definitiva palabra de Dios a los hombres (cf Heb 1,2). Y las obras de Jesús son las acciones de Dios para reconducir a la humanidad hacia una situación de dignidad, que es la debida a los hijos de Dios, cuya primogenitura la posee Jesús.

La filiación de Jesús no es una filiación como la que tenemos los cristianos: Dios nos adopta en su Hijo. La filiación de Jesús es *natural*, por eso existe desde siempre, y por eso es concebido por la relación de amor de Dios, que normalmente se denomina el Espíritu Santo. Y lo hemos expuesto según aparece en la Escritura. Observando la acción del Señor desde nuestra perspectiva humana, enseñan los evangelios de Mateo y Lucas que la identidad filial de Jesús no es adoptada: su presencia en la historia es el símbolo de que Jesús es el Hijo por su relación única e inmediata con Dios» (Rossé, 64). Mirado el acontecimiento desde Dios, según la doctrina paulina y el Prólogo del Evangelio de San Juan, el Logos existe desde siempre en la vida divina, es enviado por el Padre a la creación

y se hace hombre, para que en su convivencia con los demás hombres pueda dar una respuesta filial adecuada a Dios, que es la que ha esperado desde el principio de la creación.

3.3. La maternidad de María

1) *El nacimiento de Jesús*

El relato del nacimiento de Jesús comienza con una visión de la situación política de ese momento: César Augusto gobierna el Imperio; es el salvador, porque ha conducido a todos los pueblos a una situación de paz. Sin embargo, el censo que manda, como cualquier censo, es leído por el pueblo hebreo como una imposición esclavizante (cf 2Sam 24,1-9; 1Crón 21,1-5). La provincia de Siria, a la que pertenece Judea, la gobierna Quirino.

María y José viajan a Belén, la ciudad de David (cf 1Sam 16,1-13) y la del futuro Mesías (cf Miq 5,2), para cumplimentar el censo: «Estando ellos allí, le llegó la hora del parto y dio a luz a su hijo primogénito. Lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre, porque no habían encontrado sitio en la posada» (Lc 2,6-7). La historia de Dios en la tierra se data con la historia del mundo y se lleva a cabo al modo como Dios ha creado al hombre. María da a luz como cualquier mujer: con la inquietud del primer parto, con dolores, con rotura de la bolsa de aguas, con la expulsión de la placenta y la pérdida de sangre consiguiente. La perspectiva del recién nacido la describe el libro de la Sabiduría: «Al nacer, también yo respiré el aire común, y al caer en la tierra que todos pisan, estrené mi voz llorando, igual que todos; me criaron con mimo, entre pañales. Ningún rey empezó de otra manera;

idéntica es la entrada de todos en la vida e igual la salida» (Sab 7,3-6).

María da a luz, cubre al niño con unos lienzos y lo recuesta en el pesebre: es la señal que da el ángel a los pastores para descubrir al Mesías (cf Lc 2,12.16). Y para decirles que *hoy*, en el presente, se han cumplido todas las promesas que Dios ha dado a Israel, y que *ahí*, en el pesebre, está el verdadero salvador en contraposición a la función que asignan los romanos al Emperador como príncipe de la paz (cf Lc 4,21; 19,5.9). La gloria de Dios se manifiesta en el nacimiento del Mesías y en la oferta de paz a los hombres, paz que entraña la suma de todos los bienes materiales, familiares, políticos y religiosos que un hebreo comprende cuando dice «*shalom*». Sin embargo la paz que ofrece Augusto se ciñe al desarrollo económico y a la ausencia de guerras. El «Mesías, el Señor» (Lc 2,11) es el que sustituye a Augusto, porque da la paz al perdonar los pecados (cf Lc 1,69-70.77). Y al Mesías no hay que buscarlo en los palacios reales, sino en el pesebre, donde lo ha colocado su madre. Él está envuelto en pañales, obra que hace su madre, como cualquier madre del mundo (cf Lc 2,12). Dios comienza a estar presente en la historia al modo humano, que va a ser el vehículo para revelarse.

2) *La Carta a los gálatas*

En la vida pública de Jesús se le llama «hijo de María» (Mc 6,3; cf Mt 13,55; Jn 6,42). Y san Pablo escribe en la Carta a los gálatas: «Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo el régimen de la ley, para rescatar a los que estaban sometidos a ella y para que recibiéramos la condición de hijos» (Gál 4,4-5). Después de una larga

espera de la humanidad, Dios se decide actuar la salvación en la historia. Estos tiempos, llamados mesiánicos, responden a la esperanza de Israel alimentada por continuas promesas divinas (cf Rom 13,11; 1Cor 10,11). Dios se decide a actuar y para ello envía a su Hijo. Y, a continuación, manifiesta su entrada en la historia al modo humano.

«Nacido de mujer» significa la condición débil que entraña toda criatura que nace, y contrasta con la gloria divina que posee (cf Flp 2,5-8). Por eso la gente le entiende como uno de los suyos, como el carpintero e hijo del carpintero (cf Mc 6,3; Mt 13,55), o como el ciego que ve a Jesús como un curandero y hombre de bien que es capaz de darle la vista antes de creer por la fe que es el «Señor» (Jn 9,38); y así les responde a los fariseos cuando le preguntan quién le ha curado: «Ese hombre que se llama Jesús, hizo barro, me untó los ojos y me dijo “Vete a Siloé y lávate”. Yo fui, me lavé y vi» (Jn 9,11).

«Nacido bajo la ley». La maternidad de María, la creyente de Israel, introduce a Jesús en la ley de Moisés. La ley es buena porque expresa la voluntad de Dios al pueblo elegido (cf Rom 7,12-25). Sin embargo, Pablo comprueba que no hace mejores a los judíos que a los paganos; son tan pecadores como ellos (cf Rom 2,21-27; Gál 6,13); aún más, les cierra el corazón a la gracia de Cristo al confiar la salvación a sus obras (cf Gál 6,12; Flp 3,9). Sin embargo, Jesús, por la enseñanza de María y José y según las costumbres de los habitantes de Galilea, vive la ley como la transmisora de lo que desea el Señor que cumpla su pueblo (cf Mt 5,21-48) y la margina cuando impide el amor y el servicio a los demás (cf Mc 3,1-6; Mt 15,11). Jesús, haciéndose un esclavo de la ley como los demás, libera a los hombres dándoles la condición de hijos de Dios al entregarles el Espíritu.

3) *El Magisterio de la Iglesia*

La comunidad cristiana comienza a creer en la maternidad divina de María cuando se coloca a Jesús junto al Padre, se experimenta como Mediador absoluto de la salvación y se le espera como Juez de vivos y muertos. Es entonces cuando la función de María en la historia de la salvación adquiere importancia, y con su función la identidad personal como Madre del Señor. San Ignacio de Antioquía (*Efes.* 18,2), san Justino (*KI Apol.* 63) y san Ireneo (*Adv. haer.* 3,21,10) lo afirman, y comienzan un camino que se profundizará y aclarará cuando se estudie cómo se puede unir y relacionar la naturaleza humana y la naturaleza divina en Cristo, una vez que el concilio de Nicea, celebrado en el año 325, declara «a Jesucristo de la misma naturaleza que el Padre» (DH 125).

Y es que se da una lectura equivocada de Nicea en un triple frente sobre la unidad de las naturalezas de Cristo: por parte de los arrianos, que rechazan su divinidad para que no se altere la esencia divina por la encarnación en la historia del Hijo; por parte de los apolinaristas porque acentúan la divinidad del Hijo de Dios de tal forma que niegan la plena humanidad de Jesús al excluirle su alma, y por parte de los antioquenos, porque manifiestan la falta de precisión al describir la unidad de las naturalezas divina y humana en Cristo con el riesgo de caer en el adopcionismo al subrayar la autonomía y libertad de su humanidad.

El concilio I de Constantinopla afirma sobre el hecho de la Encarnación: «...y se encarnó del Espíritu Santo y de María la Virgen» (DH 150), pero no formula la naturaleza de la participación de María. Sobre esto profundiza más tarde en el concilio de Éfeso. El punto de partida para afrontar la cuestión de la unión de naturalezas es la «consustancialidad» del

Hijo con el Padre del concilio de Nicea. Cirilo escribe sobre la unidad de naturalezas en la segunda carta a Nestorio, carta que se lee y hace propia el concilio de Éfeso el 22 de junio del año 431. Dice así: «Porque no decimos que la naturaleza del Verbo se hizo carne mediante una transformación; ni que se transformó en un hombre completo compuesto de alma y cuerpo. Lo que afirmamos más bien es que el Verbo, habiendo unido personalmente [según la hipóstasis] consigo una carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre. Y esto, no por voluntad o benevolencia solamente, ni solamente por la ascensión de un personaje. Y que las naturalezas unidas en una auténtica unidad son distintas; pero un solo Cristo e Hijo en las dos. No que se suprima por la unión la diferencia de las naturalezas, sino que el encuentro de la divinidad con la humanidad en esta inefable y misteriosa unidad nos ofrece un solo Señor y Cristo e Hijo» (DH 250).

Teniendo en cuenta el Prólogo del evangelio de Juan (1,1-14) y la tendencia de la Escuela de Alejandría a acentuar el movimiento de Dios hacia el hombre para salvarlo, es el Verbo el que une consigo a un hombre compuesto de alma y cuerpo según su «hipóstasis». Hay, pues, un sólo sujeto: la persona divina del Verbo, que admite una forma nueva de existir al unirse al hombre, es decir, al modo humano. No es que el Verbo, su naturaleza divina, adjunte o añada a su esencia otra esencia o naturaleza humana. No es que el Verbo posea, o tenga, o use ahora un modo humano de vivir para relacionarse con los hombres sin implicarse personalmente, sino que incorpora lo humano a su ser, a su existencia personal concreta en cuanto Verbo e Hijo. Así se da la auténtica unión de Dios y el hombre en Cristo, con lo que Dios puede llevar a cabo la salvación, porque «lo que Dios no ha asumido, no ha sido salvado».

En la segunda carta de Cirilo a Nestorio es cuando trata expresamente de la maternidad divina de María: «Porque no es que primero naciera de la santa Virgen un hombre corriente y después descendiera sobre él el Verbo. Lo que decimos es que unido desde el seno materno [a la naturaleza humana], se sometió a un nacimiento carnal, como quiera que hacía el nacimiento de su propia carne [...]. Por eso no dudaron [los santos Padres] en llamar madre de Dios a la santa Virgen, no porque la naturaleza del Verbo o su divinidad tomaran de la santa Virgen el principio de su ser, sino porque de ella se formó aquel sagrado cuerpo animado de un alma racional y al que se unió personalmente el Logos que se dice engendrado según la carne» (DH 251).

Cirilo y el concilio de Éfeso rechazan el adopcionismo tradicional que se inicia con cierta tendencia judía que comprende a Cristo como un profeta. La afirmación reproduce el párrafo lucano de la Anunciación (1,26-38) y el joánico de la Encarnación (1,14), y es que no puede existir el Verbo en la historia humana si no nace, si no existe una generación humana. De lo contrario, todos sus actos humanos son falsos: amar, compartir, sufrir, padecer, etc., y no revelan, ni la voluntad de Dios, ni que en y por sí mismos contengan la acción salvadora divina. Por eso se puede decir que el Verbo nace, come, bebe, habla, etc., no según su divinidad, sino según su humanidad. Y según su humanidad nace de María; por lo que se le llama «madre de Dios». Con ello, se comprende de una manera parcial el término «madre», pues corresponde a todo el proceso humano de crear y criar a un hijo, y excluye todo lo que se pueda pensar sobre la «madre de un dios» al estilo de ciertas divinidades paganas. María es la madre del Verbo encarnado.

Profundizando esta línea de reflexión está el concilio de Cal-

cedonia del año 451: «[Jesucristo] nacido del Padre antes de todos los siglos según la divinidad; y por nosotros y por nuestra salvación, nacido en los últimos tiempos de María la Virgen, la Madre de Dios, según la humanidad» (DH 301). Se acentúa la humanidad de Jesús y, por consiguiente, la maternidad de María en su dimensión real, excluyendo toda interpretación monofisita que pudiera venir del concilio de Éfeso: la carne es real, que no celeste; la carne es de su madre, que no obra del Espíritu. En este sentido escribe el papa Juan II a los Senadores de Constantinopla a petición del emperador Justiniano en el año 534: «En cuanto a la gloriosa, santa, siempre Virgen María, enseñamos que con toda exactitud es proclamada por los católicos, en sentido propio y verdadero, Madre de Dios-Verbo que de ella tomó carne. Porque en sentido propio y verdadero fue él mismo, hecho hombre en estos últimos tiempos, quien se dignó nacer de la santa y gloriosa Virgen su madre. Por lo tanto, puesto que el Hijo de Dios tomó carne de ella y nació de ella en un sentido propio y verdadero, por eso mismo confesamos que ella es en sentido propio y verdadero Madre de Dios encarnado y nacido de ella» (DH 401).

El concilio Vaticano II recalca la dimensión salvadora de la maternidad de María y la abre a toda su vida en las relaciones que mantuvo con su Hijo. La maternidad no se ciñe a la concepción y al parto, sino a la configuración humana de un ser. Con esta perspectiva histórica enfoca el concilio el tema, donde María pasa de ser madre de Dios a ser madre de los creyentes precisamente por haber seguido y creído en su Hijo, conformándose en todo a él (cf LG 56-59.61). Por otro lado, el Concilio expone la dimensión antropológica de la maternidad: consentimiento de María en la Anunciación; su libertad en la cooperación con Dios; la incidencia del Espíritu en su labor materna (cf LG 53.56).

Especial importancia se le da al servicio de María, la sierva del Señor que se pone a su disposición para que cumpla su plan de salvación de la humanidad y como fruto también del seguimiento de Jesús, el hombre que vivió volcado para el bien de los demás, dejando su gloria divina: «Así, María, hija de Adán, dando su consentimiento a la palabra de Dios, se convirtió en Madre de Jesús. Abrazando la voluntad salvadora de Dios con todo el corazón y sin ningún obstáculo de pecado alguno, se entregó totalmente a sí misma, como esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo. Con él y en dependencia de él, se puso, por la gracia de Dios todopoderoso, al servicio del misterio de la redención» (LG 56). La maternidad de María la utiliza también el Concilio para enriquecer la maternidad de la Iglesia, donde ella se mira en la Madre del Señor para engendrar a los hijos por el bautismo: «La Madre de Dios es figura de la Iglesia, como ya enseñaba san Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo» (cf LG 63-64).

4. La vida de Jesús

Nada dice el Credo sobre la vida de Jesucristo. Se pasa de su concepción y su nacimiento a los momentos finales de su vida, terminando con la Ascensión y la glorificación a la derecha del Padre. Pero el *paso* de la gloria de Dios a la historia (cf Jn 1,14; Flp 2,6-8) y el *paso* de la historia a la gloria del Padre (cf Flp 2,9-11; Rom 14,9) son las dos columnas que sostienen su vida y su doctrina expuesta en los Evangelios, además de darle su significado. Así lo dice san Lucas: «En la primera parte, querido Teófilo, conté todo lo que Jesús hizo y enseñó, desde el principio hasta que, después de dar instrucciones por medio

del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fue llevado al cielo» (He 1,1-2).

Dos textos del evangelio de Juan manifiestan el hilo conductor y el objetivo de la vida de Jesús. El primero es el motivo por el que el Padre envía a su Hijo al mundo, que antes hemos citado, y que jamás se separa de la conciencia y ministerio de Jesús: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que quien crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). El «Prólogo» del Evangelio traza la identidad de Jesús y enuncia lo que hará en su ministerio (Jn 1,1-18). Jesús es, además, el *revelador* del rostro y de la voluntad amorosa del Padre (cf Jn 14,9).

Pero la identidad de Jesús y cómo plasma en la creación el amor del Padre necesita una *respuesta* por parte del hombre; de lo contrario su venida es inútil. El segundo texto refiere que la proclamación de la vida de Jesús se hace para cada persona, para cada generación y para cada pueblo, con la finalidad de que, con su fe en Jesucristo, asuman la salvación que el Padre ha ofrecido por su vida: «Otras muchas señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no están consignadas en este libro. Estas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida por medio de él» (Jn 20,30-31; cf 19,35).

4.1. La familia y el trabajo de Jesús

La respuesta creyente al Padre se fundamenta en la historia; es en la historia de Jesús donde se asienta el Credo, que no en una ideología, o en unos principios, o en cualquier doctrina que pueda objetivar un sentido de vida. La doctrina la ha elaborado el cristianismo para dar a entender la fe, nunca para

experimentar la salvación. Y María y José tienen la obligación de hacer del Hijo de Dios una persona madura dentro de los parámetros culturales de Israel.

Pocos son los datos históricos que se saben de Jesús antes de su actividad pública. Podemos decir que es originario de Nazaret, donde reside la mayor parte de su vida (cf Mc 1,9.24; 6,1-6; Q/Lc 4,16; Mt 4,13). Nazaret es un pequeño poblado situado a unos 5 km al sur de Séforis y a 24 km al suroeste de Tiberíades, enclavado en la comarca de Galilea, la región más septentrional de Palestina. Galilea está poblada por judíos y gentiles de habla griega, que habitan en las grandes ciudades como las nombradas Séforis y Tiberíades. Llamada «comarca de paganos» (cf Is 8,23; Mt 4,15) por ser un lugar de comunicación y por la mezcla de su población, es el territorio de las tribus de Zabulón, Isacar, Asser y Neftalí. De sus habitantes dice Josefo que son gente fuerte y amantes de la libertad (*Guerra*, 3,41-42), quizá por esto Galilea es cuna del movimiento nacionalista de los celosos y más tarde de los zelotas. Es un pueblo unido a la fe de Israel, que se expresa en el apoyo al templo de Jerusalén, en el cumplimiento de las fiestas, en el apego a la tierra como signo de la generosidad de Dios, en el amor a la Ley, a la que se es fiel por medio de interpretaciones y tradiciones secundarias, en este caso adaptadas a la vida del campesinado, que es más liberal ante ciertos ritos de pureza legal que la corriente farisaica, más urbana y estricta (Josefo, *Ant.*, 18,269-272, II 1125).

Jesús (*Yehoshúa*=Yavé salva), es el hijo primogénito de María (*Miryam*) y José (*Yosef*) (cf Mc 6,1-3par). Nace hacia el final del reinado de Herodes el Grande, alrededor de los años 7-6 a.C. (cf Mt 2,1; Lc 1,5). Sus hermanos o parientes (*adelphoi*) son Santiago, José, Simón y Judas, además de hermanas o parientes, cuyos nombres no sabemos. El nombre de los

hermanos corresponden a patriarcas judíos: Santiago (Jacob: Gén 25,26), José (*Yosef*: 30,23), Simón (Simeón: 29,33), Judas (Judá: 29,35). Ello indica que es una familia tradicional del campesinado de la baja Galilea enraizada en la fe y costumbres judías.

Una cuestión que puede aclarar a sus discípulos a la hora de comprender la persona y misión de Jesús, es la posibilidad de que su familia sea descendiente del rey David. Pablo, que llega a conocer a su hermano Santiago (cf Gál 1,19) escribe en la Carta a los romanos (1,3): «...nacido por línea carnal del linaje de David», afirmación que más tarde recoge un discípulo suyo que también la incluye como componente de la profesión de fe cristiana: «...acuérdate de Jesucristo, resucitado de la muerte, del linaje de David...» (2Tim 2,8). Además de la tradición paulina, lo atestiguan los evangelios (cf Mc 10,47; 12,23), las predicaciones de Pedro y Pablo que relata Lucas en los *Hechos* (2,25-31; cf 13,22-23.), ciertas referencias en la Carta a los hebreos (8,6-13) y en el libro del Apocalipsis (3,7; 5,5; 22,16). Estas tradiciones, tan dispares y alejadas entre sí en sus orígenes, prueban tal probabilidad. Así, después de la resurrección, se aplica a Jesús el título de Mesías, que con el tiempo se interpreta la promesa de un vástago dado por Dios a David por medio del profeta Natán, máxime cuando se ha experimentado la crucifixión de Jesús, una seria contradicción para una persona que pretendiera la gloria de la futura mesianidad davídica: «Y cuando hayas llegado al término de tu vida y descanses con tus antepasados, estableceré después de ti a una descendencia tuya, nacida de tus entrañas, y consolidaré tu reino. Él edificará un templo en mi honor y yo consolidaré su trono real para siempre. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2Sam 7,12-14).

Lucas relata que Jesús crece en todos los aspectos de la vida

(2,40.52). Es una evidencia que se aplica a cualquier persona que nazca dentro de una familia y sociedad normalizada y que excluye los imprevistos individuales (discapacidades físicas, psíquicas, etc.) y sociales (guerras, revoluciones, ausencia de trabajo, etc.) que puedan darse en la evolución de una concreta existencia humana. Y todo ello ante la presencia del Señor, quien es el que conserva y protege toda su vida, como sucedió con Samuel (cf 1Sam 2,21.26).

La educación que recibe Jesús es la propuesta por la sociedad de entonces. A través de la sinagoga, y seguramente en la escuela adyacente, Jesús se forma en la Torá, se introduce en la cultura de su pueblo y asume las tradiciones de sus mayores (cf Josefo, *Contra Apión*, 1,12). Estas tradiciones expresan la historia y las actuaciones que el Señor ha realizado en las diversas vicisitudes que Israel ha vivido a lo largo de los siglos. Se añade a esto el aprendizaje y cumplimiento de las normas de convivencia y la celebración de las fiestas religiosas según la Ley como la vive y entiende el campesinado de la baja Galilea, al que pertenecen Jesús y su familia (cf Lc 2,41-50).

Todo ello entraña una formación suficiente para adentrarse con cierta seriedad en la lectura de la Torá. Enseña en lugares públicos (cf Mc 4,1), en las sinagogas (cf Mc 1,21) y en el templo (cf Mc 11,17). Así se explican los diálogos y diatribas que en su ministerio entabla con los escribas, fariseos y autoridades de Jerusalén sobre algunos párrafos de la Ley, además de presentar sugerencias y apreciaciones sobre los comentarios que corren de ella (cf Mc 2,22-28par). No es una sorpresa que la gente lo llame «maestro» en un sentido amplio: el que se deduce de su autoridad moral y de su inteligencia natural unida a la formación para buscar el bien del hombre, lo cual lleva al pueblo sencillo a reconocerle como tal (cf Mc 9,5; 11,21; 14,45). Es un título que no tiene aquí su sentido

técnico, pues Jesús no ha frecuentado una escuela rabínica propiamente dicha. Jesús es uno de esos sabios (*hakam*) que dominan la *halakah* y la *haggadah* (tradiciones legales y tradiciones éticas, pero no es un sabio del dominio que resulta del aprendizaje escolar de la Ley oral y escrita, sino del que proviene de una autoridad personal que va más allá de cualquier actividad racional y que provoca la admiración del auditorio: «Todos se llenaron de estupor y se preguntaban: “¿Qué significa esto? Es una enseñanza nueva, con autoridad”» (Mc 1,27; cf Lc 4,32).

Leer la Torá y explicar ciertos párrafos de su contenido supone saber la lengua hebrea y aramea. La primera, porque la Escritura así está escrita; la segunda, como lengua hablada en Palestina por el pueblo de este tiempo. Jesús las emplea para comunicar dicha Escritura a los grupos de discípulos que le siguen y a la gente que comparte con él la celebración del sábado en las sinagogas (cf Mc 1,23; 3,1; 6,2; Mt 4,54). Tampoco hay que descartar que sepa algo de la lengua griega. Es la lengua común del Imperio y está presente en estas tierras y poblaciones desde Alejandro Magno (356-323 a.C.) y, sobre todo, desde el empeño helenizador de Antíoco IV Epífanés (175-165 a.C.). Aunque el judío tiende a rechazarla, en especial el mundo rural apegado a las tradiciones y prácticas religiosas judías, se usa, al menos lo imprescindible, para entenderse en el ámbito público por las exigencias comerciales y políticas. Jesús, por su propia profesión, debe tratar con personas, que en la mayoría son judíos, pero también se incluyen aquellas que proceden del mundo de la Hélade, ya que Galilea está en parte integrada y en parte rodeada de ciudades griegas (cf Mc 5,1-10par), además de la cosmopolita Jerusalén, donde es la lengua normal de los judíos de la diáspora, de los gentiles que la visitan por mil causas y de los estamentos gubernamentales

romanos. Y todos ellos se entienden en griego, como la lengua de comunicación básica para las relaciones que resultan de los oficios de cada cual y de las exigencias de las instancias sociales, políticas y económicas.

Antes del encuentro y estancia con Juan, en torno al año 28 de nuestra era, Jesús vive como un ciudadano normal perteneciente a un país que se labra su propia historia por medio del trabajo y la participación y pertenencia a sus instituciones sociales y religiosas. Jesús es, pues, un hombre que se sustenta de un oficio, como cualquier judío de Palestina, dentro de los oficios más comunes de su tierra de Galilea. En esta se labora en la tierra, se pesca en el mar y se cuida el ganado. Agricultores, pescadores, ganaderos (aunque la ganadería mayor se da más en Judea) son los oficios que más ocupan a sus gentes. Nazaret se sitúa en este mundo del campesinado. Y no es extraño que la familia de Jesús posea alguna tierra y una pequeña granja para cubrir sus necesidades, como sucede en el vergel de Murcia, donde cantidad de personas trabaja en la industria u otras instituciones sociales y, a la vez, es propietaria de algunas tahúllas en la huerta para el uso exclusivo de la familia, y en donde se plantan verduras, o se cuidan frutales y flores, y a lo que se une muchas veces un corral con aves y animales domésticos.

Pero Jesús no es un campesino, ni un ganadero, ni un pescador propiamente dicho, es decir, que vive del trabajo en el campo, de la cría de los animales, o de la pesca en el mar. Tampoco es un *obrero* de entonces (cf Q/Lc 10,2; Mt 9,37-38; EvT 73), como un jornalero eventual de los tiempos actuales, sino que es un *tekton* (cf Mc 6,3). En una primera acepción del término significa arquitecto, el que dirige una obra. El sentido más común es el de un *artesano*, que no tiene una función muy específica dentro de la sociedad palestina. Puede asociarse al

que trabaja la madera, la piedra, el hierro. En el caso de Jesús se pueden dar estas actividades conjuntamente, aunque se une por lo general al que trabaja la madera o la piedra en un taller. Al estar en un ámbito agrícola, puede hacer o reparar arados, yugos, carros, etc.; o suministrar los escasos enseres que se tienen en las casas, como arcas, arquetas, banquetas, puertas o ventanas, por cierto muy distintos de los muebles que se usan en las casas de la sociedad occidental, porque la mayoría de las veces las gentes de Palestina se sientan sobre esteras y comen en el suelo. El artesano se ocupa también en la construcción, por tanto sabe de albañilería, de cantería, y de todos los utensilios que se emplean para este menester.

De todo ello ofrecen muestras los evangelios. Jesús utiliza en las parábolas, en las metáforas, en las comparaciones que hace del Reinado cantidad de imágenes referentes a la agricultura, a la ganadería y a la pesca. De la agricultura: «El reinado de Dios es como un hombre que sembró un campo: de noche se acuesta, de día se levanta, y la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. La tierra por sí misma produce fruto: primero el tallo, después la espiga, después grana el trigo en la espiga. En cuanto el grano madura, mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4,26-29). Del ganado: «Si uno de vosotros tiene cien ovejas y se le pierde una, ¿no deja las noventa y nueve en el páramo y va tras la extraviada hasta encontrarla? Al encontrarla, se la echa a los hombros contento, se va a casa, llama a los amigos y vecinos y les dice: Alegraos conmigo, porque encontré la oveja perdida» (Lc 15,4-6). Del trabajo en el mar de Galilea: «El reinado de Dios se parece a una red echada al mar, que atrapa peces de toda especie. Cuando se llena, la sacan a la orilla, se sientan, reúnen los buenos en cestas y los que no valen los tiran» (Mt 13,47-48). Del oficio de la construcción ofrece un bella comparación: «El que acude a mí,

escucha mis palabras y las pone por obra, os voy a explicar a quién se parece. Se parece a uno que iba a construir una casa: cavó, ahondó y colocó un cimiento sobre roca. Vino una crecida, el caudal se estrelló contra la casa, pero no pudo sacudirla porque estaba bien construida. En cambio, el que escucha sin poner por obra se parece a uno que construyó la casa sobre tierra, sin cimiento. Se estrelló el caudal y la casa se derrumbó. Y fue una ruina colosal» (cf Q/Lc 6,47-49; Mt 7,24-27).

Por eso es probable que Jesús vaya a Séforis, primero, y Tiberíades, más tarde, para trabajar en la construcción de ambas ciudades promovidas por Herodes Antipas y en donde se necesitan muchos hombres y oficios para edificarlas. Se entiende así mejor las afirmaciones de Marcos y Mateo: Jesús es «carpintero» (Mc 6,3) e «hijo del carpintero» (Mt 13,55), porque le corresponde al padre no sólo enseñar las tradiciones nacionales y religiosas, sino también educarlo en el ámbito profesional: «[el padre] enseñará siempre a su hijo profesiones decentes...» (*Misná*, Qiddushin 4,14). Las profesiones, pues, pasan de padres a hijos. Jesús aprende el oficio de José y se cualifica en este duro trabajo como *tekton*, y con el nivel de conocimientos requeridos para esta profesión, que no son precisamente pocos.

Vivir del trabajo, que no de un patrimonio grande, supone en este tiempo pertenecer al pueblo sencillo y pobre de Palestina. Excluidos Herodes y su corte, las familias de los Sumos Sacerdotes, los terratenientes, los grandes ganaderos y ciertos recaudadores de impuestos, la mayoría de los artesanos y los pequeños propietarios de tierras en la baja Galilea se sostienen con una economía muy ajustada para cubrir sus pequeñas necesidades (cf Mt 2,24). Si bien es cierto que los artesanos con trabajo no se equiparan a las personas asalariadas de la agricultura y ganadería, o a los que están en medio de la plaza

para ser contratados (cf Mt 20,1-6), o a los que se ven forzados a profesiones viles y al bandidaje, o padecen una situación de esclavitud o enfermedad. La familia de Jesús no pertenece a este grupo de gente sometida a una existencia humillante. Sin embargo, su posible estado económico está continuamente expuesto a los imponderables sociales, para los que no existe defensa alguna, como pueden ser las guerras y los impuestos que acarrean, la feroz política de los arrendamientos, o la simple inestabilidad climática, que con frecuencia obliga a empeñarse a los campesinos y a los oficios que dependen de la agricultura.

Nada se sabe de las probables variaciones en la disponibilidad económica que puede sufrir la familia de Jesús. Pero en este tiempo la solvencia o penuria económica va unida a la fidelidad a las tradiciones sociales y religiosas del pueblo, que son las que fijan el grado de aceptación y estabilidad social de cualquier familia. Por eso, se puede deducir que la vida de Jesús y su familia, dentro del marco religioso y económico referido, disfrutaban de una valoración que es común a la mayoría de las familias honradas que constituyen la base social de cualquier pueblo. Y se comprende esta honradez y estima básica de las familias israelitas, cuyos parámetros sociales establece la teocracia de Israel y la política de Herodes, cuando Jesús se lanza a la itinerancia para proclamar la venida del reinado de Dios a los marginados con palabras *nuevas* y obras *portentosas*: «...sus familiares salieron a sujetarlo, pues decían que estaban fuera de sí» (Mc 3,21).

4.2. La proclamación del Reino

1) Juan y Jesús

Galilea es, pues, la pequeña patria de Jesús. Es el lugar que más tarde será la sede del Evangelio (cf Mc 1,14.39), en el que las gentes le seguirán (cf Mc 3,7-8), escogerá a los discípulos (cf Mc 1,16) y donde muy pronto se extenderá su fama (cf Mc 1,28). Del pueblo donde vive, Nazaret, o quizá desde la ciudad donde trabaja, Tiberíades, camina Jesús hacia una región distinta situada al otro lado del Jordán (cf Jn 1,28). Es el camino que frecuentan la mayoría de los judíos que viajan a Jerusalén desde Galilea, porque así evitan pasar por la región de Samaría, donde habita un pueblo no afecto al judaísmo. Un *desconocido* Jesús va a escuchar a Juan, *famoso* profeta, al que acude mucha gente para recibir el bautismo de conversión. Él también quiere recibir el bautismo (cf Mc 1,9). Entonces «... fue bautizado por Juan en el Jordán» (Mc 1,9par). El hecho significa que Jesús acepta el sentido que Juan le está dando al bautismo, es decir, de integrarse en el grupo de israelitas que esperan la salvación y que supone un arrepentimiento de los pecados como alternativa a los ritos propuestos por la religión oficial.

Es probable que Jesús esté un tiempo con Juan. El relato de la vocación de los primeros discípulos del evangelio de Juan así lo supone (cf Jn 1,29-45). Jesús se forma en la predicación del Bautista y bautiza como su maestro (cf Jn 3,22; 4,1). Este mundo configura la actividad previa a su actuación pública (cf He 10,37-38), en la cual, y supuesta la experiencia divina y la recepción del Espíritu, imprime una nueva dimensión que no tiene cabida en la estructura del mensaje de Juan y sus discípulos. Es probable que esté un tiempo orando en soledad. Aquí

medita sobre la misión futura que Dios le ha encomendado y de alguna manera siente, como en el huerto de los olivos (cf Mc 14,36par), cierta resistencia al plan que Dios ha trazado para su vida.

Después, Jesús emprende su propio camino con la misma práctica bautismal de Juan. Seguido por algunos discípulos del Bautista, regresa a su región de Galilea, y no a Nazaret, su patria chica, ni al desierto, como Juan, sino a una comarca donde vive su familia, sus personas conocidas. Galilea está llena de gente sencilla dedicada a la agricultura, a la ganadería y a la pesca. Aquí ha pasado su vida y ha trabajado hasta su encuentro con Juan. Tiene Jesús unos 33 o 34 años, se cumple aproximadamente el año 28 de la era cristiana, y el 782 de la fundación de Roma. Herodes Antipas reina en Galilea, Pilato gobierna en Judea y Tiberio en el Imperio.

2) El reinado de Dios

No se conoce con exactitud el itinerario que hace en los comienzos de su actividad pública. Si se toma, por ejemplo, el evangelio de Marcos, Jesús llega a Cafarnaún desde Nazaret (cf Mc 1,14-2,1). Camina por el Valle de las Palomas, pasa por Magdala y llama a los primeros discípulos en la región de Magadán: «Y dejando Nazaret, vino a residir en Cafarnaún junto al mar» (Mt 4,13). Cafarnaún significa «finca de Nahún» y es centro de relaciones de las pequeñas poblaciones que rodean el lago de Galilea y tiene buenas comunicaciones con las regiones de Fenicia y la Decápolis como con Séforis y Tiberíades, las dos capitales de Herodes Antipas. Cafarnaún, Betsaida y Corozáin forman un triángulo al norte del mar de Galilea en donde Jesús desarrolla gran parte de su ministerio.

Pero Cafarnaún es la *ciudad* de Jesús, donde tiene su *casa* (cf Mc 2,1).

Viaja de Cafarnaún a la tierra de Gerasa, en la región de la Decápolis, al este del lago o mar de Galilea (cf Mc 4,35-5,21). Según Marcos (cf 6,31-8,10) se embarca en Cafarnaún, arriba a Tabigha y sigue después a Betsaida, que no puede alcanzar, terminando en los alrededores de Genesaret. Con los discípulos recorre los lugares habitados de la orilla del lago hasta Fenicia. En Tiro cura a la hija de una mujer pagana y pasa a la Decápolis. Más tarde regresa a la ciudad de Dalmanuta, en Magadán. En el tercer recorrido, siempre según Marcos (cf 8,13-9,33), se dirige al norte, hacia Betsaida. De aquí parte a Cesarea de Filipo, donde Pedro hace su profesión de fe, y comunica a sus discípulos la posibilidad de su ajusticiamiento. Por último (cf Mc 10,1), cuando tiene noticias de que Herodes quiere asesinarlo (cf Lc 13,31), abandona Galilea, camina hacia Batanea, situada ya en Judea, al oriente del río Jordán. Desde aquí viaja a Jerusalén para celebrar la Pascua.

«Cuando arrestaron a Juan, Jesús se dirigió a Galilea a proclamar la buena noticia de Dios. Decía: –Se ha cumplido el plazo y está cerca el reino de Dios: arrepentíos y creed la Buena Noticia» (Mc 1,15par). Así se inicia el ministerio de Jesús. Es más, el reino de Dios es el hilo conductor de toda su actividad, o el núcleo central de su misión. El evangelio de Mateo prefiere usar el Reino «de los cielos» para evitar el nombre de *Dios* según la tradición judía de entonces. Con «reino» se comprende el territorio o el ámbito donde gobierna un rey. Pero, sobre todo, se entiende la acción de Dios mediante la cual gobierna su creación. Refiere el tipo de relación que Dios ha adoptado para comunicarse con sus criaturas. Para Jesús, no es una relación según ley, o derecho, o militar, sino filial: Dios es Rey en la medida en que se relaciona paternalmente

con los hombres; son sus hijos. Por tanto, reino es un ejercicio, o una acción dinámica que mira directamente al hecho del reinar de Dios sobre la historia humana y la naturaleza que la cobija. En la tradición judía, «reino de Dios» toma desde el principio una dimensión escatológica que se describe como un triunfo apoteósico de Dios sobre las potencias enemigas de Israel y sobre Satanás, pero sin olvidar que el Señor *ya* reina en el *cielo*.

Jesús anuncia que el Reino es una realidad *por llegar*. Se dice en la segunda petición del Padrenuestro: «venga tu Reino» (Q/Lc 11,2). Esta petición se entiende unida a la primera: «sea respetada la santidad de tu nombre». Las dos frases constituyen una alabanza a Dios y componen la dimensión escatológica del Padrenuestro. Pero pedir a Dios que se manifieste supone, además, rogarle que *venga para reinar* (cf Mc 9,1), como aspecto específico de tal revelación. Esta revelación entraña que se haga patente la soberanía y la gloria de Dios sobre la creación, pues desde la estancia en el destierro de Babilonia, Israel se había acostumbrado a pedir a Dios por su libertad, experiencia que sólo era posible si Él era Él mismo y así se imponía con su poder y derecho a los «grandes» de la tierra (cf Zac 14,4-9).

Jesús también pide por la venida del Reino cuando se despide de sus discípulos en la Última Cena (cf Lc 22,16.18), y explica la llegada de Dios en la historia por medio de la metáfora de un banquete, donde confluirán gentes pertenecientes a todos los pueblos de la tierra (cf Q/Lc 13,28-29). El reinar futuro de Dios recaerá sobre los pobres, los afligidos y los hambrientos; por eso los llama *dichosos*, o *bienaventurados* (cf Q/Lc 6,20-21; EvT 54; 69,2). Y es que con la venida del Reino se augura un cambio trascendental de valores y circunstancias sociales. Entonces sucederá una situación paradójica:

el que padece hambre quedará saciado, el que llora reirá. Jesús proclama bienaventurados a los pobres, porque el momento *presente* que muchos creyentes padecen, como es el hambre y el dolor, se cambiará en el *futuro* y de una forma *definitiva*. Lo curioso en este caso es que Jesús no pone *condición alguna* para ello. Son felices *porque* son pobres, o hambrientos, o sufrientes. La salvación futura que trastoca la condición actual se produce porque Dios lo *quiere* y no porque proceda de un mérito inscrito en la situación de la pobreza y el sufrimiento. Es más, la transformación es posible por la *condición* de ser Rey el Señor, en la que una de sus obligaciones es, por cierto, hacer bienaventurados a los marginados del mundo, cuyos gobernantes son incapaces de conducirlos a una vida digna. Por consiguiente, la realidad cambia por ser una *obligación* de Dios y no un *derecho* de los pobres. Jesús ora para que Dios venga, aunque evita cualquier descripción y fijación temporal de dicha venida (cf Mt 16,27). Deja abierto el cuándo del reinar de Dios en la historia, ya que la venida depende del mismo Dios.

Pero Jesús anuncia el futuro del Reino como una realidad que va a venir de una forma *inmediata*, como algo *cercano*. Y es tan cercano que se hace presente en la historia porque dicho futuro incide y da contenido a la esperanza que suscita su ministerio, además de su pretensión de que con su misión, con sus palabras y acciones, Dios comienza su reinado histórico (cf Dunn, 513-515). Cuando Jesús aclara la duda de Juan sobre si es el enviado de Dios: «Id a informar a Juan de lo que habéis visto y oído: ciegos recobran la vista, cojos caminan [...]. Y dichoso el que no tropieza por mi causa» (Q/Lc 7,18-23). Es una acción que altera la realidad como si el Reino estuviera ya actuando. De hecho Jesús habla de Juan como el más pequeño del Reino, es decir, que cualquiera que pertenezca a la nueva

situación creada por Jesús supera al hombre más poderoso del antiguo reino (cf Q/Lc 7,28; EvT 46). Es lo mismo que refiere «Q» sobre la mayor densidad de la presencia de Dios que supone la misión y vida de Jesús: «Los ninivitas se alzarán en el juicio con esta generación y la condenarán; porque ellos se arrepintieron por la predicación de Jonás, y hay aquí uno mayor que Jonás» (Q/Lc 11,32). Todo esto indica que este *nuevo* Reino es muy superior a la soberanía divina antigua, y está *ya* modificando la historia, y hay gente que está *dentro* de él o inserta en su ámbito de actuación, lo cual constituye un motivo permanente de alegría (cf Mc 2,18-19par).

Otra prueba de la presencia histórica del Reino se ofrece con el dicho de Jesús: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Tal derrota se infiere en un doble sentido. Por una parte, cuando la influencia satánica se ciñe al exterior del hombre; por otra, cuando lo posee y domina introduciéndose en su interior. Esta última, llamada posesión diabólica, se combate con los exorcismos. Y Jesús los practica como medida liberadora (cf Mc 1,23-28par), y capacita a los discípulos para practicarlos (cf Mc 6,7par). De ahí que si expulsa «los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Q/Lc 11,20; Mt 12,28). Jesús es la fuerza de Dios que libera al hombre del dominio del mal. Su actuación demuestra que el Reino *ha llegado* a los que perciben en su vida la libertad y la salud, porque vence al enemigo más encarnizado del hombre, porque este, por sí mismo, no puede desligarse de quien lo tiene atrapado entre sus cuerdas. Es necesario *atar* al que es más fuerte que el hombre, o *vencer* al que es más poderoso (cf Mc 3,27).

Según el evangelio de Lucas, en el último viaje de Jesús a Jerusalén «los fariseos le preguntaron cuándo iba a llegar el reino de Dios y él les respondió: “La llegada del reino de

Dios no está sujeta a cálculos; ni dirán: Míralo aquí, míralo allí. Pues está entre vosotros» (Q/Lc 17,20-21). Entendido «entre» como «dentro» en sentido dinámico, o en sentido espacial, afirma que el Reino está al alcance del hombre, está disponible, o dentro de la historia humana. Jesús no se refiere a una presencia del Reino en los corazones de los hombres indicando una dimensión interior y espiritual (cf EvT 3.113); o a un Reino espacio temporal, porque no está en un lugar concreto, «ni aquí ni allá» (Mt 24,23); o a un Reino que esté a disposición del hombre en el sentido que depende de la voluntad humana el hacerlo presente y desarrollarlo en la existencia con tal de que la disponibilidad humana suponga la conversión y el inicio en el seguimiento de Jesús (cf Q/Lc 13,24-27).

La forma como se manifiesta el Reino se parece a «...un hombre que sembró un campo: de noche se acuesta, de día se levanta, y la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. La tierra por sí misma produce fruto: primero el tallo, después la espiga, después grana el trigo en la espiga. En cuanto el grano madura, mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4,26-29). En esta parábola se describe la labor anual del campesino del entorno del Mediterráneo y la evidencia de que el agricultor esparce la semilla y la deja para que la naturaleza haga el resto, al margen del trabajo lógico de todo el que cuida la cosecha, como arar, sembrar, segar, agavillar, trillar, aventar, cribar y medir el grano con el celemín, además de quitar las hierbas malas que impiden el crecimiento de la espiga, o espantar a los pájaros que no coman los granos, etc. Esto es el Reino, cuyos principios son silenciosos, pequeños, insignificantes, como es la semilla, como es la existencia humana en su estructura cotidiana, como es la vida en la creación. Pero, a pesar de su insignificancia, posee una fuerza interna y secreta

capaz de dar después una gran cosecha. Es como si tuviera una dinámica interna que nada ni nadie la pudiera parar o frenar. Por eso, sólo al *final* de la parábola, y en correspondencia con la siembra, se narra la siega. Lo grande procede de lo pequeño, la potencia de la debilidad; el principio del Reino es débil, sin las exhibiciones y ostentaciones sociales que hace el Imperio de Roma y los poderosos reinos de la tierra. El hombre, como *espectador* (cf Q/Lc 12,22-31; EvT 36), debe dejar el tiempo a Dios, que lo ha iniciado todo, para que se revele más poderoso en el futuro, porque, en definitiva, es el *futuro del hombre*: La *cosecha* de la cual vivirá.

Y en conexión con esta presencia insignificante y silenciosa también se pueden aportar las parábolas del grano de mostaza y la levadura: «¿A quién se parece el reino de Dios? ¿A qué lo compararé? Se parece a un grano de mostaza que un hombre toma y siembra en su huerto; crece, se hace un arbusto y las aves anidan en sus ramas». Añadió: «Se parece a la levadura que una mujer toma y mezcla con tres medidas de masa, hasta que todo fermenta» (Q/Lc 13,18-21par; EvT 20.96). La palabra y la acción de Jesús, intrascendente en el ámbito histórico de entonces y dirigida a los que no cuentan para forjar y dirigir la sociedad, *crecerá* como un árbol hasta que todas las naciones vengan a él para experimentar la salvación, y será un revulsivo para que la humanidad encuentre su auténtico destino. Por otro lado, el ministerio de Jesús supone una presencia del Reino ya percibido y posee un poder generativo capaz de abarcar lo que lleva «*in nuce*» desde el principio: a toda la creación. Es esa levadura que tiene la fuerza de fermentar una gran cantidad de harina.

El Reino futuro determina el presente de la historia humana, y, con esta perspectiva, la vida presente queda influenciada de una manera casi imperceptible, pero real, por la actuación

divina. Así la creación se orienta decididamente hacia la plena manifestación del Reino. Jesús abarca estos dos espacios del tiempo que forman parte de la historia humana. Y lo hace de menos a más: de unos comienzos imperceptibles y silenciosos, pero que caminan con firmeza y determinación, por una dinámica interna incontenible, hacia un final esplendoroso y sonoro. El Reino, al abarcar el futuro y «tocar» el presente, enseña que su naturaleza lleva consigo un *movimiento* y una *dinamicidad* que se identifica, entre otras cosas, con el ministerio de Jesús, con ciertas acciones que realiza en su vida. Se puede afirmar que el anuncio de la venida poderosa de Dios a su pueblo Israel y a todas las naciones se simboliza en la vida de Jesús. Entonces hay que decir que Jesús inaugura la intervención definitiva de Dios al final de los tiempos, o la esperada de «detrás de los días», o que ha bajado de su Reino eterno para comenzar a reinar en la historia si se piensa espacialmente. Jesús lo advierte ante algunos seguidores al acentuar la preeminencia de este tiempo (cf Q/Lc 7,28; EvT 46), el principio de liberación humana del dominio de Satanás (cf Lc 10,18), que conduce a no practicar el ayuno (cf Mc 2,18-19par), o que la densa e intensa actuación de Dios exige la disponibilidad del hombre para «ver y oír» lo que él está haciendo y diciendo (cf Q/Lc 10,23-24).

3) *La oración de Jesús*

Y para descubrir lo que está haciendo Dios en este tiempo hay que orar, porque la preocupación de Dios por sus criaturas hace que les dé «cosas buenas». Esta actitud nace de su paternidad bondadosa y funda la ausencia de las preocupaciones por el alimento cotidiano y la defensa de la vida. La tarea

principal del discípulo es ahora seguir a Jesús en la proclamación del Reino, extender sus efectos beneficiosos al pueblo y dar testimonio de ello. En su vida personal la procedencia y la referencia vital se coloca en las manos de Dios, para lo cual se necesita una obediencia radical. Hay que prescindir de todo para entregarse al Reino, ya que la existencia remite por entero a Dios. Los discípulos reproducen las actitudes de Jesús con relación al Padre, como en sus dichos, oraciones y actitudes (cf Q/Lc 11,11-13).

Pero abandonarse en las manos de Dios exige la *fé*. La fe del discípulo significa la *confianza* absoluta en el poder de Dios para superar las adversidades y cuidar las necesidades, en su saber para conducirse por las sendas del Reino y en su bondad para construir un cimiento sólido a su vida. Esta fe no es la virtud creyente, sino la actitud personal que formula la seguridad extrema en Dios, y Jesús se lo dice a sus discípulos para que lo tengan en cuenta a lo largo de su misión: «Tened fe en Dios» (Mc 11,22). Todo debe girar en torno a Dios y hay que estar atentos a su acción de salvación, que es la buena noticia que deben anunciar (cf Mc 1,15).

Depositar la vida en Dios, al que se puede confiar plenamente. Lo dice Jesús de una forma muy plástica: «Os aseguro que si uno, sin dudar por dentro, sino creyendo que se cumplirá lo que dice, dice a ese monte que se quite de ahí y se tire al mar, le sucederá» (Mc 11,23par). Fundándose en el poder de Dios, alejando de sí toda duda que pueda nacer de la fragilidad humana y de la magnitud de la propuesta del Reino, es como se comprende que el monte se eche al mar. Dios, y no el hombre, es el agente de la acción, del obrar del discipulado en la misión, cuyos efectos beneficiosos para el pueblo no puede apropiárselos el discípulo. Su actitud fundamental es abandonarse en Él. Abrir su corazón para que confíe en Dios

ya así desaparezca toda duda frente a las adversidades, supere la debilidad ante la magnitud del trabajo y siga siendo fiel a la misión ante la falta o pobreza de resultados. De esta forma el discípulo evita apoyar la misión sólo en sus fuerzas y mantiene la relación filial. Construir el Reino al margen de Dios es la tentación que sufrió Jesús (cf Q/Lc 4,4; Mt 4,4) y conduce, tanto a la insuficiencia de la fuerza del servicio, como a su compensación personal e histórica, hurtando la salvación a quien le corresponde solamente.

Esto es así, es decir, la fe es confianza ilimitada y permanente en Dios cuando se enuncia en la *oración*, en este caso la oración de súplica o petición: «Por tanto os digo que, cuando oréis pidiendo algo, creed que se os concederá, y os sucederá» (Mc 11,24), puesto que la dependencia absoluta de Dios se sostiene por la relación permanente con Él. A cambio Jesús afirma la escucha divina del discípulo para que se asegure la relación mutua y la posibilidad misma de vivir y trabajar bajo la mirada o soberanía de Dios. La fe acredita la soberanía divina para llevar a cabo lo que parece imposible; la oración para conseguir lo que se pida en este ámbito, siempre y cuando discurra dentro de los cauces de la voluntad divina, como veremos en la exposición del Padrenuestro.

Jesús cree en el Dios personal de su pueblo y sigue su tradición en la intensa y extensa comunicación con Él. Los Evangelistas señalan las situaciones y las ocasiones en las que ora. Lucas, el más prolijo en resaltar esta actitud orante, escribe que «se dirigió según costumbre al monte de los Olivos» (Lc 22,39), predisposición que tiene con mucha frecuencia (cf Lc 5,16; 6,12). Es un hábito propio de su familia de hondas raíces religiosas (cf Lc 2,1-52; 4,6) y que lo revela al ir a la sinagoga *según su costumbre* (cf Lc 4,16). Jesús ora en cualquier sitio, según las circunstancias de su ministerio: solo y en un lugar

apartado (cf Mc 1,35; 6,46par; Lc 9,18), en el monte (cf Lc 9,28), en la explanada del templo (cf Jn 12,27-28), en la cruz (cf Mc 4,33par; Lc 23,46), rodeado de sus discípulos (cf Q/Lc 11,2-4; Mt 6,7-13), o de la gente que le sigue (cf Q/Lc 10,21-22; Mt 11,25-27; Jn 11,41-42). Lucas destaca las situaciones importantes de la proclamación del Reino: el bautismo (Lc 3,21), la elección de los Doce (Lc 6,12), la declaración de Pedro sobre su mesianismo (Lc 9,20), las predicciones de su pasión (Lc 9,22), la transfiguración (Lc 9,28), la última cena (Lc 22,32), la agonía en el monte de los Olivos (Lc 22,41) y en la cruz momentos antes de morir (Lc 23,46).

Jesús practica los tres tiempos de la oración judía. Reza por la mañana (cf Mc 1,35; cf Lc 10,26-27), al mediodía durante la ofrenda del sacrificio en el templo (cf Mt 6,5) y por la noche antes de ir a dormir (cf Mc 6,46; Lc 6,12). Recita la confesión de fe de Israel, el *Shemá* (cf Lc 10,26-27; Mt 12,29-30) y cumple con su familia y sus discípulos las fiestas preceptivas de Israel. Su oración se apoya sobre los dos polos acostumbrados en la piedad judía: bendición, alabanza y súplica, todo ello fundado en la actitud de entrega y confianza filial en Dios.

Jesús, pues, indica su pertenencia judía por su fe en Dios y por la forma de comunicarse con Él. Sin embargo incluye modificaciones en las mediaciones y en la actitud de los mediadores que cultivan y enseñan las formas religiosas que explicitan la creencia. Jesús está detrás de las tradiciones que transmiten los evangelistas sobre el Templo (cf Mc 11,15-17par), sobre la actitud en la oración (cf Lc 18,9-14), en las orientaciones concretas para evitar el halago, la incoherencia y la hipocresía (cf Mt 6,5-8) y en las enseñanzas a sus seguidores (cf Q/Lc 11,1-13; Mt 6,7-13; 7,7-11). No se ciñe a cumplir lo prescrito. Su comunicación permanente con Dios se simboliza en lo que dice Lucas (6,12): «...salió a una montaña a orar y

se pasó toda la noche orando a Dios», y las instrucciones a sus discípulos en cuanto a la forma de dirigirse a Dios con el Padrenuestro muestran la sencillez, espontaneidad y hondura de su relación con el Padre.

La práctica de la oración por Jesús, sus enseñanzas a los discípulos y las aplicaciones y desarrollos que los evangelistas extraen de y para las comunidades constituyen un conjunto muy valioso que se sitúa en la relación que Israel mantiene con Dios. Esto refiere la presencia divina viva y activa en el acontecer personal y colectivo de los creyentes. Así se enfatiza la vitalidad relacional con Dios: los coloquios y diálogos con Él enriquecen la experiencia creyente y, a la vez, histórica. Los encuentros entre el creyente y Dios varían según la perspectiva de la revelación divina y las circunstancias personales, familiares y sociales por las que está pasando el hombre. El silencio o el diálogo, el alejamiento o la cercanía, el castigo o la misericordia, la cólera o el amor divinos se entrecruzan con el temor o la confianza, la cerrazón o la apertura, la tristeza o el gozo, el rechazo o la amabilidad de la persona piadosa. La presencia de Dios, la fe y la oración son principios incommovibles en Israel.

Pero esta práctica se modifica en el momento en que Dios cambia su rostro a los hombres. La revelación del Dios del Reino y la actitud orante de Jesús hace que los discípulos observen cierta novedad. No es extraño que le pidan seguir su iniciación y práctica. De esta manera se mezcla el tipo de oración tradicional de Israel y la específica del tiempo de la buena noticia: «Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos» (Lc 11,1).

Jesús explica primero que hay que evitar los peligros de una oración hueca, porque puede encubrir intenciones aviesas, que carecerían de relación alguna con Dios. Es el caso de

los letrados que «con pretexto de largas oraciones, devoran la hacienda de las viudas» (Mc 12,40). Invocan a Dios para contravenir una de las acciones más cuidadas y defendidas en Israel (cf Éx 22,21). Recurrir al que es providente para justificar el robo al pobre e indefenso es posible cuando no existe en el horizonte humano la presencia del Dios vivo. La oración no alcanza a Dios cuando se queda en pura exterioridad y justifica el poder y la superioridad religiosa frente al pecador, como sucede con el fariseo que ora a la par que el publicano en el templo (cf Lc 18,9-14).

Por el contrario, la oración nace del corazón humano en que reside la recta intención y hace posible la relación personal, porque Dios es una persona con una presencia abarcante. No es necesario vociferar o acumular palabrería que no sirve para nada: «Cuando tú vayas a rezar, entra en tu cuarto, cierra la puerta y reza a tu Padre en secreto. Y tu Padre que ve lo escondido, te lo pagará. Cuando recéis, no seáis palabrereros como los paganos, que piensan que a fuerza de palabras serán escuchados» (Mt 6,5-7). La oración hay que hacerla con la confianza absoluta (cf Mc 11,24) en un Padre que está pendiente de sus hijos, incluso más que cualquier padre de familia (cf Q/Lc 11,9-13; EvT 92.94). La escucha es más segura cuando se reza en comunidad: «Os digo también que si dos de vosotros en la tierra se ponen de acuerdo para pedir cualquier cosa, se la concederá mi Padre del cielo» (Mt 18,19).

La *actitud* orante debe ser permanente en cuanto surge de una existencia que se funda en Dios. Las parábolas del amigo inoportuno y de la viuda y el juez (cf Lc 11,5-8; 18,1-8) ilustran bien que se debe orar sin cansarse, en toda ocasión, sea cual fuere el contenido de la petición y el estado en que se encuentre el discípulo. Advierte Jesús que también debe ser permanente la oración porque en cualquier instante Dios

sale al encuentro del hombre: «Velad en todo momento» (Lc 21,36). La insistencia, la perseverancia y la continuidad en la oración proviene del convencimiento que tiene Jesús de que el Padre siempre escucha, responde y, por consiguiente, la oración es eficaz: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán; pues quien pide recibe, quien busca encuentra, a quien llama le abren» (Q/Lc 11,9-10).

Las formas y contenidos de la oración corresponden a los subrayados en la oración de Israel y de Jesús. En la oración de petición Jesús recomienda a sus discípulos que pidan que haya operarios para la extensión y cuidado del Reino (cf Q/Lc 10,2; EvT 73), y cuando se encuentren a gente que les persigan y se manifiesten como enemigos hay que instalarse en el punto de vista de Dios y asumir su actitud: Un Padre que es solícito para todos, buenos y malos; por eso hay que orar por ellos: «Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, así seréis hijos de vuestro Padre, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos» (Q/Lc 6,27-28.35). Con todo, como veremos en el Padrenuestro, el mayor enemigo es el demonio, considerado superior al hombre y capaz de poner a prueba o tentar al más avezado de los discípulos. Pero Dios está por encima y es más poderoso que él: «Simón, ¿duermes? ¿No has sido capaz de velar una hora? Velad y orad para no sucumbir en la prueba» (Mc 14,38par).

Lucas piensa en Jesús como modelo de oración y al hilo de esto expone su enseñanza a los discípulos con el *Padrenuestro* (cf Q/Lc 11,2-4; Mt 6,7-13). Une esto a la perseverancia con la parábola del amigo inoportuno (cf Lc 11,5-8) y la exhortación a la petición (cf Q/Lc 11,9-10) con el ejemplo sobre la respuesta segura que el padre da a las peticiones de sus hijos. Y Dios es más Padre que los padres humanos. Así se demuestra

la eficacia de la oración (cf Q/Lc 11,11-13). Lucas trae la plegaria al principio de una enseñanza de Jesús a sus discípulos: situación (Jesús orando), pregunta del discípulo (enseñanos a orar) y contestación del maestro. Mateo lo encuadra en las enseñanzas sobre la limosna (cf Mt 6,2-4), la oración (cf Mt 6,5-15) y el ayuno (cf Mt 6,16-18), prácticas asiduas en la religiosidad yavista, que constituyen su fundamento, y después de relatar las seis antítesis sobre la justicia divina (cf Mt 6,1-18). El esquema de las antítesis («no actuar ante los hombres», «para no ser admirados por ellos», «ya que no habrá recompensa del Padre») permanece en la exposición sobre el ayuno, la oración y la limosna. Para las tres no hay que ser hipócrita, y en la oración, además de huir del desdoblamiento personal, hay que evitar la rutina.

Después de la invocación a Dios como Padre, ambos evangelistas distinguen los deseos o anhelos, que al final se convierten en peticiones, dirigidas a Dios y a las necesidades humanas. En Mateo, cuya versión es más larga, hay tres peticiones a Dios: Santificar su nombre, venida de su Reino, cumplimiento de su voluntad. Las dos primeras son las que trae Lucas. Las solicitudes sobre la vida humana son cuatro en Mateo: el pan cotidiano, el perdón de las ofensas, no caer en la tentación y librarse del mal. Esta última falta en Lucas que, sumadas todas, refiere cinco de las siete de Mateo.

El Padrenuestro articula el núcleo básico de la experiencia creyente de Jesús, experiencia que quiere transmitir a sus discípulos dentro de la tradición judía. A esto se añade la novedad de la revelación de la paternidad divina y la paternidad en cuanto ilumina y determina la misión de Jesús y la de sus discípulos. La enseñanza se envuelve en un clima de diálogo y confianza en las que no se eluden las responsabilidades históricas que Dios, por una parte, y Jesús y sus discípulos por

otra, adquieren en las peticiones de la plegaria. El Padrenuestro alcanza por igual la relación de Dios con los hombres, de estos con Dios, y sus identidades y destinos en el mundo. Por eso, no sólo es la oración del cristianismo por antonomasia (en Mateo para los judíos; en Lucas para los paganos; todos, judíos y paganos, seguidores de Jesús), sino que constituye el fundamento y la estructura de toda posible oración sentida, vivida y elaborada por los creyentes. De ahí que se mantenga a lo largo de los siglos el uso que se comprueba en los mismos inicios: El Padrenuestro afecta a la piedad personal, a la piedad comunitaria en la liturgia y a la catequesis.

Lucas prepara la enseñanza de la plegaria de forma artificial, aunque con coherencia interna. En un sitio retirado y alejado de las aglomeraciones de la gente, fuera de los pueblos y las ciudades, pero dentro de su largo viaje a Jerusalén, pone, como tantas veces, a Jesús en oración. Antes ya ha invocado al Padre en la *Oración de júbilo*, donde descubre su intensa y cercana relación con Dios, que sirve y ofrece a los discípulos y a los pequeños (cf Q/Lc 10,21-22). El Padre, pues, es el término de su relación personal, y lo experimenta como origen y sentido de su misión. En este momento se presenta como maestro, como Juan Bautista u otros rabinos de la época, que satisfacen los anhelos de la piedad interior y se erigen en guías autorizados para encauzarla, animarla y formarla.

Mateo inserta el Padrenuestro en el *Sermón del monte* (cc. 5-7). Jesús es también para el primer Evangelista un maestro que enseña las claves fundamentales del Reino con una instrucción programática. Igual que Moisés en el Sinaí. Pensando en el contenido del *Sermón* compuesto por Mateo, el programa descansa sobre dos bases fundamentales: el reino de Dios con sus exigencias (las bienaventuranzas, cf Q/Mt 5,3-10) y el amor sin límites al prójimo (cf Q/Mt 5,43-48).

El Padrenuestro aparece para asegurar el nuevo estilo de vida que resulta de la revelación del Reino y sus consecuencias en la vida del discípulo. El Padrenuestro, pues, acerca a Dios al hombre, le objetiva y mantiene en su relación para realizar por medio de la vida y el ministerio su actuación bondadosa y misericordiosa.

Comienza la plegaria con la invocación al *Padre*. La apelación de Jesús a Dios como Padre, *Abba*, supone la continuidad de su piedad judía con los matices específicos que le da su experiencia personal (cf Q/Lc 10,21). Padre designa bondad, misericordia, en definitiva, cuidado y atención a su creación y a sus criaturas. Padre indica respeto a su dignidad, obediencia y adhesión a su autoridad. Padre entraña protección y cuidado de los débiles. Padre es una figura universal, es de todos, aunque, con la presencia y mensaje de Jesús, habla en las situaciones de aquellos a quienes se les ha despojado de su dignidad de hijos. Mateo escribe «Padre nuestro» (6,9). Subraya la cercanía divina en la comunidad de la que es consciente el seguidor de Jesús; pero, a la vez, el Padre está en lo alto, «que estás en los cielos»; está más allá de la historia para no confundirse con ella y perderse en las vicisitudes humanas, pero siendo soberano y providente. Está pendiente de su creación.

«Sea respetada la santidad de tu nombre». El *nombre* dice la naturaleza y la identidad de la persona. Es una fuente de conocimiento y conduce a la posesión por parte del que lo pronuncia. De esta manera nombrar a alguien adquiere especial importancia cuando se refiere a Dios, puesto que es la realidad de Dios que Él da a conocer, es Dios comunicándose. Los nombres que Israel atribuye a Dios como *Elohim* (concepto genérico de Dios), *Él* (Dios supremo, Creador del cielo y la tierra) y sus calificativos *Sadday* (Dios de la montaña o estepa), *Elyón* (Altísimo), etc., recuerdan las experiencias

religiosas del pueblo en su historia. El nombre, sin embargo, revelado a Moisés es *el Señor*, cuyo sentido se relaciona con su acción de liberar al pueblo de Egipto. *Decir su nombre* es hacer memoria de la gesta en la que la tribu semita, capitaneada por Moisés, pasó de la esclavitud a la libertad para servir a Dios con un pueblo numeroso y disfrutando de una tierra que da de comer. Es lo que pacta con Israel en la Alianza y pertenece al contenido de la promesa. A esto se une la percepción de lealtad y misericordia, poder y fuerza, que emplea para hacer justicia en el pueblo y para defenderlo de los enemigos. Todo ello envuelve a la divinidad en un halo de superioridad sobre el creyente que, al final, termina escondiéndolo bajo el nombre de *Adonay: mi Señor* (Lev 22,32).

La existencia, pues, de Dios va ligada, por un lado, a la historia del pueblo, y, por otro, a la consistencia frente a la nada y vulnerabilidad que manifiestan los ídolos. Habida cuenta de esta consistencia, alejada de la debilidad y transformación de la historia, no es extraño que se una el nombre a la *santidad*, cuando esta incluye la trascendencia de Dios, que le aleja de toda mezcla con la creación. Así se le da el honor debido. Pero cuando Jesús asume esta tradición de su pueblo, acentúa, además, que la santidad es una cuestión *de* Dios que Él debe descubrir. Compete en exclusiva a Él revelarse con gloria y majestad para cumplir ciertas funciones muy anheladas por los creyentes, como reunir a las tribus de Israel, derrotar a los gentiles que profanan su nombre y establecer su Reino de una manera permanente y definitiva. Así Dios santifica su nombre (Ez 36,23; Jn 12,28), es decir, que se desvele como Padre de una forma definitiva. La comunicación de Dios suscita en el hombre que anhele y pida que haga valer su gloria ante todos.

Mas la santidad, la gloria, la paternidad no quedan fijadas

en la persona divina y en el espacio que se le asigna, el cielo o el templo, sino que incide en el comportamiento humano, transformando su corazón y conducta: «Sed santos, porque yo el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2); «Sed, pues, perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Mt 5,48). Se comienza con un comportamiento justo, sobre todo en las relaciones de los israelitas: «El Señor de los ejércitos será exaltado al juzgar, el Dios santo mostrará su santidad en la justicia» (Is 5,16) y, con ello, por su presencia santa en la historia humana.

«Venga tu Reino» (Q/Lc 11,2; Mt 6,10). Ya conocemos lo que significa el reino de Dios, que establece el centro de la predicación de Jesús y sus discípulos. El Reino se fija en el horizonte inmediato del pueblo por su *cercanía*, cercanía que barrunta una presencia incipiente por las palabras y acciones de Jesús y sus discípulos, en fin, por sus vidas (cf Mt 3,2). Se proclama y se dice *bueno nueva*, porque rehace la dignidad humana de los pobres y actúa con misericordia con todos. Sin embargo, su visibilidad y poder es aún objeto de deseo, ya que su implantación y efectividad histórica está aún por comprobar. Por eso el Reino conforma el contenido de la esperanza y hay que orar para que sea una realidad absoluta (cf Lc 21,31).

Orar para que la actividad liberadora de Dios sea plena y su presencia cubra todo el espacio de la creación, se relaciona con que descubra su gloria y sea santificado su nombre. Así se expulsa de la historia el reino del mal que oscurece y dificulta la actividad salvadora de Dios. Esta victoria sobre el mal, muy esperada y cantada en Israel y en las comunidades cristianas, no hay que reducirla en exclusiva a la plegaria, sino que se debe reflejar en la vida de los creyentes, que son objeto del inicio de la acción reinante de Dios. Jesús, en las Bienaventuranzas (cf

Q/Lc 6,20-23), propone que se cree en la historia el espacio del reino de Dios por medio de las actitudes y actividades de sus seguidores. Es crear ámbitos humanos de felicidad, en donde se apoye la oración sobre la venida del Reino. Con ello se aleja la tentación de absolutizar la acción de Dios y cerrar la apertura de corazón y anular las responsabilidades de los creyentes. El Reino es una cuestión exclusiva de Dios, pero, a la vez, se dirige a sus criaturas que componen el objeto inmediato de su relación de amor. Ellas no deben quedar al margen de su acción y, por consiguiente, no deben evadirse de su recepción activa.

Mateo añade: «Cúmplase tu voluntad en la tierra como en el cielo» (6,10). Un buen discípulo se distingue en cumplir la voluntad del Padre: «No todo el que me diga ¡Señor, Señor! entrará en el reino de Dios, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo» (Q/Mt 7,21). Así lo demuestra Jesús en su ministerio y, sobre todo, en uno de los momentos más difíciles de su vida, en la agonía de Getsemaní: «No se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mc 14,36par). Este es el fundamento de la nueva comunidad que forman los discípulos: «El que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo, ese es mi hermano y hermana y madre» (Mc 3,35par). Obedecer a Dios se concreta en establecer las relaciones de amor como lo está revelando Jesús, es decir, desvelar la dignidad humana de los pobres por la mirada bondadosa, recuperar la filiación divina de todos por la misericordia, y acompañar y hacer consciente su progresiva presencia para que la creación alcance su proyecto original: «Vuestro Padre del cielo no quiere que se pierda ni uno de estos pequeños» (Mt 18,14).

Realizar la voluntad divina en la historia no es una cuestión exclusiva de los hombres. Para que los creyentes sigan la voluntad de Dios es necesario que la implante en la vida

humana por medio de su influencia y su presencia en las obras que reflejen que es una vida conforme a sus mandamientos y bienaventuranzas. Pero la resonancia de Dios en la voluntad humana sólo es posible si se cuenta con la libertad del hombre. Lo observamos en la parábola del padre que envía a los dos hijos a trabajar a la viña. Uno dice que sí y no va. El que dice que no, al final termina cumpliendo la voluntad del padre trabajando en la finca (cf Mt 21,18-30).

El proyecto que se vive y cumple en el cielo, también hay que esperar que se lleve a cabo en la tierra. Dios es soberano en el cielo, donde se guarda su voluntad y es santificado su nombre, o se manifiesta al ser reconocida su gloria (cf Sal 103,19-21). Pues de la misma manera debe suceder en la tierra, con lo que toda la creación debe acatar su voluntad, ya que la influencia demoníaca impide que resplandezca la gloria divina. El Evangelista hace hincapié en esto al afirmar «cielo y tierra», que son los dos ámbitos de la actuación divina y expresión de toda la realidad (cf Q/Mt 5,18).

Las tres peticiones que contiene la primera parte del *Padre nuestro* se resumen en una sola que se abre en tres perspectivas diversas: Que el Señor se revele al traer su Reino, con lo que se santificará su nombre al imponer su voluntad. De esta manera pedimos que el Padre, que reside en el cielo, haga posible en la tierra la santificación de su nombre, la venida de su Reino y el cumplimiento de su voluntad. Lo que en el cielo es una realidad permanece aún como un proyecto escatológico en la historia humana. La acción de Dios y la obediencia de los discípulos harán posible la realización de su proyecto.

«Danos hoy el pan de cada día» (Q/Lc 11,3). La petición del pan inicia la segunda parte de la plegaria que indica la situación real de pobreza que mantienen Jesús y sus discípulos. Es probable que la solicitud haga memoria de Éx 16,4. Los

israelitas, atravesando el duro camino del desierto del Sinaí, recordaron la carne y el pan que tenían en Egipto cuando vivían como esclavos para los faraones. Ahora en el camino por el desierto en busca de la libertad y de las promesas de Dios, prefieren la seguridad al riesgo que supone encontrar y disfrutar una nueva tierra. Entonces el Señor dijo a Moisés: «Yo os haré llover pan del cielo: que el pueblo salga a recoger la ración de cada día». La plegaria menciona la comida necesaria para la subsistencia humana, donde el pan para la cultura mediterránea simboliza el alimento que sostiene la vida (cf Gén 28,20). La literatura sapiencial lo ha expresado bien: «Aleja de mí falsedad y mentira; no me des riqueza ni pobreza, concédeme mi ración de pan» (Prov 30,8), porque la riqueza olvida a Dios y asienta la vida sobre sí mismo, y la pobreza provoca el robo (cf Prov 30,9).

El alimento suplicado a Dios puede ser, según Lucas, el necesario para conservar la vida mientras dure. Da seguridad a la existencia, que depende de Dios de una forma continuada, sean cuales fueren las condiciones en las que discurre. Se invoca a Dios para que sea fiel siempre. Sin embargo, Mateo indica que el pan se dé para un día, «dánosle hoy», remachando que el discípulo debe abandonarse por completo en las manos de Dios. Su Providencia hace que reciba todo lo necesario para la subsistencia diaria, motivando la confianza extrema que el seguidor de Jesús debe tener en Él: «Por eso os recomiendo que no andéis angustiados por la comida y la bebida [...]. Así pues, no os preocupéis del mañana, que el mañana se ocupará de sí. A cada día le basta su problema» (Q/Mt 6,25.34), –relata el Evangelista en las cuatro recomendaciones sobre la posesión de bienes que Jesús hace a los discípulos después de la oración del Padrenuestro (cf Mt 6,19-34). Esta actitud obliga al discípulo a recordar al comienzo

de la jornada que su vida depende de Dios, y evita el peligro de apropiarse de unos bienes que son regalos continuos del Creador, que no fruto exclusivo del trabajo. Se excluye con esto toda acumulación, para acentuar la vinculación absoluta a Dios, como los israelitas en el desierto (cf Sal 78,18-31). La situación social es la correspondiente a la de una vida que carece de lo fundamental, y se pide lo imprescindible para sobrevivir. Y esto nace, entre otras cosas, porque la tarea fundamental es dedicarse al anuncio del Reino: «Buscad, ante todo, el reino de Dios y su justicia, y lo demás os lo darán por añadidura» (Q/Mt 6,33).

La pobreza que impulsa a poner la seguridad en Dios no es una situación individual, sino colectiva. Es la comunidad, «danos», la que ora y se pliega a la voluntad divina ofreciendo su vida al Reino. Es la comunidad la que solicita la subsistencia. El apoyo mutuo que supone la relación fraterna no es para afrontar en común la defensa y seguridad de la existencia, sino para reforzar la confianza y entrega de la vida a Dios a fin de que el pueblo disponga por completo a quien proclama y sirve al Reino. Además se sugiere la corresponsabilidad que conlleva todo bien, que no puede apropiárselo nadie. Los bienes son para el día y para todos, y se conviden fraternalmente, frente a la apropiación individualista alejada de Dios con la que se asegura y construye la existencia en el mundo (cf Q/Lc 6,47-49).

«Y perdónanos nuestros pecados como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Q/Lc 11,4). Mateo en vez de pecados escribe «deudas» y «estar en deuda con Dios» viene a significar lo mismo que pecar, ya que expresa idéntica situación o estado de insolvencia ante Dios. A continuación de la petición del Padrenuestro el Evangelista lo explica: «Pues si perdonáis a los hombres las ofensas, vuestro

Padre del cielo os perdonará a vosotros, pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas» (Mt 6,14-15). La vida necesita del alimento, por eso se dirige la petición a Dios Creador; pero también de la relación permanente de amor, y entonces se mira a Dios como Redentor. Por eso hay que superar el pecado, que divide y enfrenta, sobre todo aquellas faltas que, como poco antes señala Lucas, van contra los mandamientos de amar a Dios y al prójimo (cf Lc 10,25-28), o que enuncian un estado permanente de desamor (cf Lc 10,25-28). Sin embargo, para Jesús el perdón y la paz nacen de Dios.

En efecto. El perdón de Dios no procede de la actitud previa que se tenga con los hombres, como si el perdón divino naciera de la acción humana de la reconciliación. La partícula «como» no expresa igualdad o reciprocidad, sino la *semejanza* de lo que Dios da y el hombre ofrece a los demás. Está bien expuesto en la parábola del siervo que no es capaz de perdonar una pequeña deuda a su compañero cuando antes ha recibido la condonación de una gran suma de su amo (cf Mt 18,25-31). Precisamente, si el hombre es capaz de perdonar es *porque* imita la actitud misericordiosa que Dios mantiene de una forma continuada con él. Esto corresponde a la postura *primera* que Dios tiene para todo el que se le acerca a recibir el perdón de sus pecados.

Después, y en *segundo lugar*, en la vida del discipulado, una vez que se toma conciencia del perdón divino que lo rehace para Él y para los demás, el seguidor de Jesús debe actuar en coherencia con la misericordia recibida. Es la situación del juicio final. La salvación presupone entonces la práctica de la misericordia con los demás: «No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados [...]. La medida que uséis la usarán con vosotros» (Q/Lc 6,37-38). Y corresponde a la

petición del Padrenuestro que estamos comentando. Para que el perdón de Dios sea real, es decir, la petición tenga valor ante Dios, es necesario que el hombre asuma para sus semejantes la actitud de Dios para con él para que sepa lo que pide. Así se elude la tendencia natural de auto justificarse que indica el no pedir perdón a *nadie*, ni a Dios ni a los hombres, y simboliza la cerrazón del corazón, o el encorvamiento que abaja la mirada hacia sí mismo y desconoce a los demás. Existe, pues, una misericordia ante el pecado que proviene de Dios para los que perdonan a sus hermanos; o también, una vida de amor donde la misericordia es una actitud que simboliza la relación de Dios con todos.

«No nos dejes caer en la tentación» (Q/Lc 11,4). A los pecados cometidos se añade la amenaza de la tentación. Refiere la «tribulación» o el «sufrimiento» que lleva consigo el poder del mal. Este poder es el que aparece en el hombre de una manera continua, bien provenga de su exterior, instituciones o personas que lo inducen a pecar, bien de la concupiscencia o tendencia interior que le inclina a configurarse con los estados diabólicos y hechos pecaminosos que le rodean.

El creyente se dirige a Dios con la súplica de que no lo meta o conduzca a la tentación. Algo semejante sucede cuando Jesús es llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado (cf Mc 1,12par). No hay que imaginar que es Dios el que tienta o pone trampas a su criatura para que le abandone cayendo en el pecado (cf Sant 1,13). Ni tampoco debemos pensar que es una treta o un motivo de incitación al mal. Más bien es la ocasión que los creyentes tienen para verificar su vocación y sentido de vida. La petición enseña que Dios es la atmósfera que respira la vida del creyente. Dios envuelve toda la existencia humana y la creación. Con esta perspectiva, cuando ocurren situaciones en las que parece que Dios está ausente, sobre todo por la

lejanía en momentos de extremo peligro, se entiende que se le invoque para que esto no suceda. Es más. La petición apunta a las diversas circunstancias por las que atraviesa el hombre en las que se cree que la prueba está por encima de sus fuerzas. Entonces se da el peligro real de sucumbir al dominio del mal. Lo ha anunciado Lucas con precisión: las dudas de la misión por la ausencia de resultados, las infidelidades y falta de perseverancia, la obsesión por apoyarse en los bienes y poderes de este mundo. De ahí que la tentación entre de lleno en la oración, en la relación más íntima con Dios, para que Él asegure la fidelidad del creyente y se interponga ante el maligno.

La petición entraña, pues, la protección divina ante los peligros que presenta la historia. Es decir, que la comunidad no se introduzca en la corriente del mal que atraviesa la cultura, a fin de rechazar los criterios que impiden la perspectiva divina o del amor. Pues es posible la ambigüedad del bien y del mal y la confusión que se deduce de ello en la condición actual, o el trueque del mal en bien, como se justifica con la muerte de Jesús. Por eso se pide a Dios que evite cualquier tentación, como aconseja Jesús a sus discípulos en la oración en el huerto antes de la pasión, o reclama el salmista ante la seducción del mal (cf Sal 140,4). En el caso de estar sufriendo la tentación, también se solicita ayuda para salir de ella, o vencerla: «Simón, Simón, Satanás os ha reclamado para cribaros como trigo. Pero yo he pedido por ti para que no pierdas la fe» (Lc 22,31-32). En cualquier caso, estas tentaciones van más allá de las pequeñas pruebas cotidianas que suceden con frecuencia, y no se deben confundir con la anunciada para el final de los tiempos (cf Ap 3,10). Son iguales a las tentaciones que sufre Jesús, pues se dirigen a apartar de la misión que Dios encarga con la rotura de la relación filial, bien a una persona individual, bien a grupos o colectivos que pueden traicionar su función evangélica.

Pedir a Dios que libre del mal es dirigirse a su poder omnímodo que está por encima del espíritu diabólico. Él se reserva la lucha contra las posesiones diabólicas que maniatan al hombre y le impiden ser una persona libre y autónoma, al contrario de los milagros en que invita al enfermo a ser protagonista de su propia curación. Jesús constata la asistencia divina en los períodos y ocasiones de prueba en compañía con sus discípulos y al final de sus días. Todos han sido probados en su fe: «Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en las pruebas» (Lc 22,28). La fidelidad y permanencia junto a Jesús realiza la participación en el Reino (cf Lc 22,29).

«Mas líbranos del mal» (Mt 6,13). Este añadido de Mateo es una ampliación e intensificación de la anterior en un sentido positivo. Se solicita a Dios que no abandone al hombre en la situación donde reina el imperio del mal o el dominio del diablo. La comunidad cristiana lo expresa muy bien en la oración de Jesús: «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del Maligno» (Jn 17,15).

El Padrenuestro, por consiguiente, es una oración breve y sencilla, que sigue el estilo más puro de Jesús en la predicación del Reino. Acentúa la cercanía amorosa del Padre a los acontecimientos que jalonan la vida personal del creyente: el sustento diario, la convivencia pacífica y la superación y preservación de la relación divina. Pues Dios es quien rodea con su benignidad y providencia toda la vida de Jesús y de sus seguidores. No hay referencia, como en tantas oraciones judías, a Israel, a su historia de salvación, a las gestas del Señor para con su pueblo, ni a las promesas escatológicas que le colocan como centro de toda religión y nación. Para Jesús, el Padre lo es todo, y en cuanto único absoluto lo introduce en la vida de sus discípulos de una forma precisa y simple, para no imitar la hipocresía judía y la ampulosidad pagana (cf Mt 6,5.7).

El *Padrenuestro* es una oración personal, que se recita individualmente, pero también comunitaria, que pueden rezarla con soltura y holgura los que mantienen las mismas perspectivas sobre Dios y su acción en la historia. La plegaria es el eco de la experiencia orante de Jesús en las comunidades cristianas, las cuales están convencidas de que, si se ponen de acuerdo para pedir a Dios algo, Dios les escucha con seguridad (cf Mt 18,19-20).

4.3. La doctrina del amor

1) *Amar a Dios y al prójimo*

Un escriba se acerca a Jesús y le pregunta sobre el mandamiento más grande de la ley con el sentido del mandamiento que está por encima de todos (cf Mt 22,36). No es cuestión de distinguir entre mandamientos y preceptos más importantes y menos importantes, sino de aquel que manifiesta la única voluntad de Dios más allá de todo el conjunto de la Ley, pero que, a la vez, la funda y la justifica como principio fundamental. Se refiere al que Israel recuerda mañana y tarde: «Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es uno solo. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con todas tus fuerzas (Dt 6,4-5). El segundo es: Amarás al prójimo como a ti mismo (Lev 19,18). No hay mandamiento mayor que estos» (Mc 12,29par). El Reino, pues, revela a un Dios que ama a su criatura como a un hijo. Para esto, Dios da la capacidad para hacerlo con el seguimiento de Jesús, según vimos en el discipulado, y según la forma con la que Jesús ama (cf Mt 11,27). La potencia del amor de Dios depositada en la vida humana conduce a *confiar* plenamente en Él, por lo que

se vive cumpliendo sus mandatos y caminando por las vías que señala para serle fiel.

Arranca el mandamiento de una experiencia irrenunciable para todo judío: Dios, que es uno (cf Mc 12,29.32; Lev 6,4), absorbe todas las capacidades humanas para su reconocimiento en la vida de Israel por medio de la adoración. Dios desea una reciprocidad intensa y excluye las medianías y cálculos en las respuestas a su entrega amorosa. Corazón, alma, mente y fuerzas resumen la entrega total y sin condiciones (cf Mt 6,24) (Meier, IV, 495). Además el *amor* lleva consigo la iniciativa sin interés, el respeto al otro, que cuando es Dios se transforma en alabanza y adoración, y la dimensión cognoscitiva que completa a la afectiva.

Jesús añade a continuación la cita del Levítico (19,18) sobre el amor al prójimo (cf Mc 12,31). La Escritura no compara el amor a Dios y el amor al prójimo, porque, entre otras cosas, Israel distancia al máximo la incidencia y el valor de Dios para su vida y la presencia de sus prójimos o próximos, los demás judíos y los extranjeros asimilados por la convivencia social, aunque todos pertenezcan al pueblo *de* Dios (cf Lev 19,34; Dt 10,19). Por eso el amor al prójimo se dispone como un precepto más entre otros muchos en el código de santidad (cf Lev 19,3-37). Sin embargo, Jesús los une en la línea de condensar el Decálogo o legislar teniéndolo presente: a Dios se dirigen los tres primeros mandamientos; el resto, al prójimo, que ya está en la tradición judía y en el contexto de Jesús (cf Dt 27,15-26). La unión que establece Jesús constituye valorar a Dios y valorar al prójimo como principios que dan unidad a los demás mandamientos y preceptos. De ahí su importancia y fundamentalidad. Por último, la relación entre los dos mandamientos supone concretar el criterio de verificación de uno y otro. El amor de Dios se autentiza en la práctica del amor al prójimo, y viceversa.

Al darle todo el valor a estos dos mandamientos, Jesús no sólo supera la estrecha orientación del Levítico (19,17-18), sino que impide confundirlos con la tendencia natural de adorar al Ser Supremo y considerar a los demás iguales a uno mismo, como dicta la mejor filantropía griega. Para Jesús es un mandato divino, no es una cuestión de la naturaleza humana. Aunque amar al prójimo *como a sí mismo* coincide con la regla de oro (Q/Lc 6,31; Mt 7,12): «Como queréis que os traten los hombres tratadlos vosotros a ellos», con la que indica el servicio para obrar el bien y defiende los intereses de los demás como se hace con los propios. Amar al prójimo es amar al que está cerca, al que es vecino, al que Dios coloca como próximo en la vida de cada día (Dunn 663-680). Así supera el amor individual cuando significa la vida egoísta o centrada exclusivamente en el yo cerrado y alejado de las necesidades sociales.

El mandamiento del amor al prójimo al unirlo al del amor de Dios adquiere la dimensión de universalidad que parte del Padre a todos, justos e injustos, y funda la relación fraterna: el pertenecer a una vocación y destino común filial. El amor al prójimo, pues, abarca el amor al enemigo (cf Q/Lc 6,27; Mt 5,43-44), el amor al extranjero (cf Lc 10,25-37) y el amor al pecador (cf Lc 7,36-50), todos criaturas de Dios. Por consiguiente, el punto de partida es teológico y no antropológico. Cuando Lucas une a este texto (cf Lc 10,27) la parábola del Samaritano (cf Lc 10,30-37), –los samaritanos eran gente odiada por los judíos (Josefo, *Ant.*, 18,30)–, y propone su conducta como modelo de este tipo de amor, no está lejos del obrar de Jesús, pues su actuación le conduce a dar la vida por muchos (cf Mc 10,45). Porque la clave de la parábola no está en quiénes son los prójimos –que son todos–, sino en la actitud de amor de una persona que hace que todos sean sus prójimos. Este amor al alejado como servicio hasta la muerte

se une al destino del Maestro en cuanto expresa la voluntad divina de salvar al hombre marginado, expoliado de su dignidad, aunque sea extranjero o enemigo.

Termina Marcos con un aviso importante puesto en boca del escriba innominado: «Muy bien, Maestro; es verdad lo que dices: que Dios es uno solo y no hay otro fuera de Él. Que amarlo con todo el corazón [...] vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,32-33). En la relación de Jesús con el templo existe una acentuación de la práctica del amor por encima del culto que comprueban los evangelios: «Qué bien profetizó Isaías de vuestra hipocresía cuando escribió: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí» (Is 29,13; cf Mc 7,6). Sin embargo, no podemos decir que Jesús rechace por completo el culto para cambiarlo por la ética del amor. Tal humanización de la religión no se contiene en la revelación del Reino, cuando sigue siendo prioritario el amor a Dios, probado y celebrado en el espacio que los hombres separan de la creación para dedicárselo. No obstante, el amor al prójimo supone la instancia crítica de Jesús al culto externo; es el que demuestra el nivel del amor a Dios y su autenticidad a fin de que no se aleje de sus verdaderos intereses.

2) *Amar a los enemigos*

Jesús da un paso más. Es la última antítesis de Mateo: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo (Lev 19,18) y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos. Si amáis sólo a los que os aman, ¿qué premio merecéis? También lo hacen los recaudadores. Si amáis

sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? También lo hacen los paganos. Sed, pues, perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto» (Q/Mt 5,43-48; Lc 6,27-28.35).

Jesús cita el texto reseñado del Levítico en el que se manda el amor y la defensa de aquellos que pertenecen al pueblo de Israel (cf Mc 12,31par). Es, pues, un amor práctico, que no teórico o sentimental (cf Meier, IV, 496-497.534). Esta exigencia tiene en cuenta otro pilar de la religiosidad del pueblo elegido y que Mateo cita al final del párrafo: «El Señor habló a Moisés: Di a toda la comunidad de los israelitas: Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19,2). El punto de partida es el amor de Dios a su criatura, la ilimitada ternura o la libre cercanía del amor de Dios a toda persona. Esto provoca la profunda alegría y el gozo interior de los que descubren y aceptan este nuevo movimiento divino (cf Mt 13,44-46) y les obliga a vivirlo con todos los hombres en el contexto de la presencia del Reino.

Entonces el campo de las relaciones humanas se queda sin fronteras al no levantar Dios muro alguno para establecer contacto con los vivientes. Por su paternidad universal fundamenta una dignidad común y un común reconocimiento entre todos. De esta manera se supera la obligación de no querer a los que no forman parte del pueblo o de la misma etnia o familia, o son aborrecibles por su conducta (cf Sal 139,21-22), además de borrar la imagen de un Dios que simboliza la violencia humana (cf Ez 25,16-17).

Jesús recomienda la oración por los enemigos («rezad por los que os persiguen») ante la experiencia del rechazo personal y social que acabamos de citar (cf Mc 10,9-10; Mt 10,17-18). La razón no es la participación de una misma naturaleza, o defender la armonía del cosmos como espejo de la bondad de Dios al estilo griego, o el texto del Salmo (145,9):

«El Señor es bueno con *todos*». Jesús absolutiza y radicaliza el amor como obras y acciones concretas que determinan la conducta permanente de cualquier seguidor suyo ante el que le descalifica y le hace un daño real. Presupone la afirmación de Lucas: los que os *odian*, los que os *maldicen*, los que os *injurian* (cf Lc 6,17), lo que lleva consigo ser bien vistos por Dios: «Bienaventurados los perseguidos...» (Mt 5,10-11). Y son del agrado divino porque reproducen el amor paterno de Dios a todas sus criaturas (cf Mt 5,9).

El amor a los enemigos va más allá de la oración y abarca una serie de gestos y acciones sociales que posibilita la identidad histórica del Dios de Jesús por medio de sus conductas. Si el comportamiento de sus seguidores reproduce el de cualquier familia o grupo cerrado, nada supone de novedad la relación bondadosa de Dios. Pues Dios, no sólo se acerca al hombre por su amor, sino que lo hace para toda la creación, sin exclusión alguna. Es el Dios del *amor universal*, y no el Dios al que se le da culto en el templo de Jerusalén (cf Mc 11,15-19par), o en el Garizín (cf Jn 4,20).

Por último, Mateo manda la *imitación de Dios* fundándose en el texto de Lev 19,2 y que reproduce también en la invitación que hace al desconocido que desea seguirle: «Si quieres ser perfecto...» (Mt 19,21). La tradición judía piensa que Noé, Abrahán, etc., son creyentes intachables tanto por la piedad personal como por la obediencia a Dios (cf Gén 6,9). Apunta a la actitud interior por la que la persona se adhiere a Dios con todo el corazón (cf Mc 12,28-41par) y con el cumplimiento de todo lo que manda la Ley, tal y como lo tienen prescrito los esenios de Qumrán (cf 1QS 1,12-17). Con todo, la perfección se encamina a mantener el amor procedente de Dios y a practicarlo en las diversas vicisitudes históricas que experimentan los seguidores de Jesús. Y es un amor de misericordia, como

escribe Mateo antes en la Bienaventuranza respectiva (cf Mt 5,7).

De hecho, Lucas cambia la exigencia de perfección de los discípulos que dice Mateo por la de la misericordia, que refleja la actitud de Dios que deben reproducir los creyentes: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Q/Lc 6,36). El tercer evangelista explica cómo debe ser la actuación de los discípulos. Ellos han de responder con amor al mal que reciben de los demás. Los discípulos deben hacer el bien, bendecir y orar ante la enemistad, el odio, la maldición y el maltrato de los hombres (cf Q/Lc 6,27-28). Y lo simboliza en la acción del samaritano con el herido o medio muerto que se encuentra abandonado en el camino (cf Lc 10,29-37).

El programa evangélico que Jesús establece y que se enraíza en Dios supone interiorizar por medio de la plegaria el amor a todos; en este aspecto se contesta al mal con el bien, se desacelera la potencia de la violencia y se abre sin límites el servicio del amor, no reduciéndolo al ámbito sectario de la raza, la amistad y la familia; por último, invita Jesús, si es necesario, a ofrecer la vida por los demás (cf Jn 15,13). El amor queda como el único criterio de comportamiento y de cualquier relación social (Dunn, *Jesús*, 667). Se pasa de amar al prójimo como a sí mismo al don de sí mismo a todos, en el que se contempla el sacrificio extremo que envuelve el amor: «Quien se aferre a la vida la perderá, quien la pierda por mí la encontrará» (Mc 8,35par). Es la única manera de adquirir el estatuto de ser hijos de Dios, porque, con esta actitud, se alcanza la auténtica dimensión divina que entraña el amor universal: «...y seréis hijos del Altísimo, porque Él es bueno con los desagradecidos y los perversos» (Lc 6,35; cf Mt 5,45).

3) *Las Bienaventuranzas*

Mateo (5,3-11) y Lucas (6,20-23) comienzan el *Sermón en el Monte* o *en la Llanura* con las Bienaventuranzas fundados en el documento «Q». Jesús anuncia que el Reino pertenece a los pobres, a los hambrientos y a los que lloran, por eso son *dichosos*, o *bienaventurados*. Declara las paradojas como si fuera un nuevo Moisés que desciende del Sinaí revestido de autoridad. Así proclama el nuevo proyecto de Dios sobre su pueblo, que son «palabras de vida» (He 7,38).

«Dichosos los pobres, porque el reino de Dios les pertenece» (Lc 6,20). Pobre es el que está escondido, o el oprimido que tiene que mendigar para sobrevivir y, por tanto, no se tiene en cuenta en las relaciones sociales. No es el pobre que trabaja por lo que sea. El pobre pasa de maldito a la cercanía de Dios. Dios se ha fijado en su desamparo, lo que hace que se fíe y confíe en Él (cf Lev 25,35; Dt 24,14-15). La paradoja de que los pobres serán dichosos no es por la pobreza, pues esta no constituye un estado de felicidad, sino porque Dios va a reinar de inmediato (cf Sal 140,13). Entonces recuperarán su dignidad humana. De aquí la satisfacción y el gozo que se manifiesta de una forma objetiva en compartir los bienes en este mundo como preámbulo de la dicha definitiva, cuando Dios instaure su Reino y dé la salvación a sus elegidos (cf Éx 23,10-11). Jesús lo demuestra: los pobres son los primeros a los que se les anuncia esta era de gracia (cf Q/Lc 7,18-19.22-23; Mt 11,2-6) y los primeros que hay que invitar frente a los que presuntamente tienen derecho al banquete, como sucede con Lázaro (cf Lc 16,19-31), o con aquellos que son capaces de cambiar de vida como Zaqueo (cf Lc 19,1-10).

Mateo añade que la felicidad es también para los pobres «de espíritu» (Mt 5,3). Del estado de pobreza se desplaza el

sentido a la actitud humana de inferioridad: la humildad. I sumisión de los pobres a Dios se contraponen a la arrogancia de los prepotentes que cierran su corazón a las necesidades de su prójimo y se alejan de la voluntad divina. Está en la línea de la humildad que se exige a los que desean entrar en el Reino en contra de la vanidad de los escribas (cf Mt 18,1-4). La tercera bienaventuranza de Mateo: «Dichosos los desposeídos, porque heredarán la tierra» (Mt 5,5) es una concreción de la de los pobres y una cita del Sal 37,11: «Pero los marginados poseerán una tierra y disfrutarán de gran prosperidad». Y se relaciona con la afabilidad (cf Mt 11,29) y está lejos de la violencia (cf Mt 21,5). Los pobres de espíritu y los desposeídos comprendidos como tolerantes comportan una triple dirección: hacia Dios, siendo obedientes y sumisos; hacia la tierra, utilizando sus bienes, y hacia el prójimo, evitando cualquier brote de rechazo o alejamiento. Recibirán el Reino, porque constituyen en la actualidad el auténtico interés de Dios; poseerán la tierra, porque gozarán en el futuro de los bienes que lleva consigo el Reino: «disfrutarán de una gran prosperidad», como termina el v. 11 del Salmo 37. Por una causa y por otra vivirán la paz de la gente afable, modesta, benigna, en definitiva, la que experimenta la *humilde confianza* en Dios y no se irrita por el progreso de la maldad (cf Sal 37,8-9).

«Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os saciaréis» (Q/Lc 6,21). El hambre *actual* no es una situación permanente. Esto es un alivio para los que no poseen las mínimas condiciones humanas para vivir. La causa del cambio de esta situación desesperada está en Dios: Él quiere colmar a aquellos que confían en su justicia, y que no se hundan en las condiciones sociales que ponen en peligro la vida. Dios representa entonces lo que acrecienta sus fuerzas para salir del estado de postración. También es una espera largamente anunciada:

«Calmó las gargantas sedientas y a los hambrientos los colmó de bienes» (Sal 108,9). La bienaventuranza arranca de la voluntad divina, de su decisión de crear una nueva relación con su criatura en la que no se darán estados y situaciones que pongan en peligro su existencia. La nueva relación se establecerá muy pronto; es inminente. Por ello Jesús sacia el hambre de la multitud (cf Lc 9,10-17 par) y avisa a los que *están saciados* que, por desconocer las necesidades ajenas, pueden verse *vacios* al final del tiempo (cf Lc 6,25).

Mateo incorpora a los que tengan «sed de justicia» (Mt 5,6), justicia que responde a la voluntad de Dios que se cumple por la práctica del amor al prójimo y corresponde al anhelo que guía al creyente a seguir la conducta que Dios mantiene con su pueblo. Aquí está la herencia del Reino (Mt 25,37): «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber, emigrante y te acogimos, desnudo y te vestimos?». No se refiere el Evangelista a la justicia que se alcanza por la exhibición de las prácticas religiosas: «Guardaos de hacer obras buenas en público para ser contemplados» (Mt 6,1); ni siquiera a la justicia legal o distributiva.

«Dichosos los que ahora lloráis, porque reiréis» (Q/Lc 6,21; Mt 5,5). Llorar alude a la emoción intensa que encierra el dolor por algo o alguien que se ha perdido, en concreto por un familiar o amigo que fallece. Así se ve en los casos de la viuda de Naín (cf Lc 7,13), o de los que lamentan la muerte de la hija de Jairo (cf Lc 8,52), o de las mujeres ante la próxima muerte de Jesús (cf Lc 23,28), o de Pedro por haberle traicionado (cf Lc 22,62), o de la pecadora (cf Lc 7,36-50), o en las lágrimas de Jesús por Jerusalén (cf Lc 19,41), o por la muerte de su amigo Lázaro (cf Jn 11,35). En sentido figurado llorar significa la angustia por una existencia insatisfecha. Es un sentimiento

interior y también exterior. Dicha experiencia la captan los demás por las lágrimas o los lamentos del sufrimiento.

Reír indica el convencimiento del creyente de que Dios cumple sus promesas, de que Dios es fiel a su palabra. Reír aquí no denota la manera despreocupada y fácil de situarse en la vida y menos los sentimientos gozosos que contiene el triunfo y la venganza de los oprimidos cuando son liberados de los opresores, como sucedió con la vuelta del destierro de Babilonia de la parte del Israel esclavizado en tierras paganas (cf Sal 137,9). La raíz de la alegría está en Dios que enjuga las lágrimas, que es un consolador nato: «Yo mismo les traeré restablecimiento y curación, y les revelaré un rebose de paz y de fidelidad» (Jer 33,6).

Mateo interioriza y espiritualiza la bienaventuranza: «Dichosos los afligidos, porque serán consolados» (Q/Mt 5,4; cf Is 61,2). La aflicción o la tristeza puede estar motivada por cualquier contratiempo, físico, psíquico o espiritual, por una desgracia nacional o cataclismo cósmico, incluso por el castigo de Dios o por el tirano de turno que rompe las esperanzas de los creyentes, como sucede con los discípulos cuando ajustician a Jesús: «¿Pueden los invitados a la boda ayunar [Mt: hacer duelo] mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar [Mt: Llegará el día en que les arrebatan el novio y entonces ayunarán]» (Mc 2,19par). El creyente se vuelve hacia Dios que le consuela, y le consuela porque cambia la situación mala, no querida, por otra donde se palpa la felicidad, como es el caso del pobre Lázaro: «Respondió Abrahán: Hijo, recuerda que en vida recibiste bienes y Lázaro por su parte desgracias. Ahora él es consolado y tú atormentado» (Lc 16,25).

Las tres Bienaventuranzas son una proclamación de la inminencia de la llegada del Reino, siguiendo la declaración de Is

61,1-2 acerca de la intervención liberadora de Dios sobre los pobres, hambrientos y afligidos al final de los tiempos. Copian la corriente veterotestamentaria de que Dios sale en defensa de los que sufren, transforma su penosa situación y les regala una vida llena de gozo. Jesús anuncia la buena noticia del cambio en el espacio de los marginados y, por consiguiente, les crea una esperanza de salvación. Y dicho anuncio lo ratifica con su conducta, cuyo estilo de ser es una verdadera revelación de la bondad salvadora de Dios. Lo que se advierte en las tres Bienaventuranzas es la nueva disposición de Dios que recrea para bien la situación de los pobres, de los hambrientos y de los que lloran.

«Dichosos cuando os odien los hombres y os destierren y os insulten y denigren vuestro nombre a causa de este Hombre [Mt: por causa mía]» (Q/Lc 6,22; Mt 5,11). La cuarta Bienaventuranza de Lucas y la novena de Mateo evoca una situación real de la comunidad cristiana, que no es admitida dentro del contexto judío donde se desenvuelve: «Lo mismo trataron vuestros padres a los profetas» (Q/Lc 6,23; Mt 5,12). La persecución reproduce la misma condición de *sufrimiento* que la de los pobres, los hambrientos y los que lloran. Sin embargo se expone aquí el futuro para unos cuantos cuyo sufrimiento se les retribuirá al final frente al presente de la pobreza. La causa de la persecución en esta Bienaventuranza es la fidelidad a Jesús, la voluntad actual de Dios, como en otro tiempo lo experimentó Israel: «Por tu causa nos matan a cada momento, nos tratan como a ovejas de matanza» (Sal 44,23).

En el ámbito del discipulado, Jesús manifiesta en la proclamación del Reino que el que «se empeñe en conservar la vida la perderá, quien la pierda la conservará» (Lc 17,33; cf Jn 12,25). Existe un trueque entre el sacrificio de esta vida y

la ganancia de la eterna, que después los cristianos añaden *por causa de Jesús* (cf Mc 8,34-35par).

En el momento presente, los cristianos sienten los efectos de la persecución como odio, que les separa de su pueblo y de su sinagoga, a la vez que atenta contra su dignidad humana y su honor. La difamación les aboca a la condena y a la muerte. Y todo ello motivado por su solidaridad con el proyecto de vida de Jesús, de forma que como él fue rechazado, así también lo son ellos (cf Q/Lc 6,40; Mt 10,24-25). Pero es preferible esta situación límite, que Mateo apostilla «con falsedad» (Mt 5,11), antes que el halago, pues como Dios resucitó a Jesús, también puede cambiar a su discípulo la desdicha en dicha, la pena en alegría. Otra vez las circunstancias se invierten, pero sin revancha por parte de los perseguidos sobre sus perseguidores. El gozo interior que entrañan estas experiencias negativas proviene de la conciencia de que Dios les va a recompensar y no del valor que comportan dichas incomprendiones: «Saltad entonces de alegría, que vuestro *premio* en el cielo es abundante» (Q/Lc 6,23; Mt 5,12).

Una variación de esta Bienaventuranza es la octava de Mateo: «Dichosos los perseguidos por la justicia, porque el reino de Dios les pertenece» (Mt 5,10). No se persigue aquí al que obra mal, sino al que practica la *justicia*, es decir, a los que son fieles y respetan los derechos de Dios que se explicitan en la Alianza. En la Alianza se contienen los más sagrados deberes con relación a Dios y al prójimo. Por eso hay que desearla, buscarla (cf Mt 6,33) y cumplirla. Entonces la obediencia a la voluntad de Dios se erige en el programa fundamental de la vida del creyente, ya que respetar sus derechos es lo que garantiza la entrada y la posesión del Reino.

Mateo aporta tres Bienaventuranzas más hasta completar el número de nueve. No están en Lucas. Las tres se insertan

en el pensamiento sapiencial judío y acentúan la dimensión práctica para los que se les ha prometido el Reino de los cielos. La primera exigencia del Reino es la misericordia: «Dichosos los misericordiosos, porque los tratarán con misericordia» (Mt 5,7). Dios se presenta con estos modos desde el principio de la historia de la salvación (cf Éx 34,6-7). Es misericordioso con los necesitados y con los pecadores.

Esta conducta divina determina los comportamientos de los justos (cf Si 28,1-7) y constituye una de las actitudes fundamentales de Jesús que simboliza la presencia del Reino. Usa de la misericordia con los publicanos (cf Mt 9,13; Lc 19,10), con los enfermos y los pecadores (cf Mt 9,27). Por eso afirma su prioridad sobre el sacrificio (cf Mt 9,13) e identifica la relación de amor de Dios con los hombres, sobre todo en la parábola del rey que perdona una gran deuda a su siervo, aunque después este sea incapaz de reproducir la decisión graciosa del rey con un compañero suyo (cf Mt 18,21-35).

Misericordia no equivale a la especial sensibilidad que poseen determinadas psicologías ante los infortunios personales y sociales. Designa una forma de actuar y un sentido de vida que se traduce en la conducta clave de los seguidores de Jesús. Lucas (Q/6,36) lo afirma sin rodeos: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso», y Mateo cambia esta exigencia por la perfección (cf Mt 5,48), quizá porque ya la ha enunciado en esta Bienaventuranza. El amor de misericordia hacia los *necesitados* será la patente que los cristianos enseñen para ser reconocidos por Dios en el juicio: «Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era emigrante y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, estaba enfermo y me visitasteis, estaba encarcelado y acudisteis» (Mt 25,35-36). Estas obras de misericordia están al alcance de toda persona, aunque no cuente con nada para ayudar materialmente.

La misericordia también se explicita con el *perdón*. El relato citado del rey que tiene paciencia y perdona la gran deuda a su siervo expresa una actitud que será la regla para todos los que se integren al Reino. Recuerda la pregunta de Pedro a Jesús sobre cuántas veces debe perdonar. La repetición sin límites del perdón, «te digo que no siete veces, sino setenta veces siete» (Mt 18,22), recrea la conducta de Dios reflejada al final de la parábola: «Así os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano» (Mt 18,35). La variante que ofrece esta advertencia es que Dios se moverá para perdonar los pecados en la misma medida en que el hombre perdone a sus semejantes, según reza el Padrenuestro (cf Q/ Mt 6,12.14-15; Lc 11,4).

«Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). Mateo hace hincapié en la actitud humana que está descrita en el Sal 24,3-4: «¿Quién puede subir al monte del Señor?, ¿quién podrá estar en el recinto sacro? El de manos inocentes y puro corazón, el que no acude a los ídolos ni jura en falso». Las manos y el corazón refieren la acción que engloba todos los sentimientos, afectos y pensamientos del hombre, y que, en el caso del servicio al templo, implica la integridad y pureza de vida. La tendencia intensa que une a los ídolos se contrarresta con la inocencia del corazón, que abarca todas las potencias humanas, que hace posible la mirada divina, porque el corazón es el lugar oculto y profundo en el que se da el encuentro con Dios. Por eso los actos que no proceden del corazón, donde se tiene la coherencia entre pensamiento, palabra y hecho, son hipócritas (cf Mc 7,1-23; Mt 15,1-9).

Los *limpios de corazón* recuerdan a aquellos que colman la profunda aspiración del creyente judío de estar purificado de toda idolatría para mantener una relación íntegra con Dios

en contra del formalismo y la impureza: «Este pueblo se me acerca con la boca y me glorifica con los labios, mientras su corazón está lejos de mí, su culto a mí es precepto humano y rutina» (Is 29,12; cf Mt 15,8). De ahí el deseo de cambio de las relaciones externas de la alianza por otras fundadas en un corazón purificado de los ídolos de pecado y de muerte (cf Jer 31,33). Este espacio interno en el que se enraíza «el amor a Dios con todo el corazón» (Dt 6,5) se cumple en la sexta Bienaventuranza de Mateo con la promesa del encuentro definitivo con Dios: «Verán a Dios», no de contemplación estática, sino de *comuni6n* de vida. El acceso a Dios es el final de la sintonía, no exenta de opacidades, que sucede en el tiempo entre Dios y el creyente, tanto en la oraci6n personal, como en la oraci6n en com6n en el templo tributándole el culto debido.

«Dichosos los que procuran la paz, porque se llamarán hijos de Dios» (Mt 5,9). Esta Bienaventuranza condensa las dos anteriores atribuidas a los misericordiosos y limpios de corazón (cf Mt 5,7-8) y cae dentro de las que trazan una actividad o actitud positiva en la vida. Los que *trabajan por la paz* no son los políticos, que tienen la obligaci6n de solucionar los conflictos, ni siquiera aquellos que mantienen unas relaciones arm6nicas con todos los hombres, sino los que procuran una vida digna en todas las dimensiones que comporta el ser humano, seg6n el ideal que transmite el t6rmino *shal6m* (cf 1Mac 14,4-15) y que incluye devolver la dignidad a los marginados. Procurar la paz se centra en la tradici6n de entonces de dedicarse a la reconciliaci6n entre las personas y rehacer los lazos rotos de los que participan en la misma cultura y religi6n. Es m6s, la dimensi6n de la paz, que es una tarea cotidiana (cf Mt 5,23-24; Mc 11,25), ha de ir m6s all6 del peque6o c6rculo que recorre la vida de los humanos; debe

alcanzar a todos los hombres, incluidos los enemigos, en la medida en que, al ser una realidad teológica, vista la realidad desde Dios, toda criatura es objeto de su experiencia (cf Q/Mt 5,43-45; Lc 6,27-36).

Bendito es quien favorece la paz y el amor. La paz, como don de Dios y como quehacer humano, junto con el amor y el honor debido a los padres, es una condición escatológica, que permanece en el mundo futuro, y es allí donde se revelará la dimensión filial por la que todo viviente participará de la vida propia de Dios. Por eso los que trabajan por la paz, en cuanto actividad divina, «se llamarán hijos de Dios» (Mt 5,9).

5. Padeció bajo el poder de Poncio Pilato

5.1. Poncio Pilato

Los gobiernos de Augusto y Tiberio abarcan toda la vida de Jesús de Nazaret. No visitan Palestina, pero le dan un marco pacífico y nombran a las personas que decidirán sobre la vida de Jesús e influirán en la administración de esta tierra. Mas el dominio romano sobre Palestina se inicia cuando Pompeyo la conquista en el año 63 a.C. Y Pompeyo une Judea a la provincia de Siria creada el año 64.

Roma gobierna su imperio con dos sistemas diferentes. Distingue entre las provincias senatoriales que son las poblaciones más civilizadas y caen al oeste de Siria y Palestina, y las provincias imperiales que abarcan la parte este de Asia Menor, las nombradas Siria y Palestina. Estas están más alejadas del centro del poder administrativo y, por lo general, se dominan por medio de la instalación de las tropas en sitios estratégicos. Se deja el gobierno directo de la población a los nativos des-

pués de probar su fidelidad a Roma. La invasión es mínima y el orden se mantiene por medio del terror. Cuando en las provincias imperiales los gobiernos vasallos fallan, Roma impone un administrador suyo con un ejército de apoyo no muy importante. En el caso de Palestina y en tiempos de Jesús, tenemos el ejemplo de las dos formas de controlar una provincia imperial con el tetrarca vasallo Herodes Antipas y el romano Poncio Pilato. El interés que tiene el Imperio por Palestina, situada entre Siria y Egipto, es asegurar la entrada a las riquezas de Asia Menor por Siria y frenar la influencia de los partos, y, por otro lado, preservar el granero del Imperio que constituye el valle del Nilo.

Herodes el Grande es rey de Judea, Galilea, Samaria e Idumea desde el 40 a.C. hasta su muerte el año 4 a.C., en calidad de vasallo de Roma. Heredan su reino sus hijos Arquelaos: Etnarca de Judea, Samaria e Idumea; Herodes Antipas: Tetrarca de Galilea y Perea; y Herodes Filipo: Tetrarca de Batanea, Gaulanítide, Traconítide y Auranítide. Arquelaos, déspota y cruel, es el que menos años gobierna en la parcela de territorio que hereda de su padre y que le autoriza Augusto. Este le obliga a ir a Roma, le depone, le desposee de todos los bienes y le destierra en el año 6 a Viena en la Galia, después de sembrar el terror entre los judíos (cf Josefo, *Ant.*, 17,344; Mt 2,22). Entonces Judea e Idumea pasan a ser provincia independiente dirigida por un prefecto con sede en Cesarea, que, con Sebaste, mantiene las tropas romanas. Por aquel tiempo, el legado de Siria, Quirino, realiza un censo el mismo año de la salida de Arquelaos, a sabiendas de que el gobernador de esta provincia romana sólo puede intervenir en Judea en caso de necesidad.

Judea, pues, se mantiene como un territorio no fácil de administrar debido a las cuatro etnias que la componen:

judíos, samaritanos, idumeos prosélitos del judaísmo y los paganos, situados sobre todo en las nombradas Cesarea y Sebaste, y debido también a los numerosos impuestos que recaen sobre la población: personal (censo), cosechas y tasas especiales como el tráfico de mercancías, o con ocasión de las grandes obras. Con razón los judíos odian tales acciones, en las cuales sienten el peso del poder. De hecho Coponio, el primer prefecto, provoca la sublevación de Judas el Galileo cuando manda el cobro del impuesto personal (Josefo, *Ant.*, 18,4). A esto se une que los soldados que integran las fuerzas de ocupación ni siquiera son romanos, sino gente de acentuados sentimientos antijudíos seleccionados de otras etnias (ib, 19,354-366). Jerusalén es la ciudad santa por antonomasia. Allí está el Templo, que, con la ley, configura el carácter religioso y étnico del pueblo elegido. Ningún pagano puede acceder al Templo; sin embargo los judíos tienen que ofrecer todos los días en él un sacrificio por el emperador y el pueblo romano. Además es vigilado por los soldados desde la Torre Antonia, en donde se guardan las vestiduras del Sumo Sacerdote. Los prefectos que tienen que ver con esta delicada situación y gobiernan Judea en la época de Jesús son el nombrado Coponio (6-9), Marco Antípulo (9-12), Annio Rufo (12-15), Valerio Grato (15-26) y Poncio Pilato (26-36).

Poncio Pilato es ciudadano romano de orden ecuestre, vive en Cesarea con su mujer Claudia (cf Mt 27,19). Nombrado por Tiberio (cf Lc 3,1), ejerce su función con fidelidad a Roma. A veces no respeta la sensibilidad que los judíos tienen con sus elementos sagrados: estatua del emperador en Jerusalén, prohibición de sacrificios, uso del tesoro del templo para la construcción de un acueducto, etc. (Josefo, *Ant* 18, 55-59; *Guerra*, 2, 169-174, 291-292; Filón de Alejandría, *Ad Caium*, 38). Y pierde su cargo por matar a un grupo de samaritanos

de Tirazana cuando intentan subir a su monte santo, Garizín, para buscar utensilios sagrados depositados por Moisés según una leyenda (cf id, *Ant.*, 18,85-89). Vitelio, gobernador de Siria, lo depone y le envía a Roma para ser juzgado. En el año 37 llega a la Urbe, seguramente muerto Tiberio. Se ignora cómo y dónde termina su vida.

5.2. Juicio y condena

Los responsables religiosos de Israel comprenden en un determinado momento, sobre todo con la presencia de Jesús en Jerusalén y su actitud ante el templo, que este puede romper la paz establecida entre Roma y la aristocracia del pueblo (cf Jn 11,49-50). Para silenciar el mensaje creen indispensable acabar con el mensajero. Entonces elaboran una fina estrategia habida cuenta del estilo de gobierno fundado en un Estado de derecho que Roma lleva en Judea. Y los sumos sacerdotes vencen a Jesús y a sus discípulos.

Los evangelios relatan el incidente que Jesús tiene con los defensores del culto en el atrio de los gentiles (cf Mc 11,15-17par). El hecho manifiesta la *distancia* crítica que Jesús mantiene con el templo (cf Dunn, 884-887). La manera como se desarrolla el culto a Dios, fustigada tiempos atrás por los profetas (cf Jer 7,11; Miq 3,9-12), la asume la corriente apocalíptica en estos términos: el templo actual será sustituido por otro completamente nuevo. No se soluciona, pues, el problema de la práctica de un culto indigno con una seria purificación (cf Mal 3,3; Hab 2,18; Sal 8,8-13).

La lucha por el respeto al templo para que se aleje de él el robo, la incuria y el menosprecio a Dios forma parte de la doctrina de Jesús. Pero quizá haya que ver algo más en su con-

ducta, y que le introduce en la opinión de la sustitución definitiva del templo (cf 1Hen, 90). Jesús anuncia la destrucción del templo (cf Mc 13,2). De querer derrumbar el templo le acusan los testigos en el juicio religioso (cf Mc 14,58). La idea aparece de nuevo en las burlas cuando ven a Jesús en la cruz: «El que derriba el templo y lo reconstruye en tres días» (Mc 15,29par). Estos testimonios manifiestan una actitud básica de Jesús: la inconformidad con el estado actual del culto que le impulsa a la purificación. En un segundo momento, además, cuenta con la destrucción del templo en la perspectiva del Dios del Reino y que insinúa otro espacio cultural totalmente nuevo (cf Mc 14,58par). En este se dará la comunión del Padre universal, lleno de bondad, con sus criaturas ya conscientes de su filiación.

Puede pensarse que la actitud de Jesús ante la Ley es motivo de su condena. Sin embargo Jesús no abroga la Ley. Exige su cumplimiento cuando es expresión de la voluntad de Dios; da una interpretación liberal en el precepto del descanso sabático, y acentúa la pureza moral (cf Mc 7,15.19; Mt 15,11.20; Sanders, 416-419; Meier IV, 253-482). Todo ello, mirado en su conjunto, no es causa suficiente para que lo acusen de blasfemo por hablar sin respeto de la Ley y eliminarla en su conjunto. Es cierto que buena parte de la legislación gira en torno al templo y se suprimiría en el caso de su sustitución. Pero también es verdad que una cosa es atajar la inmoralidad del culto y su posible sustitución y otra cosa incitar a la desobediencia de los preceptos que regulan los sacrificios mientras estos se ofrezcan. Y esta última no es la actitud de Jesús. Por último sabemos que la Ley toma todo su vigor en Israel cuando desaparece el templo con la invasión romana quedando como la única instancia que une e identifica a Israel como pueblo de Dios.

Los Sumos Sacerdotes elaboran una estrategia muy bien

pensada. Hacen un juicio que más bien es una instrucción, ya que no podían juzgar y menos condenar y ejecutar al reo. El poder lo tenía Poncio Pilato (cf Jn 18,31). Coponio (6-9 d.C.), sujeto a las órdenes del legado de Siria, Sulpicio Quirino (Josefo, *Guerra*, 2,117), es el primer romano que ejerce el *ius gladii* para los judíos. Con esta perspectiva, el motivo de la condena y ejecución de Jesús de parte del poder romano no puede ser el templo, sobre todo porque en este tiempo gobierna Poncio Pilato, nada afecto al recinto sagrado (ib, 2, 175-177; *Ant.*, 18,60-62). Al final, Jesús debe su ejecución a una acción de carácter político que lesiona gravemente la soberanía de Roma. El título de la cruz lo explica con claridad: «El rey de los judíos» (Mc 15,26par), que es ocasión de la burla de los mismos judíos (cf Mc 15,32). Por otra parte, tiene sentido que se introduzca esta causa romana para la condena de Jesús en el horizonte pascual, pues los primeros cristianos también sufren de los dominadores romanos por este motivo (cf He 17,7). Y la tradición de Juan es muy explícita en este sentido: «El que se hace rey va contra el César» (Jn 19,12). No es desdeñable, pues, la idea de que se pongan de acuerdo los intereses religiosos y políticos para acabar con Jesús. El quebranto de la estabilidad cultural del templo y las ganancias de la aristocracia sacerdotal que lo regenta y, por otro lado, la defensa del Reino, alejado de toda pretensión de asumir el poder político pero con indudables repercusiones en su ámbito (cf Q/Lc 22,29-30; Mt 19,28), quizá sean los motivos por los que ajustician a Jesús.

Apresado por la guardia de los Sumos Sacerdotes (cf Mc 14,43-52par), Jesús es conducido como un preso común al palacio de Anás (cf Jn 18,13). Anás, nombrado sumo sacerdote por Cirino en el 6 d.C., ocupa el cargo hasta el año 15 d.C. Esta función la desempeñan también cinco hijos suyos y

un nieto. El ejercicio del cargo y su prolongación en la familia le hace ser «sumamente afortunado [...] suerte que no había tenido ninguno de nuestros sumos pontífices» (Josefo, *Ant.*, 20,198). Todavía se prolonga su influencia en el apresamiento de Jesús al ser suegro de Caifás, el sumo sacerdote en este momento. Seguramente es en la residencia de Anás, considerado el sumo sacerdote por encima de todos, donde se procede al primer interrogatorio del grupo de la aristocracia judía, aunque Caifás es el que debe dar carácter oficial a la validez de las pruebas acusatorias contra Jesús. No obstante esto, Mateo dice que lo llevan del huerto de Getsemaní directamente a la presencia de Caifás (cf Mt 26,57), y Juan, de Anás a Caifás (cf Jn 18,24). No es una locura suponer que Anás sea consultado por Caifás en el arresto de Jesús, o que los dos estén de acuerdo en su desaparición, o que sea solo Anás quien envíe a su guardia para prenderlo debido a su poder fáctico y autoridad moral ante los demás jerarcas. Con todo, esto se queda en simples suposiciones al no disponer de datos históricos seguros.

Sin embargo los evangelios coinciden en que existe una reunión del Sanedrín o de un grupo de sanedritas previa a esta noche fatídica, y en ella la aristocracia judía había determinado la muerte de Jesús (cf Jn 11,1-44). El dato histórico que hay detrás de esta tradición supone una reunión del Sanedrín. De ahí que no sea extraño que se incluyera una sesión del Sanedrín en la noche de autos dando carácter oficial al proceso, aunque dicha reunión respondiera a otra celebrada antes.

Se comienza una investigación sobre las causas por las que Jesús debe ser condenado, o se realiza un acto oficial para justificar y ratificar lo que previamente se ha decidido sobre su vida. En todo caso consensúan los motivos que deben aducir para su condena según el derecho romano ante la autoridad legítima, que es la que posee el poder de sentenciar a muerte y

ajusticiar, aunque aquí se centren en el ámbito estrictamente religioso. Durante la noche, pues, ocurren dos acontecimientos: La declaración de los testigos y las negaciones de Pedro. Se introduce de esta manera: «Condujeron a Jesús a casa del sumo sacerdote, y se reunieron todos los sumos sacerdotes con los senadores y los letrados. Pedro lo fue siguiendo a distancia hasta entrar en el palacio del sumo sacerdote. Se quedó sentado con los criados, calentándose a la lumbre» (Mc 14,53-54par).

El objetivo de la reunión apunta a matar a Jesús, lejos de la imparcialidad que debe presidir todo proceso judicial: «El sumo sacerdote y el Sanedrín en pleno buscaban un testimonio contra Jesús, que permitiera condenarlo a muerte, y no lo encontraban» (Mc 14,55). El redactor se encarga de resaltar dicha intencionalidad e, irónicamente, incluso de invalidar el proceso según las leyes judías: «...pues aunque muchos testimoniaban *en falso* contra él, sus testimonios no concordaban» (Mc 14,56), ya que el octavo mandamiento dice así: «No darás testimonio *falso* contra tu prójimo» (Éx 20,16; cf Dt 5,20; Mc 10,19par). En todo esto se escucha el eco de la oración del justo: «Se levantan contra mí testigos falsos, acusadores violentos» (Sal 27,12; cf 35,11). El redactor, además de cancelar el proceso por la falsedad de las acusaciones, anula las declaraciones al afirmar sus contradicciones: «Pero tampoco en este punto concordaba su testimonio» (Mc 14,59). Finalmente, se transmite el siguiente dicho, que tiene sentido por sí mismo fuera de su finalidad de ridiculizar el proceso: «Le hemos oído decir: Yo he de destruir el santuario, construido por manos humanas, y en tres días construiré otro, no con manos humanas» (Mc 14,58).

La frase responde a la actitud de Jesús sobre el templo y es ratificada cuando está clavado en la cruz por los que observan

el suplicio: «El que derriba el Santuario y lo reconstruye en tres días...» (Mc 15,29). La afirmación de Jesús no se refiere al imponente edificio de Jerusalén, pues es evidente que él solo no puede derribarlo como hicieron los romanos en el año 70. Pero también es verdad que los testigos señalan el sentir y la intención de Jesús sobre su distanciamiento del centro del culto de Israel. De hecho sus seguidores practican sus ideas cuando después de la resurrección sustituyen los sacrificios del templo por el sacrificio de su vida y transforman el culto al Señor por el culto al Padre en el cuerpo del Resucitado: «Esta es la sangre mía de la alianza, que se derrama por todos» (Mc 14,24). La sangre de Jesús que conduce a la vida se vierte en los azotes y en la cruz para la salvación de todos (cf Is 53,12) y crea la nueva alianza prometida tiempos atrás por Dios (cf Jer 31,31-33). La nueva alianza, pues, es universal, abarca a todos los pueblos, no sólo a Israel (cf Mc 13,10). La base histórica se fundamenta con la solemne declaración de Jesús de que entrega su vida hasta la muerte: «Pues este hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45), todo lo contrario de aquellos mesías que se vanaglorian con signos y prodigios que valen más para seducir que para salvar (cf Mc 13,22). El poder de Jesús está en su servicio y dimana de su entrega máxima en la cruz. El servicio hasta la muerte como expresión de amor es la ley de la nueva Alianza, que sustituye la ley de la antigua que se celebra en un templo transido por un culto exterior que olvida los sufrimientos y la relación personal de los creyentes con el Señor y se rinde a la ambición y descuido de los que lo sustentan. Este culto, hueco y vacío y, por demás, obsoleto, lo cobija un templo hecho por manos humanas (cf He 7,48), y se iguala al que los paganos ofrecen a sus ídolos, como los profetas denunciaron en su día (cf Lev 26,1.30; Is 2,18; 10,11).

El distanciamiento crítico de Jesús con el templo, no contradice que, a la vez, luche por devolverle su dignidad y centralidad para la fe de Israel y lo retenga como la morada de Dios (cf Mc 11,17). Incluso la expresión de que se destruirán todos los edificios que constituyen el complejo del templo: –«¿Veis todos esos edificios? Pues se derrumbarán sin que quede piedra sobre piedra»– (Mc 13,2), se encuadra en un contexto diferente, como es el fin del mundo, realidad escatológica en la que incluye su desaparición para hacer otro nuevo del todo. Será una novedad que se imprimirá a la existencia en la perspectiva exclusiva del dominio de la vida divina en la historia humana (cf Jub, 1,17.27.29). En este sentido se puede entender la afirmación de la sustitución del templo por otro «no construido con manos humanas» apuntado por los testigos del proceso, aunque también es cierto que estas premoniciones se orientan a una obra exclusiva de Dios y no de su enviado; en el caso de los cristianos será Jesucristo, comprendido como el Mesías de Dios, el que llevará a cabo la construcción de un templo con verdadero origen divino y no humano. Aun así, debemos seguir la opinión de que la raíz de los dichos sobre la destrucción del templo en cuanto sustitución del culto está en la premonición de Jesús de que el templo en la medida en que contiene el Santuario, el *Sancta sanctorum*, será inservible en el futuro como lugar de la presencia definitiva de Dios, y porque no hace posible la auténtica relación con Él.

Por último, la frase de que «en tres días construiré otro» santuario, aducida por los testigos contra Jesús, no se refiere a la interpretación de que a los tres días resucitará y su cuerpo se convertiría en el templo de los cristianos (cf Jn 2,21; 1 Cor 6,19), sino a un corto período de tiempo en el que se comprobará la sustitución de un templo de origen humano por otro

de origen divino, de un culto basado en ritos humanos por otro de origen divino.

Muy de mañana, Caifás, como sumo sacerdote en ejercicio, envía a Jesús a Pilato (cf Jn 18,28). Hay indicios de que Caifás y Pilato se llevan bien, sobre todo por la duración del cargo de aquel. Caifás desempeña el sumo sacerdocio del 18 al 37 d.C., año en que Pilato deja la prefectura de Judea para la que fue nombrado el 26 (Josefo, *Ant.*, 18, 34-35). Toda la estancia de Pilato en Judea es acompañada con el ministerio de Caifás. Que estén tantos años juntos, sabiendo las actuaciones improcedentes del Prefecto romano contra la sensibilidad judía, demuestra, por una parte, la labor de puente entre el pueblo y la autoridad romana que hace Caifás; por otra, la perspicacia de Pilato de tener a un buen aliado judío en una responsabilidad religiosa que entraña evidentes repercusiones sociales que afectan a su gobierno.

Caifás es portavoz de los sumos sacerdotes y sanedritas. Estos se hacen responsables de la propuesta de condena y de poner en manos del poder establecido a Jesús (cf Mc 15,1). Forman un grupo reducido y con sus guardias le conducen al palacio de Pilato para que le procese, evitando, en principio, todo tumulto que se asemeje a una condena por voto popular al margen de la responsabilidad de Pilato. Aunque, poco después, se encargan de excitar a la muchedumbre para que fueren la ejecución (cf Mc 15,11; Mt 27,20), conducta que es habitual en los procesos de aquel tiempo y en la Judea de Pilato. El sitio del proceso es la ciudad de Jerusalén y no Cesarea, capital administrativa de Judea. Pilato reside en Jerusalén sólo en las grandes fiestas y cuando lo requiere su cargo, y se suele hospedar en el palacio de Herodes el Grande, de donde se contempla toda la ciudad y, sobre todo, el templo. Es la costumbre de los prefectos y procuradores romanos (He 23,35).

Ahora Jesús aparece atado (cf Mc 15,1; Mt 27,2). El que esté atado deja entender para el poder romano, tanto la peligrosidad del reo, como la gravedad de los cargos que se le atribuyen. ¿Qué cargos pueden aducirse a la autoridad judicial romana, sabiendo de antemano que Pilato no confiesa el credo de Israel? Nada valen las imputaciones aportadas en la casa del sumo sacerdote, es decir, las críticas al templo. Sobre todo, porque es el espacio donde se reúnen muchos judíos y constituye la gran preocupación de las autoridades romanas para mantener el orden público. Si desapareciera el templo, se quitaría Roma el mayor problema de Palestina. Por otra parte, sabemos del poco respeto que Pilato tenía para este espacio sagrado judío al querer sustraer parte de su tesoro para construir un acueducto (Josefo, *Ant.*, 18, 60-62; *Guerra*, 2,175-177).

Todo esto lo saben los sumos sacerdotes. Entre las muchas cosas de que le acusan (cf Mc 15,3; Mt 27,12), además de «malhechor» (Jn 18,30), se concreta en las siguientes: «Hemos encontrado a este agitando a nuestra nación, oponiéndose a que paguen el tributo al César y declarándose Mesías»: en definitiva, pervierte al pueblo (Lc 23,2; cf 23,5). Pilato responde a estas tres acusaciones con otros tantos reconocimientos de su inocencia y, por consiguiente, se prueba la mentira de tales denuncias (cf Lc 23,4.14.16). Lucas elabora el párrafo e interpreta en las dos primeras inculpaciones aquello en lo que todos los evangelistas coinciden y, a la vez, da coherencia a la condena de Pilato. Esta se centra en la siguiente pregunta que el Prefecto hace a Jesús, lógicamente nacida de las incriminaciones de los sumos sacerdotes y que expresa un resumen de ellas: «¿Eres tú el rey de los judíos?» (Mc 15,2par).

Se entiende la gravedad de la acusación por la historia

reciente de Palestina, sobre todo desde la muerte de Herodes el Grande en el año 4 d.C. Las rebeldías de Judas el Galileo, Simón en Perea y del pastor Astronges y de tantos otros inominados que sabe Pilato, obligan a aplicar la ley en una situación que nunca deja lugar a dudas en un Estado de derecho como es el Imperio: la defensa de la suprema autoridad del César. Y se ratifica la incriminación escribiéndola en el rótulo con el que se justifica públicamente la causa de la condena de Jesús a muerte: «El rey de los judíos» (Mc 15,26par). Roma tiene en Judea desde el primer prefecto Coponio el *ius gladii* (Josefo, *Guerra*, 1,117) y Juan lo afirma: «No nos está permitido dar muerte a nadie» (Jn 18,31).

Analizadas las sesiones ante el grupo de sumos sacerdotes y Pilato, ¿qué variación se ha introducido en el motivo de la condena? De una acusación exclusivamente religiosa, aunque con indudables repercusiones sociales, como es la crítica y distanciamiento del templo, se pasa a la denuncia ante Pilato de la pretensión política de ser rey. Lo han hecho para que el delito encaje dentro de la ley sin duda alguna y esta la aplique el que juzga. Pero a Jesús le han cambiado la causa por la que ha vivido y luchado. Y se la han alterado fundados en el núcleo central de su predicación en Palestina: el reino de Dios. No se inventan un delito de una forma absolutamente artificial. Nadie creería una cosa así y menos en un Estado de derecho. Se recogen los mismos términos de la misión de Jesús y se les da una orientación para que la ley actúe con la finalidad que desean los sumos sacerdotes: «Conviene que muera uno solo por el pueblo...» (Jn 11,50), sobre todo cuando el concepto de «Reino» comporta dicha lectura entre sus múltiples significados, con la agravante de la vinculación esencial de su presencia en la historia con la persona de Jesús.

En efecto. La predicación del Reino da pie al malen-

tendido de su dimensión política cuando dos de los Doce, Santiago y Juan, reivindican los puestos más eminentes en la gloria de Jesús, supuesto «rey» (Mc 10,37; Mt 20,21). Y esto suscita una seria discusión entre los demás componentes del grupo más cercano a Jesús. De hecho debe zanjar la discusión de una forma tajante: «Sabéis que entre los paganos los que son tenidos por jefes tienen sometidos a los súbditos [...] No será así entre vosotros; antes bien, quien quiera entre vosotros ser grande que se haga vuestro servidor...» (Mc 10,41-45par). En la composición de la entrada triunfal en Jerusalén se le aclama como el que viene con el reino de David (cf Mc 11,10par), y Mateo (21,5) le aplica la profecía de Zacarías (9,9): «Mira a tu rey que está llegando: humilde, cabalgando un asno...». Esta admiración del pueblo por los signos que hace se concreta en Juan con el deseo de proclamarlo rey (cf Jn 6,15). Además se le concede la condición real en los primeros días de su nacimiento en la adoración de los Magos (cf Mt 2,1-2). Es más. La comunidad simbolizada en la parábola de la cizaña se presupone como reino de Jesús (cf Mt 13,37-42), al que se le eleva a rango de juez real al final de la historia (cf Mt 25,34).

Estas tradiciones introducen en los evangelios una de las aspiraciones más constantes en la historia de Israel: su autonomía y libertad, que se hacen más urgentes cuando el pueblo lleva largo tiempo sometido al imperio de turno. Aunque Jesús se sitúa al margen de toda pretensión política en su ministerio, no cabe duda que sus palabras y acciones que explicitan el contenido del Reino, iniciado con su presencia histórica, daban alas a sus discípulos y a la gente para soñar con el liberador descendiente de David. No es, pues, extraño que fundados en estas esperanzas leyesen el Reino por las exigencias políticas y los sumos sacerdotes lo aprovecharan para acusar a Jesús ante

el prefecto de Roma, al margen, por supuesto, de su contenido y de la intencionalidad del propio Jesús.

Se puede aplicar la ley a Jesús por la *coercitio*. Ante un desorden público la autoridad debe tomar las medidas necesarias para restablecer el orden social. La ley ampara al prefecto para actuar de una forma inmediata. Se parece a la ley de fuga dada en un estado de excepción de cualquier país. Este no fue el caso de Jesús. De alguna forma, con él se sigue un proceso formal llamado *cognitio* según las reglas del derecho: Hay una acusación, unos testigos, un interrogatorio, una defensa que hace el propio reo (vale el silencio) y la sentencia según la ley que rige en esos momentos. Seguramente en el caso de Jesús, como era costumbre en estos tiempos y en territorios como Judea cuya población no tenía en su mayoría la ciudadanía romana, el proceso sería *extra ordinem*, es decir, no se exige en el proceso el *ordo* exacto de los lentos y largos juicios romanos.

Si Pilato toma en serio la ley, le puede aplicar la de *crimen laesae maiestatis populi romani*; sucede cuando se ataca a la autoridad del pueblo romano o de sus jefes; o también puede aducir el delito de *perduellio*, que consiste en este tiempo en un ataque que sitúa al Imperio en grave peligro. Pilato sentencia con la primera, pues no hay evidencias de que la actividad de Jesús se entienda como una amenaza seria a Roma (Tácito, *Anales* 1,72; Suetonio, *Tiberio*, 58). No obstante esto, suponemos que, habida cuenta del *crimen laesae maiestatis*, Pilato aplica el derecho en una situación en la que se está en un lugar alejado de Roma, con un pueblo no muy bien visto en el ámbito del Imperio y con una persona irrelevante para el poder político y económico. Lo más probable es que Pilato se deshaga de Jesús con un juicio rápido según su propio parecer («*cognitio extra ordinem*») y dicte la sentencia más al uso para

los enemigos y esclavos del Imperio como es la crucifixión (cf Brown, I, 847-853).

La condena a la crucifixión se hace con la frase «*ibis in crucem*», «irás a la cruz», o «*abi in crucem*», «vete a la cruz» (Petronio, *El satiricón*, 3,137). Pilato lo entrega a los soldados para que ejecuten la sentencia (cf Mc 15,15par). Antes «lo hizo azotar» (Mt 27,26; cf Mc 15,15; Jn 19,1). La costumbre romana es que al reo lo desnudan y lo atan a un poste o columna; en otros casos lo tiran al suelo. Utilizan varas para los ciudadanos romanos y libres, bastones para los militares y látigos de cuero para los extranjeros y esclavos. A las correas se les añaden trozos de hueso, plomo y piedras, bien en la punta, bien entreverados a lo largo del cuero. Por eso es frecuente que en esta última modalidad mueran los reos. De hecho la flagelación también es una pena de muerte (Filón, *Flaco*, 10,75). Los condenados a la cruz deben llegar vivos al suplicio. No se crucifica a un muerto (cf Légasse, I, 123). De ahí que la flagelación se haga acorde con la resistencia del reo (Josefo, *Guerra* 2,612). No existe un número determinado de golpes en las flagelaciones realizadas por los romanos.

Pilato, prefecto de Judea, tiene a su servicio tropas auxiliares formadas por soldados provenientes de las naciones limítrofes. Ni son ciudadanos romanos ni tampoco judíos, porque estos poseen el privilegio de no formar parte del ejército invasor. Una situación distinta a las legiones romanas compuestas por soldados con la ciudadanía del Imperio. Los soldados que hacen de esbirros para Jesús no son, pues, romanos. Encima son odiados por los judíos al considerarlos traidores y mercenarios vendidos al poder. Les escupen por las calles y les increpan continuamente. De esta guisa, los que azotan a Jesús, como a cualquier judío, aprovechan la ocasión para vengarse y contestar al desprecio continuo que sufren del

pueblo. Estos soldados pueden pertenecer a la guarnición que está en la Torre Antonia o a los que Pilato se trae de Cesarea a Jerusalén.

5.3. Pasión

Juan (19,1-6) cuenta que Pilato manda azotar a Jesús en un intento de satisfacer a los judíos y salvarle la vida. La costumbre romana distingue entre la flagelación como un castigo de pena de muerte; o como una corrección admonitoria a fin de enmendar una conducta punitiva (cf Lc 23,22); o como una pena para forzar a una persona para que declare o confiese en un proceso inquisitivo; o como el preámbulo a la pena capital de la crucifixión u otras penas de muerte, formando parte de ellas (Josefo, *Guerra*, 2,306; 5,449; 7,154.450). A Jesús se le flagela en la plaza llamada *Lithostroton* o *Gabbatha*, el lugar donde se le ha juzgado, situada en el palacio de Herodes el Grande (cf Mc 15,15-16; Mt 27,26-27).

Flagelado y condenado a muerte, Jesús ya no es una persona a la que haya que respetar su dignidad. Fundados en la causa de la condena: «rey de los judíos», los soldados continúan su personal venganza con una mofa que recuerda los salivazos y bofetadas que le propinaron en el proceso religioso, cuando los sumos sacerdotes le sentencian a muerte y deciden llevarlo a Pilato para que lo ejecutase (cf Mc 14,54par). La bufonada no proviene de un mandato del prefecto, sino que es fruto de la espontaneidad de la tropa que le acompaña (cf Jn 19,2). Probablemente no son todos los soldados acuartelados los que participan en la burla, sino unos cuantos a los que los demás hacen de coro o corro a su alrededor. «Los soldados se lo llevaron dentro del palacio, el pretorio, y convocaron toda la cohorte.

Lo vistieron de púrpura, trenzaron una corona de espinas y se la colocaron. Y se pusieron a hacerle el saludo: «Salve, rey de los judíos». Le golpeaban con la caña la cabeza, le escupían y doblando la rodilla le rendían homenaje» (Mc 15,16-19par). Al abrigo de las miradas del pueblo, dentro del pretorio, pero con mucha soldadesca, le visten con la indumentaria de la realeza: los atuendos de púrpura (más verosímil es el manto rojo de los soldados o la clámide escarlata, una capa que llevan los lictores fuera de Roma, cf Mt 27,28) y la corona, ciertamente sucedáneos, como la caña que le ponen en la mano derecha significando el cetro (cf Mt 27,29). El soporte de estos atuendos reales es un cuerpo deshecho por la flagelación, incapaz de tolerar cualquier añadido y muy fácil de manejar al antojo de cualquiera.

Los soldados pronuncian el «Salve, rey de los judíos» al estilo del saludo al Emperador «*Ave, Caesar*». Se arrodillan delante de Jesús indicando su preeminencia ante el pueblo judío, lo que entraña veneración y adoración *Kproskyn'in*, Mc 15,19). Los cristianos así lo verán más tarde en su confesión como Mesías. A la palabra y al gesto cómicos se añaden las agresiones de los escupitajos, simbolizando la unción que reciben los reyes o el beso de los vasallos ilustres, y los golpes con la caña que hace de cetro. Todo recuerda el trato que sufrieron algunos profetas en tiempos de Sedecías (cf 2Crón 36,16; Heb 11,36), la humildad del Mesías (cf Mt 21,5) y el siervo sufriente de Isaías (50,6). «Terminada la burla, le quitaron la púrpura, le vistieron sus vestidos y lo sacaron para crucificarlo» (Mc 15,20par). Una vez recibida la insufrible vejación, es devuelto a su realidad cotidiana, pero sólo en la ropa, y pasa a una experiencia aún más cruel.

Los soldados romanos acompañan y custodian a Jesús en el camino hacia el Gólgota, el lugar de la crucifixión. La costum-

bre es que el reo lleve la traviesa (*patibulum*) detrás de la nuca apoyada sobre los hombros y atadas a ella las manos; el palo vertical (*stipes* o *staticulum*), con el que se compone la cruz, permanece clavado en el sitio del suplicio o, en su defecto, lo traslada un ayudante. Jesús da algunos pasos con la traviesa. Casi desangrado por la flagelación se vuelve extremadamente débil para transportar el madero. Esto obliga a los soldados a ayudarlo, porque no se crucifica a un muerto: «Pasaba por allí de vuelta del campo un tal Simón de Cirene (padre de Alejandro y Rufo), y lo forzaron a cargar con la cruz» (Mc 15,21par). Cirene es la capital de la región norteafricana de Cirenaica, en Libia, donde residen bastantes judíos (cf Josefo, *Ant.*, 14,115). Que se indiquen los nombres de los hijos de Simón, evidencia que son conocidos de la comunidad cristiana de Jerusalén, en la que los judíos helenistas disfrutaban de una sinagoga y más tarde algunos se convierten al cristianismo (cf He 6,1.9-10; 9,29; etc).

El recorrido que hace Jesús es del palacio de Herodes hasta el Gólgota, que significa «cráneo». Los evangelios lo traducen al griego por «calavera». La versión latina es «calvaria», que en español ha dado «calvario» como queda en la tradición. Que se le dé dicho nombre quizá provenga del parecido del montículo con dicha parte del cuerpo, o simplemente obedezca, como tantas veces, a algún saliente de roca pelada del lugar. El Palacio de Herodes, sito en una pequeña colina en la parte occidental de la ciudad, queda al sudoeste de la puerta de Jaffa. A unos 400 metros de distancia está el Gólgota, ubicado fuera del trazado del primer muro de Jerusalén y orientado hacia noroeste del palacio. La práctica romana de ejecutar a los reos fuera de la ciudad (cf Heb 13,12; Plauto, *El militar fanfarrón*, 358-359) obliga a Jesús a caminar por las calles hasta alcanzar el sitio acostumbrado en Jerusalén para

las crucifixiones. Aunque la distancia no es en sí muy larga, a Jesús se le debe hacer interminable por las condiciones en que se encuentra, y suponiendo que no le fueren a un recorrido amplio para escarmiento de los judíos, como sucede con algunos condenados. De esta manera se aprovecha la presencia del condenado para recriminarle sus delitos. Accede al Gólgota por la puerta de Efraín o por la de los Huertos.

La gente no se puede acercar a los condenados y menos aún manifestar cualquier gesto de ayuda o lamento. La tradición entre los judíos es que los gemidos y lamentos se dan a los muertos y durante la espera y posterior entierro (cf Gén 232,2; Dt 34,8), no así para los convictos de un delito de muerte o ejecutados (cf Suetonio, *Tiberio*, 61). La aflicción de los familiares y amigos, como señala la *Misná*, mira más al corazón (cf Sanedrín, 6,5-6). Y seguramente se dio así en los familiares y discípulos de Jesús.

El párrafo de Lucas en el que describe el llanto de las mujeres recuerda la horrible toma de Jerusalén por los soldados romanos en el año 70, y la posterior dispersión de sus habitantes fuera de la tierra santa. El drama de Israel por antonomasia. Lucas lo relaciona con los acontecimientos de la pasión de Jesús. Se bendice entonces a las mujeres que son malditas por la vida al no engendrar, y se maldice la maternidad, que es bendita por Dios y constituye la mayor fuente de alegría humana: «¡Dichosas las estériles y los vientres que no parieron, y los pechos que no criaron» (Lc 23,29). Ya se había avisado antes en la profecía de la caída de Jerusalén (cf Lc 21,20-24) como justo castigo por haber maltratado a sus profetas y haber condenado al Mesías (cf Q/Lc 13,34-35; Mt 23,37-39), experiencias que motivan las lágrimas de Jesús: «Al acercarse y divisar la ciudad, dijo llorando por ella: Si también tú reconocieras hoy lo que conduce a la paz. Pero

ahora está oculto a tus ojos» (Lc 19,41-42). Jerusalén, el lugar más bendito de Dios, se vuelve maldito. Lucas emite este juicio con dureza (cf He 2,23.26). Todo está ocurriendo al revés y al margen de la voluntad divina. Da este aviso: «Entonces se pondrán a decir a los montes: *caed sobre nosotros*; y a las colinas: *sepultadnos*. Porque si al árbol lozano lo tratan así, ¿qué harán con el seco?» (Lc 23,30-31). La cita de Oseas (10,7-8) orienta el comentario hacia la invocación del pueblo de Samaría para evitar la corrección divina. Lo mismo deben hacer los habitantes de Jerusalén. Muy expresivo es también el cotejo que hace Jesús con el leño verde, que está en espera para ser quemado, pensando en el fuego como símbolo de la ira divina. Si a Jesús, inocente, le ocurre la desgracia de la flagelación y la cruz, ¿cómo será el sacrificio de los que ya están preparados para quemarlos, como los leños secos!

6. Fue crucificado, muerto y sepultado

6.1. La crucifixión

Los evangelios relatan sólo la crucifixión. No se detienen en describir cómo se crucifica a Jesús. La documentación que existe es suficiente para hacernos una idea de este suplicio que es típico de los romanos, aunque hay ejemplos esporádicos en otras culturas. Seguramente proveniente de los medos y persas, practicado también por los fenicios, lo copian los romanos para castigar los peores delitos y, sobre todo, asegurarse el orden de las regiones ocupadas (Herodoto, *Historia*, 1,128; 3,132.159; Tucídides, *Historia*, 1,110,3). Así en el territorio de Palestina, Quintilio Varo, el año 4 a.C., manda a la cruz a más de dos mil judíos en Jerusalén; Tiberio Alejandro, el 46

d.C., lo hace con Santiago y Simón, hijos de Judas Galileo; Ummidio Quadrato, gobernador de Siria, crucifica, del año 52 al 53, a los prisioneros de Samaría del procurador Cumano; Félix, procurador del 52 al 60 d.C., ajusticia «incontables» judíos; Gesio Floro, del 64 al 66 d.C., también condena a la cruz a judíos con ciudadanía romana. En el asedio a Jerusalén, antes de su toma y quema del templo en el 70 d.C., se clava en el madero a diario a más de quinientos judíos. Cicerón y Josefo afirman que es el peor de los suplicios que un hombre puede sufrir (*Verrinas*, 2,5,165; *Ant.*, 20,102.161). A esto se añade la maldición de Dios de la tradición bíblica sobre los que cuelgan de un madero, pues los judíos suspenden a los ajusticiados con la lapidación o decapitación por idólatras o blasfemos como castigo añadido después de la muerte (cf Dt 21,23; Gál 3,13); los escritos de *Qumrán* sentencian expresamente que «son malditos de Dios y de los hombres los colgados del árbol» (11Q Rollo del Templo, 64,12).

Los romanos tienen varios modos de crucificar. En la cita sobre el asedio a Jerusalén, Josefo escribe que los soldados romanos bajo el mando de Tito clavan a los rebeldes con posturas diferentes. De todas formas, hay unas constantes que se mantienen en la mayoría de los casos. Se desnuda al condenado una vez que llega al lugar de la crucifixión; supone una especie de botín para los verdugos, aunque la *Misná*, debido al pudor judío, dice de los condenados a la lapidación: «...cuando se encontraba distante cuatro codos del lugar de la lapidación, se le quitaban los vestidos. Si era un hombre, se le cubría por la parte delantera; si era una mujer, por delante y por detrás» (Sanedrín, 6,3, 734). Marcos afirma: «Lo crucificaron y se repartieron su ropa, echando a suertes lo que le tocara a cada uno» (Mc 15,24par). Juan concreta que «la dividieron en cuatro porciones, una para cada soldado; aparte la túnica. Era

una túnica sin costuras, tejida de arriba abajo, de una pieza» (Jn 19,24). Lo más probable es que se distribuyan el turbante, la correa, las sandalias y el manto. La túnica es como una camisa larga que se ajusta a la piel.

El condenado es tendido en la tierra y se le clavan al patíbulo las muñecas en la zona del carpo, porque este es capaz de soportar el peso de un cuerpo suspendido, no así las palmas de las manos. El clavo, que suele medir de 13 a 18 cm de longitud con una cabeza cuadrada de 1 cm, penetra hasta la madera entre la primera y la segunda articulación del carpo en el espacio situado entre los huesos escafoides y semilunar y el hueso grande. Es el sitio más seguro para evitar un desgarramiento. A pesar de que un clavo en cualquiera de los dos sitios en la muñeca puede pasar entre los elementos óseos y no producir fractura alguna, la posibilidad de herir el periostio es grande. Este es el que recubre al hueso y recoge su sensibilidad. Más aún, el clavo al penetrar destruye el nervio mediano, el de mayor sensibilidad de la mano. La afección de este nervio origina un fuerte dolor en ambos brazos y la parálisis parcial de la mano. Además, el atrapamiento de los tendones flexares por los clavos provoca fuertes contracciones de la mano.

Las señales que muestra Jesús a los discípulos en la resurrección son prueba de que no es atado con cuerdas al travesaño; que digan los evangelistas «manos», en este caso se entiende en sentido amplio o con referencia a la palabra hebrea *y~d* que comprende las manos y el antebrazo (cf Lc 24,39-40; Jn 20,25,27). Fijada la parte superior del cuerpo, se eleva sobre el palo vertical que normalmente está hincado en la tierra.

En la mitad del palo hay un *sedile*, una especie de tablilla de madera saliente, al que el reo asienta de inmediato las nalgas para no quedar descolgado. De esta manera se retrasa la muerte por asfixia (Séneca, *Epístolas morales*, 101,12). A los

dos bandidos que ajustician con Jesús, se les acelera la muerte quebrándoles la tibia y el peroné para que los cadáveres no queden suspendidos de la cruz en sábado (cf Jn 19,31-32). La muerte es rápida de no existir el *sedile*, pues el reo para respirar sólo tiene la posibilidad de empujar hacia arriba para alzar el cuerpo, haciendo fuerza sobre sus propios pies y de esta forma poder expulsar el aire, lo que le provoca un dolor horrible, porque el peso del cuerpo recae sobre el tarso. Si no es así, el peso del cuerpo tirando hacia abajo por los brazos y hombros extendidos tiende a fijar la musculatura intercostal en un estado de inhalación quedando los pulmones hiperinsuflados, lo que dificulta la salida del aire –la exhalación pasiva– dando lugar a una respiración superficial y agónica.

La forma más común de fijar los pies al poste es pasar el clavo por la parte media del pie, entre el primer y segundo espacio intermetatarsiano. Con ello se daña por encima el nervio peroneo al entrar y las ramas mediales y laterales de los nervios plantares por la planta al salir. Se colocan los pies uno sobre otro. La planta del pie izquierdo (o derecho) se coloca sobre el dorso del pie derecho (o izquierdo) con los dedos hacia abajo, quedando en una situación de hiperextensión, ciertamente muy forzada. Otro procedimiento de fijación de las piernas al palo vertical es colocarlas de lado al poste; entonces el clavo atraviesa los tarsos, parte posterior al pie, situada entre el metatarso y la pierna, y se perfora el calcáneo (hueso del talón) en sentido lateral, como se muestra en el crucificado Yehohanán hallado en 1968 en Jerusalén. Hasta el siglo III no aparece la tablilla donde el condenado apoya los pies para ser clavados.

La cruz puede ser *commissa*, donde la travesía se apoya en el punto superior del palo vertical, como la *tau* griega (J). Se llama *immissa* (†) cuando se cruzan los palos asegurándose

con cuerdas o clavos. También *decussata* cuando forman los dos palos una X. La elevación de la cruz varía. Puede estar casi a la altura de los soldados que custodian al reo, para ser devorado por las fieras en los coliseos romanos; o ser alta de forma que se vea a distancia por la población (Suetonio, *Nerón*, 29,1; Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, 2,53). En el caso de Jesús, las referencias evangélicas, aunque sean redaccionales, dan a entender que la cruz es, a la vez, alta y baja. Los sumos sacerdotes le tientan para que *baje* de la cruz (cf Mc 15,33par); el soldado le da la esponja con el vinagre por medio de una caña (cf Mc 15,36par); por el contrario, el centurión que le confiesa como Hijo de Dios está *frente* a él (cf Mc 15,39), que no *debajo*.

Normalmente al reo le cuelgan en el cuello un rótulo (*titulus*) donde está escrita la causa por la que ha sido condenado. A veces lo lleva uno de los soldados o verdugos (Suetonio, *Calígula*, 32,2). Lo clavan en la parte alta de la cruz, pues la cabeza queda por debajo de los brazos. Hay casos en que la tablilla se fija en el suelo junto al palo vertical. Tomando la referencia de Juan, la inscripción dice: «Jesús el Nazareno, Rey de los judíos» (Jn 19,19), y especifica que está escrita en tres lenguas: arameo, la lengua hablada en Palestina, latín, lengua oficial de Roma, griego, la lengua común del Imperio (cf Jn 19,20). La mentira de la inscripción es lo único que lee Jesús sobre sí mismo en su vida.

Los soldados o verdugos dan de beber a Jesús dos veces en el Gólgota. Antes de crucificarlo «le ofrecieron vino con mirra, pero él no lo tomó» (Mc 15,23). Es un analgésico que elaboran los judíos para narcotizar a los condenados evitando parte del dolor. De hecho, Proverbios aconseja: «Dad el licor al vagabundo y el vino al afligido: que beba y olvide su miseria, que no se acuerde de sus penas» (31,6-7). Las mujeres

de Jerusalén practican esta costumbre para los condenados (Billerbeck, I, 1037-1038). Jesús la rechaza para mantener su control personal y evitar convertirse en un simple chivo destinado a perecer, o, siguiendo a Marcos, para llevar a cabo el compromiso que adquirió en Getsemaní de cumplir la voluntad del Padre asumiendo el sufrimiento y el dolor de la cruz (cf Mc 14,36). Poco antes de morir en la cruz «uno empapó una esponja en vinagre, la sujetó a una caña y le ofreció de beber» (Mc 15,36par). La finalidad es apagar la sed del reo, pues es una bebida refrescante que emplean con frecuencia los soldados y campesinos en sus trabajos (cf Núm 6,3; Rut 2,14). También ayuda a conservar la conciencia y, por tanto, alarga el sufrimiento del crucificado. De la intencionalidad de los verdugos depende que sea un socorro contra el dolor o una maldad para mantener vivo a Jesús.

6.2. La muerte

«Al mediodía se oscureció todo el territorio hasta la media tarde» (Mc 15,33par). Las tinieblas cubren la tierra en señal de luto, como cuando muere Rómulo y César. Es la imagen cósmica que suele acompañar la muerte de una figura histórica (Virgilio, *Geórgicas* 1,466; Plinio, *Historia Natural* 2,29). También puede interpretarse como símbolo del final de la historia y del juicio venidero (cf Am 8,9), donde la cruz alcanzará su pleno significado (cf Mc 13,23-26). En este sentido se cumple un juicio global de la historia humana, o sólo para el pueblo de Israel por intervenir en la muerte de Jesús, un juicio que entraña como posibilidad el castigo divino dentro de un contexto de ira (cf Sof 1,15). En este caso, las tinieblas deben unirse a la rotura del velo del templo después de la muerte

de Jesús (cf Mc 15,38par) si queremos entender la palabra «territorio» a la región habitada por Israel. Al rechazar al Mesías de Israel, se inutiliza el templo como presencia divina para el futuro.

Los soldados «se sentaron allí para custodiarlo» (Mt 27,36; Lc 23,36; Jn 19,23). Ellos vigilan al crucificado por dos razones fundamentales. La primera es para cumplir la sentencia de crucifixión y para que se lleve a cabo como está prescrito en las costumbres y leyes romanas. La segunda es para que los familiares no roben el cadáver para enterrarlo, pues el castigo de la crucifixión se prolonga más allá de la muerte: las alimañas deben comerse el cadáver o debe desaparecer por otros medios (Suetonio, *Augusto* 13, I, 190; Artemidoro, *La interpretación de los sueños*, II, 53). Esta práctica se mezcla con una intencionalidad teológica en Mateo (27,54). Más tarde los soldados tienen la función de ser testigos de su muerte y confesar la filiación divina de Jesús, filiación que está presente en toda la pasión en el enfoque del evangelista.

Los evangelios indican la presencia de un grupo de seguidores que con toda probabilidad están en las murallas: «Estaban allí mirando a distancia unas mujeres [Mc 15,40] que habían acompañado y servido a Jesús desde Galilea» (Mt 27,55); o, al decir de Lucas, «sus conocidos se mantenían a distancia» (Lc 23,49). Es muy difícil que los soldados y verdugos admitan junto a la cruz familiares o amigos de los crucificados. El pueblo observa los ajusticiamientos siempre de lejos. Los romanos suelen sacar a los condenados fuera de la ciudad, porque no los consideran personas ni ciudadanos.

«Jesús lanzando un fuerte grito, expiró» (Mc 15,37par). Es normal que en medio de tanto sufrimiento se emitan quejidos fuertes, por más que el estado agonizante y la situación de suspensión en la cruz no facilite articular gritos. Jesús muere

de una forma instantánea. El aoristo *exepneusen* («expiró su vida») advierte que hay una interrupción seca de la existencia, aunque los castigos precedentes hayan avisado la muerte constantemente. Ni el fallecimiento viene como una dormición, ni la muerte es una salida dulce de la historia, si bien es verdad que el grito puede ser la última espiración, que, por lo general, es más ruidosa que la exhalación normal.

La creencia cristiana elabora unas frases para darle contenido a su último suspiro. Con ello intenta interpretar la conciencia de Jesús en estos momentos finales. Pero el grito también comporta una carga simbólica. Jesús no se despide de la vida por la puerta trasera. Es un aviso. La costumbre de elevar la voz está muy enraizada en la tradición bíblica (cf 1Re 8,55; Ez 11,13). Con frecuencia adquiere un significado peculiar en los relatos apocalípticos, que describen los tiempos finales de la historia humana con una gran parafernalia (cf Jn 5,28-29). Particular énfasis se pone cuando, en estos momentos, se ofrece la batalla definitiva entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, cuyo precedente lo sabemos por la lucha que Jesús sostiene con los endemoniados.

La muerte le sobreviene a Jesús por muchos factores, porque el hecho de la crucifixión no entraña herir un órgano vital que produzca la muerte de inmediato. Recordemos la pérdida de sangre en la flagelación y en la crucifixión, la toma de escasa cantidad de líquidos, la posición en casi suspensión que mantiene en la cruz, el dolor causado por las palizas que le propinan los guardias de los sumos sacerdotes y los soldados, la tensión acumulada en un día de acontecimientos tan duros para su vida, etc. Todo ello puede originar una arritmia por estrés y paro cardíaco por edema de pulmón, que daña los tejidos y los capilares. Estos se tornan más permeables (es decir, comienza a escaparse el líquido de la sangre e infiltrarse en los

tejidos), dando lugar a una acumulación de líquido alrededor del corazón (derrame pericárdico) y de los pulmones (derrame pleural). Las causas principales de la muerte pueden ser por *shock* causado por deshidratación y por pérdida sanguínea (cf Brown, II, 1292).

Jesús dura poco en la cruz, entre tres y seis horas. De hecho Pilato se asombra de que haya muerto tan pronto (cf Mc 15,44), porque los condenados agonizan lentamente y permanecen en el suplicio incluso varios días. Para acelerar la muerte se aplica el *crurifragium*. Se rompen la tibia y el peroné con una barra de hierro. Entonces el reo pierde el apoyo, queda el cuerpo suspendido y muere al no poder respirar. Juan cuenta lo siguiente: «Era la víspera del sábado, el más solemne de todos; los judíos, para que los cadáveres no quedaran en la cruz el sábado, pidieron a Pilato que les quebrasen las piernas y los descolgasen. Fueron los soldados y quebraron las piernas a los dos crucificados con él. Al llegar a Jesús, viendo que estaba muerto, no le quebraron las piernas, pero un soldado le abrió el costado de una lanzada. Al punto brotó sangre y agua» (19,31-34). Los verdugos suelen llevar el *hasta velitaris*, una lanza de 2,40 cm que se usa para el tiro, que no para el combate *cuerpo a cuerpo*.

La ciencia médica explica que el agua proviene del líquido acumulado en la pleura de los pulmones (derrame pleural) y en el pericardio (derrame pericárdico) como consecuencia de la insuficiencia cardíaca por la asfixia. La perforación de la lanza puede llegar hasta el corazón haciendo brotar sangre. Es posible también que en el pericardio haya mezcla de sangre y se derrame como consecuencia de una rotura cardíaca (hemopericardio), en cuyo caso la lanza al atravesar la pleura hace brotar agua (derrame pleural) y, a continuación, al llegar al pericardio, la sangre acumulada en él. La sangre derramada

es fruto, pues, de un hemopericardio. Por consiguiente, lo más seguro es que la lanzada se dirija al corazón, el costado izquierdo, aunque también es posible que la lanza penetre del lado derecho hacia el izquierdo atravesando el pulmón derecho.

Los evangelios narran varias reacciones de los presentes ante la muerte de Jesús. «El centurión, que estaba enfrente, al ver cómo expiró, dijo: Realmente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15,39par). Un soldado cualificado está delante de Jesús, situado en el centro de la escena del Calvario. Al margen de la parafernalia cósmica que describen los evangelistas, el soldado se fija en la muerte de Jesús con su potente grito previo. El párrafo recuerda las risas y burlas de las autoridades religiosas cuando apelan a su condición filial (cf Mt 27,43) y mesiánica (cf Mc 15,29-31) para que baje de la cruz o Dios venga en su ayuda. Esperan ver un milagro, una especie de espectáculo del poder divino para evaluar su vida por la fe de Israel. Nada sucede de extraordinario; por tanto, nada observan *de Dios*. Dios calla ante sus representantes oficiales. Sólo a un pagano se le manifiesta la identidad filial de Jesús en el momento de morir y cuando su espacio reservado en la tierra, como es el templo, queda inutilizado al rasgarse el velo.

Los creyentes oficiales son incapaces de «ver» la filiación de Jesús; el pagano, centrado y observando cómo ha muerto, «ve» quién es Jesús y a quién pertenece. Antes lo «ha visto» también otro centurión cuando solicita de Jesús la curación de su criado. Entonces advierte con seriedad lo que está viviendo la comunidad cristiana: «Os lo aseguro, una fe semejante no la he encontrado en ningún israelita. Os digo que muchos vendrán de Oriente y Occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de Dios. Mientras que los ciudadanos del reino serán expulsados a las tinieblas de fuera» (Q/Mt 8,5-

13; Lc 7,1-10). Marcos lo afirma también en la misión dada a sus discípulos después de la Resurrección: «Id por todo el mundo proclamando la buena noticia a toda la humanidad» (Mc 16,15; cf 13,10).

Hay, pues, un cambio trascendental en la revelación sobre Dios. La potencia, entendida como atributo divino en la fe judía, se traslada a la debilidad que lleva consigo el amor de Dios, debilidad proclamada por Jesús en su ministerio y visualizada en su muerte en cruz. De hecho, la revelación de Jesús como Hijo de Dios, como Hijo de un Dios lleno de misericordia y perdón, ha sido paulatina a lo largo de su ministerio, aunque en la trama del evangelio de Marcos no se contempla su proclamación explícita para Jesús mismo. Por sus obras y palabras (cf Mc 3,11; 5,7) ha declarado su relación filial con Dios. «Este hombre», que dice el centurión, indica el lugar histórico de su filiación, es decir, en el hijo de María, en su convivencia con los hombres, en su oración al Padre. Sin embargo, la historia es equívoca en dicho reconocimiento filial. De hecho hay una tensión evidente entre Dios y los hombres (cf Mc 7,8; 8,33; 10,9), y Jesús padece esta lucha. Si actúa con autoridad y potencia expulsando demonios y perdonando los pecados (cf Mc 1,22.27), los letrados leen dichas acciones como obras contra Dios (cf Mc 2,7), o, aún más grave, Pedro elude su reconocimiento: «no conozco a este hombre» (Mc 14,71). Por consiguiente, la vida filial de Jesús no es algo «pasado» y perteneciente a su ministerio en Palestina, porque ahora haya muerto y el centurión así lo comprueba. La filiación está también presente en la cruz, y, a partir de la cruz, en el futuro. La cruz desvela por fin el misterio de su identidad, adelantada parcialmente en los procesos condenatorios cuando se afirma su mesianismo y Reino, y prevista en su vida pública (cf Mc 8,31; 9,31; 10,33). El centurión ha

observado y confesado en este hombre muerto suspendido del patíbulo al «hijo de Dios».

Según Marcos, Judas le traiciona (cf Mc 14,44par), los discípulos huyen (cf Mc 14,50par), Pedro le niega (cf Mc 14,66-72par), su familia le abandona (cf Mc 3,21.31-35par), las autoridades religiosas descalifican su revelación (cf Mc 14,63par) y el pueblo pide su crucifixión (cf Mc 15,10-15par). De labios de un extraño a la fe judía, inutilizado a estas alturas el lugar central de la presencia divina, como es el templo, comienza la confesión de su dignidad filial con otro pueblo, con otras gentes, con otras voces. El centurión es símbolo de ello. La dignidad filial de Jesús, su condición de ser, es un eco de los nuevos cristianos que proclaman, por la Resurrección, la identidad de Jesús. Pero lo hacen, no sólo en el triunfo de Dios cuando le resucita de entre los muertos, sino en la muerte misma de Jesús, cuando Dios, aparentemente, guarda el máximo silencio.

Lucas detecta un cambio importante en la actitud del *pueblo*. «Toda la multitud que se había congregado para el espectáculo, al ver lo ocurrido, se volvía dándose golpes de pecho» (Lc 23,48). El pueblo acompaña a sus jefes religiosos en el proceso y condena (cf Lc 23,13.21.23), aunque también en el *vía crucis* hay una parte de gente que se lamenta por la imagen degradada de Jesús después de azotarlo (cf Lc 23,27). Asisten a la crueldad de la crucifixión y a las respuestas bondadosas que Jesús da a los verdugos (cf Lc 23,34) y al buen ladrón (cf Lc 23,43), como a su entrega confiada al Padre (cf Lc 23,46). La actitud de Jesús, los acontecimientos cósmicos y la compasión que parte del pueblo sentía ya por él, terminan en un arrepentimiento colectivo que expresa el gesto de golpearse el pecho, al estilo del publicano cuando pide a Dios perdón ante la mirada del fariseo (cf Lc 18,13), o de los vecinos de

Jerusalén, según Zacarías (12,10): «... derramaré un espíritu de compunción y de pedir perdón. Al mirarme traspasado por ellos mismos, harán duelo como por un hijo único, llorarán como se llora a un primogénito». Sin embargo, el pueblo no llega a glorificar a Dios y a creer en Jesús como el centurión. Le falta el paso de la conversión.

Lucas añade: «Sus conocidos se mantenían a distancia, y las mujeres que lo habían seguido desde Galilea lo observaban todo» (23,49). Sabemos de la presencia de las mujeres en el *vía crucis*, en la crucifixión, contemplándola desde la muralla, y al pie de la cruz, según los relatos de los evangelistas. Mateo (27,56), Marcos (15,40) y Juan (19,25) identifican a las mujeres que están en el Calvario. Sin embargo, Lucas las deja en el anonimato, no obstante las nombre cuando acompañan a Jesús en sus giras por Palestina (María Magdalena, Juana, Susana, Lc 8,2-3). Estas mujeres son las que le arropan en su vida pública «con sus bienes» (Lc 8,3).

Además de las mujeres asisten a la crucifixión algunos conocidos, seguramente parientes y discípulos, como reza el Salmo (38,12): «Mis amigos y compañeros ante mi dolencia se detienen; mis prójimos se mantienen a distancia». Lucas no es tan severo con ellos como los demás evangelistas, que afirman que en el huerto de los olivos desaparecen de la escena de la pasión. Aún se siente el eco de aquella traición: «Lo abandonaron todos y huyeron» (Mc 14,50par) al estilo de la protesta del enfermo ante Dios: «Has alejado de mí a mis conocidos, me has hecho repugnante ante ellos» (Sal 88,9). Para Lucas no todos andan huidos, como los discípulos más cercanos, es decir, los Doce u Once, aunque ha evitado narrar este hecho vergonzoso. Se refiere seguramente a algunos de los setenta y dos discípulos que antes Jesús envió a evangelizar en Galilea (cf Lc 10,1.17), o que después de la resurrección apa-

recen nombrados, como los que iban a Emaús (cf Lc 24,13), y más genéricamente en la aparición a los Once «y a todos los demás» (Lc 24,9). También es verdad que no los sitúa muy cercanos a la cruz, como se atreve a decir Juan de su madre, la hermana de su madre, las dos Marías y el discípulo predilecto (cf Jn 19,25).

La mirada de las mujeres sobre lo que está ocurriendo en el Calvario entraña dos funciones: atestiguar que muere Jesús y asegurarse el lugar de la sepultura para justificar su presencia en la mañana del domingo: «Las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea fueron detrás para observar el sepulcro y cómo habían colocado el cadáver» (Lc 23,55).

6.3. La sepultura

Según la costumbre judía, los crucificados deben ser descolgados antes de la noche (cf Dt 21,22-23) y ser enterrados, porque a todo cadáver, incluso el de los enemigos, le corresponde una parcela de tierra (Josefo, *Ant.*, 4, 264; *Guerra*, 4, 317). En el caso de Jesús y demás ajusticiados se añade que por la tarde comienza la fiesta de Pascua. Por tanto, no pueden quedar suspendidos en la cruz en el «gran sábado» (Jn 19,31). No obstante, esto choca con la costumbre romana de dejar los cadáveres colgados hasta que se pudran por completo o se los coman las alimañas, porque el castigo de los condenados a morir con este suplicio se prolonga más allá de la muerte (Petronio, *El satiricón*, 111-112.155-158).

Con todo, en un Imperio tan vasto no siempre se cumplen las normas por igual (Cicerón, *Verrinas*, 2,5,45), y seguramente en Judea, cuyos habitantes no tienen la ciudadanía romana, es el procurador el que dicta el derecho según conveniencia de

la paz social local. Por eso no es extraño que dejara sepultar los cuerpos de los ajusticiados judíos, cuando estos tienen muy clara su necesidad y derecho. Sin embargo, la sepultura del ejecutado no es la correspondiente a un familiar fallecido en circunstancias normales. Por ejemplo, Josefo afirma sobre la costumbre del entierro para los malhechores: «El que blasfeme contra Dios morirá lapidado y luego permanecerá colgado por el día y finalmente será enterrado sin honores e ignominiosamente» (*Ant.*, 4,202).

Muerto Jesús, se procede a su entierro. Todos los evangelios coinciden en un nombre para cumplir esta misión: José, procedente de Arimatea, la actual Rantís, un pueblecito situado a 30 km al nordeste de Jerusalén. Él pide el cadáver a Pilato y se encarga de la sepultura: «Ya anochece; y como era el día de la preparación, víspera del sábado, José de Arimatea, consejero respetado, que esperaba el reino de Dios, tuvo la osadía de presentarse a Pilato a pedirle el cuerpo de Jesús. Pilato se extrañó de que ya hubiera muerto. Llamó al centurión y le preguntó si ya había muerto. Informado por el centurión, le concedió el cuerpo a José. Este compró una sábana, lo bajó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo colocó en un sepulcro excavado en la roca. Después hizo rodar una piedra a la boca del sepulcro» (Mc 15,42-46par).

José es un «consejero», es decir, una persona respetada por su pueblo debido a su piedad, a su influencia social, o a sus posesiones. También puede significar que pertenece al Sanedrín, como dice Lucas, pero entonces se obliga a aclarar de inmediato que no interviene en la condena de Jesús (cf Lc 23,51). En cualquier caso no procede de Galilea y no ha venido a Jerusalén siguiendo a Jesús, como los Doce o las mujeres citadas antes. De hecho nadie de sus discípulos se apresta a ayudarlo a enterrar a Jesús. Que sea «justo y honrado» (Lc

23,50) corresponde a una persona influyente y abierta a las nuevas propuestas que entraña el Reino, como tantos piadosos judíos, al estilo del letrado que coincide con Jesús sobre el mandamiento del amor a Dios y al prójimo y al que le dice: «No estás lejos del reino de Dios» (Mc 12,28-34). Para Juan, José es «un discípulo clandestino», 19,38; para Mateo es ya decididamente un «discípulo» y «adinerado» (Mt 27,57), ampliando la propuesta de Marcos. Con ello justifica Mateo que entierra a Jesús «en un sepulcro nuevo que se había excavado en la roca» (Mt 27,60), hecho que confirman Lucas (23,53) y Juan (19,41). A pesar de que José de Arimatea no sea un discípulo, se hace cargo del cuerpo de quien oficialmente es un excluido y condenado por la sociedad y el Imperio, aunque sea su nivel social lo que le permite acceder a Pilato para pedirle el favor. He aquí una de las claves por las que se recuerda en las comunidades cristianas su acción generosa y su progresiva inserción entre los seguidores de Jesús.

Así pues, los soldados bajan a Jesús de la cruz y le entregan el cuerpo a José, toda vez que su muerte adquiere carácter oficial al saber Pilato por el centurión que ya ha fallecido. José actúa solo en apariencia, aunque se supone que es ayudado por algunos criados. No se nombra a nadie del entorno cercano a Jesús, porque los discípulos andan huidos, las mujeres y familia desaparecen de la escena al prohibirse cualquier acción sobre el reo muerto que dignifique su entierro, como es costumbre en la cultura judía. No se limpia el cuerpo de Jesús ni se le unge antes de enterrarlo.

La *Misná* reglamenta la costumbre de que a los condenados no se les puede enterrar en el panteón familiar. Sólo se llevan los restos cuando se han reducido a los huesos. José envuelve el cadáver en una sábana para evitar que quede desnudo, lo introduce en una tumba y la cierra con una piedra; así impide

que los animales se lo coman. El sepulcro debe estar cerca de la crucifixión, seguramente será uno de los huecos excavados en la roca donde los romanos facilitan la sepultura de los crucificados o que el Sanedrín dispone para los condenados a muerte. Esto contribuye a cumplir la prohibición de que se trasladen los restos de los fallecidos en la Pascua (*Misná*, Shabat 10,5).

7. Descendió a los infiernos

Hay varias alusiones en la Escritura sobre el descenso de Jesús a los infiernos. Después de morir Jesús, entre su muerte y resurrección (cf Mt 12,40; He 2,24-31; Rom 10,7), desciende al lugar de los muertos, al Hades, donde están destinados todos los que fallecen: «Porque Cristo murió una vez por vuestros pecados, el justo por los injustos para conducirnos a Dios: sufrió muerte en el cuerpo, resucitó por el Espíritu y así fue a proclamar a las almas encarceladas: los que un tiempo no creían [...]. Para ello se llevó también a los muertos la buena noticia» (1Pe 3,18-20.4,6). Jesús muere y comparte el destino de todos los hombres; pero desciende al mundo de los muertos, no para quedarse, sino para proclamar la liberación de la muerte (cf Is 61,1). Es un descenso que entraña silencio por una parte y salvación por otra.

7.1. El silencio de Dios

No cabe duda de que los últimos acontecimientos que le suceden a Jesús y a sus discípulos indican el silencio de Dios. No sale en defensa del justo y se escuchan las palabras de los sumos sacerdotes, escribas y senadores: «Salvó a otros, él no se puede

salvar. Si es rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en él. Se ha fiado de Dios: que lo libre si es que lo ama. Pues ha dicho que es hijo de Dios» (Mt 27,42-43). Pero también se instala la desilusión en los seguidores de Jesús. Dos discípulos viajan de Jerusalén al pueblo de Emaús (Lc 24,13-35). Su conversación trata sobre lo sucedido a Jesús en los últimos días de su vida, una conversación que va en la misma dirección que ellos llevan: la de la decepción. Pues se alejan de la ciudad santa donde Jesús ha llegado desde Galilea para entregarse por entero a la causa del Reino. A esto unen su actitud personal: la desconfianza en la misión de Jesús como lo ha demostrado su fracaso y muerte: «¡Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel!» (Lc 24,21).

Los *silencios* de Dios a las peticiones de ayuda suscitan la queja del piadoso judío: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22,2) y subraya un alejamiento que se extiende a muchos hechos de maldad y sufrimiento que desmienten su existencia y solicitud por sus criaturas. Sabemos del peligro enorme que se deriva de forjarse dioses a la medida del hombre, o dibujar a Dios fundados en las proyecciones de los ideales y fantasías humanas. Los ídolos se erigen para asegurar los poderes institucionales, y las peticiones obedecen a estrictos intereses personales.

Pero el criterio cristiano se asienta en la bondad de Dios por una parte, y en su silencio en el huerto de los olivos y en la cruz por otra. Las dos actitudes confirman que Dios no se reduce a satisfacer los deseos, por muy legítimos que sean, y a cumplimentar las carencias humanas. Un botón de muestra es que no escucha la petición de su hijo Jesús de que le salve de la cruz ni doblega a los que le ajustician, que creen encima que defienden al Dios legítimo; repetimos: «Si es hijo de Dios que baje de la cruz» (Mt 27,40).

Dios es más grande que el hombre, porque es más bondadoso, y por esta bondad todo queda sometido a las apreciaciones de bien que regulan sus relaciones con sus hijos en el marco de la libertad que permite el amor. Por eso recordamos la frase: «¿Quién de vosotros, si su hijo le pide pan, le da una piedra?, ¿o si le pide pescado, le da una culebra?» (Mt 7,9-10). Esta apreciación conduce a un Padre pendiente de toda la vida y de toda vida humana, cuyas respuestas no necesariamente corren parejas a las peticiones. Por ello, la oración que vincula a Dios le deja a Él la solución última de los problemas y el porqué de los silencios aparentes ante las evidentes necesidades humanas y en el caso del entierro de Jesús.

7.2. La salvación

Pero también se relaciona esta bajada a los infiernos con los sucesos que narran los evangelistas inmediatamente después de la muerte de Jesús. Como primer efecto de la muerte suceden una serie de hechos llenos de significado para los cristianos y que los evangelistas aprovechan para interpretar la cruel realidad de la muerte en cruz con un sentido salvador. Evidentemente sus interpretaciones teológicas con imágenes apocalípticas no tienen la finalidad de relatar hechos históricos. Estas imágenes formulan dos experiencias fundamentales en la fe de los cristianos: Jesús cambia para bien las relaciones del hombre con Dios y transforma la tierra como lugar de dichas relaciones.

Mateo relata los efectos de la muerte de Jesús con repercusiones cósmicas. Jesús recita al Salmo 22,2 en la cruz: «*Eli, Eli, lema sabactani* (es decir, Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?). Algunos de los presentes, al oírlo,

comentaban: A Elías llama este [...] dijeron: Espera, a ver si viene Elías a salvarlo» (Mt 27,46-49). Elías no desciende del cielo al que había sido arrebatado (cf 2Re 2,11-12). Y no lo salva. Ni siquiera Dios responde al signo solicitado por los asistentes al suplicio. Entonces se añade a la rotura del velo una especie de terremoto que provoca unos hechos singulares: «...la tierra tembló, las piedras se rajaron, los sepulcros se abrieron y muchos cadáveres de santos resucitaron. Y, cuando él resucitó, salieron de los sepulcros y se aparecieron a muchos en la ciudad santa» (Mt 27,51-53). Ahora responde Dios de una forma global y no sólo celeste, como pedían los esbirros con la presencia de Elías. Los signos divinos afectan en los tres niveles de la realidad: los cielos (tinieblas), la tierra (velo, terremotos, piedras rajadas) y el subsuelo (tumbas abiertas y resurrección de los muertos). El cuadro evangélico comienza, pues, con una imagen apocalíptica. Las convulsiones cósmicas se asocian a las manifestaciones divinas que revelan el poder de Dios a los hombres. Estas manifestaciones se ofrecen con frecuencia para los tiempos finales de la historia. Mateo lo describe en su discurso escatológico (Mt 24,1-14): «Se alzarán pueblo contra pueblo. Habrá carestías y terremotos en diversos lugares. Todo esto es el comienzo de los dolores de parto» (24,7-8) (151).

Los temblores originan el corrimiento de las losas en los sepulcros de los personajes más significativos de la historia de Israel, especialmente los profetas (cf Mt 23,29-32; Ez 37,1-14), como se abre el cielo para que descienda el Espíritu en el bautismo de Jesús (Mt 3,16). Responde a la lógica de los signos apocalípticos finales: termina el viejo mundo y comienza uno nuevo hecho por Dios. No todo es negativo en los signos divinos que acompañan la muerte de Jesús. Mateo lo indica aludiendo a la resurrección de estas personas «santas»

(1Hen., 61,12; TesLev., 18,10-11). Se entiende la espera de los reanimados en las tumbas a que Jesús resucite, porque la creencia cristiana es que la resurrección de los muertos depende y nace de la de Jesús, el mismo que está crucificado. Por eso, sólo después de la resurrección de Jesús, se hacen vivos para los demás con las apariciones en la ciudad de Jerusalén, donde se le condena y crucifica. La superposición de planos y de tiempos expresa la intencionalidad del Evangelista de que en el momento de morir ya está en Jesús la semilla de la vida de Dios que le resucitará de entre los muertos. No existe un instante, por consiguiente, en que Jesús no viva. El fallecimiento de Jesús implica el paso al triunfo definitivo de Dios sobre toda muerte, que está anunciado para los tiempos mesiánicos y finales de la historia. Dios asoma en el horizonte de Jesús y de sus creyentes, como ha anunciado en el juicio ante Caifás: «...veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y llegando en las nubes del cielo» (Mt 26,64; cf Dan 7,13). Es lo que afirma Pablo en Corintios: «Entonces llegará el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad. Pues él tiene que reinar hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies; el último enemigo en ser destruido es la muerte» (2Cor 15,24-25).

7.3. La misión de la Iglesia

Cuando Jesús se reúne con sus discípulos en Cesarea de Filipo y pregunta sobre la opinión que tiene la gente sobre él, Pedro proclama la mesianidad de Jesús, como dicen Marcos y Lucas, y añade su filiación divina (cf Mt 16,16par; cf Mt 14,33; Mc 6,51-52). Jesús contesta a Pedro de la siguiente manera:

«¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás! Porque no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo. Pues yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra construiré mi Iglesia y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16,17-18). Pedro forma parte de aquellos «pequeños» a los que Dios ha revelado los misterios del Reino, en este caso la identidad mesiánica y filial de Jesús (cf Mt 13,16-17), y se la ha escondido a los sabios y entendidos (cf Mt 11,25-26). Su relevancia en la comunidad se la da Dios, que no sus cualidades. Dios cambia el nombre, y su nuevo nombre, «piedra», se convertirá en el fundamento de la nueva asamblea o comunidad formada por el pueblo elegido, y retiene a Jesús como Mesías e Hijo.

Y es a esta comunidad, abierta a todos los pueblos (cf 28,16-20) a la que promete la defensa sobre la potencia de la muerte, el *sheol* (cf Is 38,10), y que Jesús ha vencido al descender al reino de la muerte. He aquí su fundamento firme: el poder que ha ejercido Jesús sobre las potencias del mal y que continúa la Iglesia; por eso ella no podrá ser vencida por ningún poder maligno y permanecerá viva, ofreciendo y viviendo la salvación de Jesús, hasta el fin del mundo (cf Mt 28,20). La Iglesia prolonga el poder de Jesús; de ahí viene que el poder del mal y de la muerte no podrán con ella, porque Dios mismo se encargará de que sea fiel y persevere en su fe en el Mesías y en el Hijo de Dios (Mt 13,19.39). La comunidad no morirá, porque no prevalecerá sobre ella el poder de la muerte, poder contemplado no como un ataque preconcebido y voluntario, sino el proceso de muerte al que está destinada toda criatura.

8. Al tercer día resucitó de entre los muertos

8.1. Los hechos sobre la Resurrección

No es tan fácil reconstruir los hechos que rodean la resurrección de Jesús. Con todo, y a pesar de los resultados fragmentarios que se deducen de las antiguas tradiciones muy elaboradas por las comunidades cristianas y los redactores, se pueden entresacar los datos que enumeramos a continuación, aunque siempre de una forma indirecta.

Los discípulos que acompañan a Jesús a Jerusalén regresan a la Galilea natal y retoman sus trabajos como solución al descalabro de la misión (cf Mc 15,40; 16,7; Jn 21,1); otros permanecen en Jerusalén, quizá los que se le unen en la fase final de su ministerio (cf Lc 24,13).

Al poco tiempo (cf Mc 9,2par; 14,28par) y en Galilea (cf Mt 28,16-20) sucede un acontecimiento en el que los discípulos más allegados creen vivo al que, días antes, ha sido ajusticiado y sepultado (cf Mc 15,43-46par). Todos los datos disponibles conducen a que Pedro es el primer convencido de este hecho inaudito (cf 1Cor 15,5; Mc 16,7; Lc 24,34), o al menos es el más interesado en difundir la noticia a los seguidores de Jesús y proclamarla a los cuatro vientos (cf He 2,14.24.32; 3,12.15; 4,10.). Junto a Pedro proponen los textos neotestamentarios otra serie de testigos que no son siempre los mismos, pero indican la persistencia de un encuentro personal con el que aparece ahora vivo: «...se apareció a Cefas y después a los Doce (cf He 1,16-26); después se apareció a más de quinientos hermanos de una sola vez: la mayoría viven todavía, algunos murieron ya; después se apareció a Santiago y después a todos los apóstoles. Por último se me apareció a mí [Pablo], que soy como un aborto» (1Cor 15,5-8).

Lo cierto es que estos encuentros con Jesús les transforman casi por completo. Lo observamos comparando la nueva disposición que manifiestan y la nueva obligación que asumen ante todo el mundo con el comportamiento seguido días antes en Jerusalén en el prendimiento de Jesús en Getsemaní (cf Mc 14,50par). La pasión los *dispersa*; ahora, por el contrario, aparecen *juntos* y son capaces de establecer relaciones con un Jesús «distinto» (cf Mt 28,16; Lc 24,33-34). Después de encontrarse con él en Galilea regresan a Jerusalén, de donde han huido (cf Lc 24,33). En la ciudad santa, por ejemplo, Pedro, que le había negado durante la instrucción del proceso de las autoridades religiosas (cf Mc 14,66-71par), explica *sin miedo alguno* que la historia de Jesús iniciada en Galilea permanece todavía, que no se ha acabado con su muerte (cf He 2,42.32; 3,15; 4,10). El primero de los discípulos se presenta a las gentes que viven en Jerusalén o la visitan con un *vigor* insólito hasta entonces (He 2,14.21.41; 3,12-25; 4,8-13.20.33), insistiendo una y otra vez que: «Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que Dios realizó por su medio, como bien sabéis. A este, entregado según el plan previsto por Dios, lo crucificasteis por mano de gente sin ley y le disteis muerte. Pero Dios, librándolo de los rigores de la muerte, lo resucitó, pues la muerte no podía retenerlo» (He 2,22-24). Los discípulos bautizan, crean comunidades y admiten a otros discípulos que extienden la fe en Jesús resucitado por doquier. Lucas lo indica con una noticia que repite varias veces: «El mensaje de Dios se difundía, en Jerusalén crecía mucho el número de los discípulos» (He 6,7). Pero no limita el suceso de que Jesús «vive» sólo a Jerusalén, sino que lo amplía a los núcleos judíos del Imperio e incluso a los paganos (cf He 10-11). Y los discípulos cobardes, que dejan a Jesús solo ante los sumos sacerdotes y Pilato,

se convierten en creyentes valientes que *entregan la vida* por su causa (cf He 7,54-60). Ciertamente los encuentros con el «nuevo» Jesús les transforman por completo.

Por otro lado, con otros testigos y en distinto lugar, Jerusalén, se ofrece el relato de la tumba de Jesús. María Magdalena o unas mujeres (cf Jn 20,11-18) se acercan al sepulcro para llorar su muerte (cf Mc 16,1-8par). El resultado de la visita es que encuentran la piedra corrida y la tumba vacía. Tal hecho, muy diferente al que experimentan los discípulos varones, no les lleva al encuentro con Jesús, como atestiguan los dos adeptos a Jesús que caminan hacia Emaús (cf Lc 24,22-23).

En este sentido y a raíz de la experiencia de la resurrección se extiende la opinión de que el cadáver ha sido robado. Opinión que se da tanto entre los seguidores como entre los enemigos de Jesús. Se relata (cf Jn 20,11-18) en la visita que hace al sepulcro María Magdalena en el primer día de la semana y sus encuentros con los ángeles y con Jesús. Los ángeles preguntan a María Magdalena, compungida al ver el sepulcro vacío: «Mujer, ¿por qué lloras? Responde: Porque se han llevado a mi señor y no sé dónde lo han puesto [...]. Le dice Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, tomándolo por el hortelano, le dice: Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto y yo iré a recogerlo». Lo mismo sucede con las autoridades religiosas de Jerusalén (cf Mt 27,63-66), que elaboran una estrategia para convencer a la población de que el cadáver ha sido robado por los discípulos (cf Mt 28,11-15).

Se piensa que la desaparición del cadáver del sepulcro obedece al robo, y no sólo al principio del cristianismo, sino también por muchos pensadores a lo largo de los siglos. Es la lógica de toda persona sensata que no ve al difunto en su lugar. De hecho los relatos elaborados para cubrir las primeras opiniones sobre el sepulcro vacío se unen a la increencia de los

discípulos de que Jesús «vive»: «Pero ellos [los discípulos] tomaron el relato [de las mujeres] por un delirio y no les creyeron» (Lc 24,11; cf Mc 16,11-14). Esto obliga a escribir nuevas apariciones del Resucitado o a ampliar algunas de ellas para, después de muertos los primeros testigos, enseñar a dar el paso a una creencia más estable y duradera en la resurrección en otra perspectiva, cuando ya se sitúa a Jesús definitivamente en la gloria del Padre. Son los relatos de Tomás y de los discípulos de Emaús que narran Juan (20,19-29) y Lucas (24,13-35).

Al margen de la incoherencia de los relatos y el testimonio de los soldados que no vale para probar que el cadáver ha sido robado si estaban dormidos, lo inexplicable es que una mentira pueda dar pie a la transformación radical de los discípulos y a la proclamación de que Jesús está vivo de una manera tan intensa y permanente. La historia hubiera acabado muy pronto si el cadáver se hubiese robado. Y sería imposible crear una experiencia que transmita la dimensión divina aplicada a un ser de forma tan real. No obstante esto, lo que se difunde es la *existencia* o *realidad* de un encuentro personal con Jesús después de muerto, y más tarde se comprueba que Jesús no está en el sepulcro donde depositó su cadáver José de Arimatea. Por eso, los escasos datos aportados provienen de que no hay testigos del *hecho* de la resurrección. Nadie ve cómo Jesús es devuelto a la vida por Dios, ni cómo se corre la piedra, ni cómo sale del sepulcro. Es lógico que nadie intente describir este acontecimiento y se extienda la opinión del robo del cadáver.

Estos malentendidos responden a que la resurrección no entra dentro de las categorías de los milagros de resurrección que realiza Jesús en el hijo de la viuda de Naín (cf Lc 7,11-17), en la hija de Jairo (cf Mc 5,23.35-42par) y en Lázaro (cf Jn 11,1-45). Tampoco Jesús sobrevive, por otra parte, al estilo de

la existencia eterna de su alma por ser de naturaleza espiritual, como defiende la antropología griega. Ni la comprobación directa con los «devueltos a la vida» ni la racionalidad que prueba la eternidad de los espíritus en contra de la caducidad de lo temporal, contingente e histórico, pueden fundar la explicación de la resurrección de Jesús. Esta pertenece a la vida *nueva* en Dios prometida desde tiempo a Israel. Por consiguiente, es un acontecimiento escatológico, es decir, la situación que Dios dará al final de los tiempos a sus hijos, y los humanos no poseemos elementos para describirlo y entenderlo. Está en la línea que Pablo afirma con rotundidad: «Sabemos que Cristo, resucitado de la muerte, ya no vuelve a morir, la muerte no tiene poder sobre él. Muriendo murió al pecado definitivamente; viviendo vive para Dios» (Rom 6,9-10).

Y es que lo que se verifica en la historia necesita del espacio y del tiempo, que es como se identifica todo acontecimiento histórico, y la resurrección no entra dentro de estas coordenadas espacio-temporales. A esto se añade que para delimitar y describir un hecho histórico se necesita de la analogía y la correlación con otro hecho histórico para poder entenderlo. Y esto tampoco se da en la resurrección. Nadie con anterioridad se ha presentado en las condiciones que lo hace Jesús después de su muerte. Además, todo relato histórico reclama la objetividad, la descripción del hecho en sí mismo, para reconocerlo como tal, al margen de toda subjetividad e ideología que lo oriente hacia una determinada perspectiva. La resurrección, por el contrario, prende en el individuo y lo cambia radicalmente. Para ello necesita la fe que introduce al creyente en la dimensión divina y este entiende que el poder de Dios hace posible recrear la vida de Jesús e influye en rehacer la propia. Lo único que podemos aportar son pruebas indirectas de

que tal acontecimiento ha sucedido y que forma parte del contenido de la esperanza de Israel para los tiempos finales. Expongamos primero esto último.

8.2. *El relato de Pablo*

Pablo enseña en su misión la doctrina de la resurrección que coincide con la fe de las comunidades cristianas. Él ofrece una antigua tradición en la que se difunden las claves fundamentales de la resurrección elaborada y fijada por los cristianos. El texto se entronca en una afirmación más amplia: Pablo fundamenta también el Evangelio que enseña en una tradición que recibe (cf 1Cor 11,23). La fórmula que transmite sobre la resurrección la conoce seguramente en Damasco o Jerusalén. Después del encuentro con el Señor, «pasados tres años, subí a Jerusalén para conocer a Cefas y me quedé quince días con él. De los otros apóstoles no vi más que a Santiago, el pariente del Señor» (Gál 1,18-19). Poco después escribe que conoce a Juan (cf Gál 2,9), además de otros cristianos relevantes, como Bernabé y Marcos. Estamos en torno a los años 34-37 d.C. Pablo no deja de visitar o relacionarse con los primeros testigos de la resurrección de la comunidad de Jerusalén: Bernabé y Marcos (cf He 4,36; 11,22-23; 12,12; 13,2-13; etc.); y la comunidad (cf Gál 2,1.10; 1Cor 16,1-4; Rom 15,15-16.31; etc).

Todo ello lleva a la convicción de que la experiencia de Pablo está en sintonía con las apariciones y doctrina de la resurrección de la primera comunidad de Jerusalén: «Lo mismo yo que ellos, esto es lo que proclamamos y lo que habéis creído» (1Cor 15,11). No es, pues, ningún invento o elaboración personal ni el evangelio que predica ni la resurrección en la que cree. Como introducción a la resurrección

de los cristianos, que se funda en la de Jesús (cf 1Cor 15,1-34), y a la descripción de la forma de la resurrección (cf 1Cor 15,35-53), escribe: «Ante todo, yo os transmití lo que había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, que se apareció a Cefas y después a los Doce» (1Cor 15,3-5).

Lo primero que se deduce es que el anuncio que hace está en el límite de los sucesos históricos, aunque sea una fórmula muy elaborada y extendida en casi todas las comunidades. La fórmula contiene tres hechos: la muerte, la resurrección y la aparición; a lo que se une su sentido con tres fórmulas que lo interpretan: por nuestros pecados, según las Escrituras y al tercer día. Los cristianos identifican a Jesús crucificado y resucitado con Cristo, el Mesías esperado por Israel; es una identidad que las comunidades acuñan muy pronto en contra del judaísmo tradicional, e inmediatamente realizan una reducción cristológica de todos los acontecimientos salvadores hechos o prometidos por Dios. Por eso no se realiza la figura histórica de Jesús, sino la función que entraña desde la perspectiva divina. Así él «*murió por nuestros pecados según las Escrituras*», es decir, en lugar de los pecados humanos que hubieran merecido la muerte de los pecadores. Su muerte, por consiguiente, sustituye a la de los hombres. Lo observamos con relación a la Última Cena. En ella se afirma el carácter salvador de la muerte de Cristo en beneficio de los hombres, como Pablo lo destaca en la frase pronunciada sobre el pan: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros» (1Cor 11,24) y Marcos sobre el vino: «Esta es la sangre mía de la alianza, que se derrama por todos» (Mc 14,24). La entrega de Jesús hasta la muerte se hace en el contexto de su pasión y según la voluntad de Dios para beneficio de todos. Quedan, pues, en

penumbra las causas históricas de la muerte y las que mediaron para llevar a Jesús a la cruz, ciertamente pecaminosas.

La *sepultura* se trae a colación por su importancia para la comunidad de Jerusalén, que es la que verdaderamente puede venerarla al estilo de la costumbre y piedad judía. Sin embargo, para Pablo no es una cuestión histórica, sino teológica, como es el enfoque de todo el párrafo. Pablo relaciona la vida cristiana con Cristo: «...en ser sepultados con él en el bautismo y en resucitar con él por la fe en el poder de Dios, que lo resucitó a él de la muerte» (Col 2,12). El bautismo manifiesta la sepultura de los cristianos a los pecados como la sepultura de Cristo; la resurrección a una vida nueva es la que Dios concede a Jesús: «¿No sabéis que cuantos nos bautizamos consagrándonos al Mesías Jesús nos sumergimos en su muerte? Por el bautismo nos sepultamos con él en la muerte, para vivir una vida nueva, lo mismo que Cristo resucitó de la muerte por la acción gloriosa del Padre» (Rom 6,3-4).

La tercera afirmación refiere que «resucitó al tercer día según las Escrituras». La noticia se relaciona con el relato de Marcos (16,1-8), cuando las mujeres van al lugar de la sepultura el primer día de la semana. Allí se encuentran la piedra corrida y al ángel que les comunica la noticia de la resurrección. Corresponde al tercer día después de su muerte en la cruz, suponiendo que es el domingo cuando Dios actúa, pues no se sabe con exactitud el momento de la resurrección. No hay testigos ni noticia alguna al respecto. Marcos lo repite varias veces (cf Mc 9,31; 10,34; 14,58), pero Pablo no se hace eco en sus escritos del párrafo evangélico. Con todo, la coletilla «según las Escrituras» puede referirse a que los acontecimientos de la pasión, muerte y resurrección están bajo la voluntad divina y obedecen a un plan trazado por Dios para salvar al hombre. «Al tercer día» puede ser una cuestión teo-

lógica como es la opinión que entraña la tradición que refleja el escrito de Pablo (cf Lc 24,26-27.44-45; He 17,2-3.11; Rom 1,2; etc.), significando una actuación pronta y eficaz de Dios sobre el cadáver. El sentido común dicta que simboliza un tiempo relativamente *corto*, o *breve*, o *pequeño*, el que tarda en comenzar a descomponerse el cuerpo y, por consiguiente, aún permanece «vivo» el rostro del difunto.

Por último, la tradición que recoge Pablo avala que Jesús se aparece o se impone como una realidad evidente a una serie de creyentes, manteniendo un orden jerárquico vivido y respetado en Jerusalén. Se excluye a las mujeres, tan presentes en los evangelios. Estas apariciones las confirman los discursos de Pedro que escribe Lucas: «Nosotros somos testigos de todo lo que hizo en Judea y Jerusalén. Le dieron muerte colgándolo de un madero. Pero Dios lo resucitó al tercer día e hizo que se apareciese, no a todo el pueblo, sino a los testigos designados de antemano por Dios: a nosotros que comimos y bebimos con él después de resucitar de la muerte» (He 10,40-41). Los testigos son el mismo Pedro, los Doce, el grupo más próximo a Jesús en su ministerio en Palestina, cuya presencia va desapareciendo en el Nuevo Testamento. Los quinientos hermanos es un número grande para esta experiencia singular. Pero Pablo garantiza el dato de que algunos han muerto ya y otros están vivos, los cuales lo pueden confirmar en el tiempo que escribe la carta. Llama la atención la aparición a Santiago, el hermano del Señor, presentado como testigo del núcleo central de la fe cristiana y valedor de la vida y mensaje de Jesús. Decimos esto porque en la vida de Jesús se sabe de cierto rechazo de su familia (cf Mc 3,21; Jn 7,5). Lo cierto es que Santiago se convierte en uno de los pilares de la comunidad de Jerusalén junto a Pedro y Juan (cf Gál 2,9), aunque no se le nombre en el grupo privilegiado de los Doce y de los apóstoles. Entre los

apóstoles se encuentra Pablo; es el «último» como testigo de la resurrección, pero autorizado para proclamar la buena nueva y fundar comunidades; ciertamente distinto a los Doce.

8.3. El significado de la Resurrección

Quizá la expresión más antigua de la comunicación de la resurrección sea: «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos» (He 3,15), acentuando el poder de Dios como sujeto de la acción: «Pues, aunque por su debilidad fue crucificado, por el poder de Dios está vivo» (1Cor 13,4), o a Jesús como objeto del poder divino, fórmula por demás extendida en las comunidades y citada antes: «Realmente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Se comprende la resurrección como una acción del *poder* de Dios, un poder que es omnipotente y está avalado porque ha creado todo lo existente (cf Rom 4,17; Sal 33,4-9), tiene capacidad de conservar la creación por medio de su providencia (cf Q/Lc 12,22-23; Mt 6,25-26) y puede devolver la vida a los muertos, como reza todo fiel judío en la segunda alabanza de las *Dieciocho bendiciones* (= *Shemoneh Eshreh*): «Bendito seas, Señor, que das la vida a los muertos». No es algo inscrito en la naturaleza humana, sino algo que pertenece a la energía divina que sostiene la vida, la crea y la recrea, y encierra una relación dinámica entre Dios y los creyentes que nada maravilla al fiel, pero teme el infiel. La fe, pues, en Dios incorpora a partir de ahora la resurrección de Jesús. Y esto es tan válido para los judíos como para los paganos que abrazan el cristianismo: «...a todas partes llegó la fama de vuestra fe en Dios [...] cómo, dejando los ídolos, os convertisteis a Dios para servir al Dios

vivo y verdadero, esperando la venida desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte» (1Tes 1,8-10).

La acción de Dios recae en *Jesús de Nazaret*, un hombre que ha sido crucificado y con el cual un grupo de judíos han convivido, han aprendido su doctrina y han contemplado sus obras: «Israelitas, escuchad mis palabras: Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante vosotros con los milagros, prodigios y señales que Dios realizó por su medio...» (He 2,22-24). Aunque los hombres le hayan crucificado, Dios le ha sido fiel, como fiel se ha mostrado Jesús en todos los momentos de su vida. Dios responde a la fidelidad de Jesús con la resurrección, y en ella Dios emite un juicio de condena para los que no se conviertan, como un juicio de salvación para aquellos que le acepten como la última palabra dicha por Él a todos los hombres (cf Heb 1,2-4). Dios ha adelantado con este hecho portentoso el juicio final esperado durante siglos por Israel y lo ha constituido en el juicio de la salvación: «Si confiesas con la boca que Jesús es el Señor, si crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás» (Rom 10,9). Más todavía. Con la invocación de los primeros cristianos de «*¡Marana tha! (¡Ven, Señor!)*» (1Cor 16,22) se alude a que Jesús está elevado a la gloria del Padre, sentado a su derecha y con su actual dignidad es mediador de la salvación que Dios da a los hombres. Toda relación del creyente con Dios debe pasar por Jesús. Por último, dentro de la amplia tradición judía, las confesiones cristianas manifiestan que Dios ha adelantado a un solo hombre la esperanza de la resurrección final que alcanza a toda la colectividad.

El poder del amor de Dios sobre Jesús se expresa de muchas formas en el Nuevo Testamento, aunque finalmente prevalece la palabra «resurrección», «*anastasis*», que es sustantivo de «*anistēmi*», «levantar», «alzar», «resucitar»

(Mc 8,31; 9,31; 10,34; etc). Se indica una nueva acción o un movimiento que cambia una situación dada. Por ejemplo, el estado postrado de un enfermo, que, al sanar, se levanta, se alza para reiniciar la vida. Se comprende, pues, que se use para la resurrección de la muerte, muy unida a la enfermedad. «Resurrección» forma parte lógicamente del significado de «salvación». Acentúa la identidad entre Jesús crucificado y el Cristo que ha recreado Dios. Cerca del vocablo resurrección están el «volver a la vida» o «estar vivo» (2Cor 13,4), que, para que no se confunda con una simple «reanimación», al estilo de los milagros descritos de la hija de Jairo, Lázaro o el hijo de la viuda de Naín, se dice con el sentido de «vive siempre», «permanece siempre» (Heb 7,24-25; Ap 1,18), «no vuelve a morir» (Rom 6,9), etc.

Otro término que se emplea para «resurrección» es «*egeirō*», «levantar», «despertar», «alzar», sinónimo de «*anistēmi*» (cf Mc 16,6par; Mt 27,64; Lc 24,34; Jn 2,22). Supone en voz media, «*egeiresthai*», incorporarse de la tumba, o salir del ámbito de la muerte, dejar atrás la condición mortal para incorporarse a una nueva vida; Jesús vive (cf Mc 16,14) y no está sujeto a la ley de la muerte (cf Rom 6,9) por medio del poder de Dios. Además el «ser exaltado», o «ser glorificado» se orientan al movimiento de entrada o ingreso en la gloria divina, lo que le conduce al «señorío» de Jesús sobre toda la creación (cf He 2,33; 5,31; Jn 7,39). La incidencia de la acción de Dios sobre Jesús entraña además una repercusión en la vida de todos los humanos. La resurrección de Jesús, como «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18) actúa sobre los creyentes en él como una «nueva vida» que está más allá de la muerte (cf Rom 8,10-11) y significa una «nueva creación» (cf 2Cor 5,17), que cambia la existencia humana (cf Col 3,1-4).

9. Subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre

9.1. *La bajada al sepulcro*

El Prólogo del evangelio de Juan nos ha enseñado que el «Verbo se hace carne» (Jn 1,14) y asume la historia humana con todas sus consecuencias. La Encarnación no tiene otra finalidad sino la salvación humana. Una salvación que ha pasado por la muerte en cruz. Así se interpreta de inmediato por las comunidades cristianas, como dice Pablo: «...y murió por todos» (2Cor 5,15; cf Mc 14,24par). Si la muerte de Jesús la causan los sumos sacerdotes y Pilato, vistas sus actuaciones con los ojos de Dios, se comprenden como pecados. Pero cuando el Nuevo Testamento afirma que «murió por nuestros pecados», no sólo alude a la causa histórica por la que Jesús es crucificado, sino que se equipara a «por nuestra salvación» (cf Gál 1,4; Rom 4,25; 1Cor 15,3).

El sentido de sacrificio del Antiguo Testamento como perdón de los pecados (cf Ez 16,63; Sal 65,4), distinto al de aplacamiento de la ira de la divinidad que pudo tener en ciertos momentos (cf Ez 38,18-23; Is 9; Sal 70) y que está presente en muchas religiones, se emplea para la muerte de Jesús como si fuera un sacrificio que Dios acepta para beneficio de la humanidad. Juan y Pablo comparan la muerte de Jesús con la del cordero pascual que sacrifican los israelitas para hacer memoria de la liberación de Egipto, de su pertenencia a Dios como pueblo elegido y, por tanto, como renovación de la alianza del Sinaí. Jesús, que Juan señala como el cordero de Dios (cf Jn 1,29), se sacrifica en el momento en el que se inmolan los corderos en el templo (cf Jn 18,28; 19,14.31); no se le rompen las piernas (cf Éx 12,46; Jn 19,36) con el sentido

figurado de que el cordero pascual debe ser sin defecto ni mancha (cf Éx 12,5; Jn 19,33).

Para Pablo, la muerte de Jesús convierte a los cristianos en el Israel de Dios (cf Gál 6,16); su sangre derramada en la cruz sella la nueva alianza (cf 1Cor 11,25), expía los pecados de los hombres (cf Rom 3,25) y obra la reconciliación de los hombres con Dios (cf Col 1,20) y entre ellos mismos (cf Rom 5,8-10; Col 1,19-22). La alianza que establece de nuevo Dios con la humanidad por medio de la muerte de Jesucristo «compra», «rescata», «separa», «aleja» al hombre del dominio del mal a través del acto máximo del amor de Jesús: «Me amó y se entregó por mí», dice Pablo (cf Gál 2,20; cf 1,4; Ef 5,2.25). Y así lo presenta a los cristianos: «... proceded con amor, como Cristo os amó hasta entregarse por vosotros a Dios como ofrenda y sacrificio de aroma agradable» (Ef 5,2; cf Heb 12,1; 6,13). Lo mismo en Juan: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único» (Jn 3,16); «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos» (Jn 15,13).

También la Carta a los hebreos comprende la muerte de Cristo como una entrega a los demás que simboliza una ofrenda a Dios por el Espíritu (cf Heb 9,14). Jesús dedica su vida como sacrificio por nuestros pecados, y funda el sacrificio máximo: «Todo sacerdote se presenta a oficiar cada día y ofrece muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados. Este [Jesús], en cambio, después de ofrecer un único sacrificio por los pecados...» (Heb 10,12; cf 9,12; 1Pe 3,18). Tal es así, que nada valen los sacrificios del Antiguo Testamento (cf Heb 9,9-10), porque, al ser sangre de animales, no llevan consigo una conversión y transformación de la persona; no afectan al cambio de vida que entraña el perdón de los pecados por el sacrificio

de Jesucristo, que es personal, único e irrepetible. Por la muerte de Jesús los cristianos se consagran a Dios: «Pues, según esa voluntad, quedamos consagrados por la ofrenda, hecha una vez para siempre, del cuerpo de Jesucristo [...]. Pues con un solo sacrificio llevó a perfección definitiva a los consagrados» (Heb 10,10.14; cf 9,14). El sacrificio salvador de Cristo hace que los sacrificios de los cristianos tengan también este sentido al unirse al de él: «Así pues, nosotros, rodeados de una nube tan densa de testigos, desprendámonos de cualquier carga y del pecado que nos acorrala; corramos con constancia la carrera que nos espera, fijos los ojos en el que inició y consumó la fe, en Jesús. El cual, por la dicha que le esperaba, sufrió la cruz, despreció la humillación y se ha sentado a la derecha del trono de Dios. Reflexionad sobre el que soportó tal oposición a los pecadores, y no sucumbiréis al desánimo. Todavía no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado» (Heb 12,1-4).

Se da, pues, una evolución en la experiencia religiosa de Israel, que después pasa al cristianismo. Primero se ofrecen sacrificios de animales a Dios para expiar los pecados colectivos y personales (cf Lev 4,1-5,13); después se presentan a Dios los sufrimientos propios para recibir su perdón (cf Sal 51,18-19); por último se comprenden los padecimientos del justo como ofrenda a Dios para que perdone al pueblo. Así, el sufrimiento y la muerte, que son contrarios a la vida y, por consiguiente, fruto del pecado y merecedores de la condena divina (cf Rom 5,12-14), se convierten en un camino para alcanzar la salvación. Leídos los acontecimientos según la voluntad de Dios, adquieren significados distintos. Lo hemos comprobado en la lectura de los sufrimientos del justo cuando pertenecen a la historia de salvación pensada por Dios, sufrimientos que redundan en beneficio del propio Jesús: el humillado es exaltado (cf Flp 2,9),

su sangre derramada le conduce a la gloria divina (cf Heb 9,12). Ahora se da un paso más y se declara la muerte de Jesús como fundamento de la salvación de los hombres.

Jesucristo, hecho hombre en todo y para todo, lleva a costas el pecado de los hombres (cf 1Pe 2,24; 2Cor 5,24) y participa de sus consecuencias, que son el sufrimiento y la destrucción de la vida (cf Rom 5,12), porque la historia en la que se encarna está transida por el mal y su sacramento, que es la muerte.

9.2. *La subida al cielo*

El ascenso a la gloria del Padre es una correspondencia lógica de la Encarnación que le alcanza hasta la muerte como consecuencia del pecado. La Escritura se explaya en este retorno al Padre: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que llegaba la hora de pasar de este mundo al Padre, después de haber amado a los suyos del mundo, los amó hasta el extremo» (Jn 13,1; cf 14,28; 16,28). Es una *exaltación* que le reviste de la gloria que tenía en Dios antes del proceso histórico de salvación que llevó a cabo (cf Jn 6,33-58; 3,13; 6,62).

Y esta exaltación la escenifica san Lucas en los Hechos. Los discípulos preguntan a Jesús resucitado si es el momento de restaurar el Reino de Israel (cf He 1,6-8), una esperanza largo tiempo abrigada por el pueblo elegido (cf Lc 24,21; 1,32-33.69; 2,32). Jesús remite al Padre su realización en la historia (cf Mc 13,32) y les promete el poder del Espíritu Santo enviándolos a predicar por todo el mundo. Con palabras parecidas concluye Lucas su evangelio (cf Lc 24,47-49). Jesús le dona la capacidad, la firmeza y la constancia para que sean sus testigos por el universo, una potencia que no proviene

del haber convivido con él, sino del don de su Espíritu que los transforma para predicar su Palabra, ofrecer el perdón de los pecados y orientar la historia como una historia de salvación.

«Dicho esto, en su presencia se elevó, y una nube se lo quitó de la vista. Seguían con los ojos fijos en el cielo mientras él se marchaba, cuando dos personajes vestidos de blanco se les presentaron y les dijeron: –Hombres de Galilea, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo? Este Jesús, que os ha sido arrebatado al cielo, vendrá como lo habéis visto marchar al cielo» (He 1,6-11). San Lucas reproduce el final de su evangelio con este texto (cf Lc 24,50-52), pero con una intención teológica, que no histórica. Y es el paso siguiente a la Resurrección. Si en esta se acentúa el hecho de que está vivo el que ha muerto en la cruz, ahora, con la ascensión a los cielos, se enfatiza que es soberano de todo lo creado; que está por encima de todo cuanto existe y ha sido creado por su Padre. El que está presente en medio de la comunidad por medio de la oración (cf Mt 18,20), la Eucaristía (cf Mc 14,22-25par) y la Palabra (cf Lc 24,32), reside en lo más alto del cielo, como desarrollará san Pablo (cf Rom 8,29; Ef 1,3; 1Cor 8,3; Col 1,15-20; etc).

Este acontecimiento cierra definitivamente la etapa histórica de Jesús y se abre el futuro para la comunidad de sus discípulos. Comienza el tiempo de la predicación, de la proclamación de la Palabra a todo el mundo y la celebración de los sacramentos en la comunidad de los creyentes, porque la Parusía tardará según se experimenta en el tiempo que escribe san Lucas. Y lo escenifica con la elevación y su encubrimiento por una nube, que recuerda el relato de la transfiguración cuando una nube envuelve a Pedro, Santiago y Juan y escuchan del Señor las palabras de la filiación de Jesús y la obediencia a su palabra (cf Lc 9,34-35), identidad y obediencia que ahora deben proclamar por todo el mundo. Desaparecido Jesús ante

sus ojos, como sucede con Elías y Eliseo (cf 2Re 2,9,9-11), los discípulos asumen la responsabilidad de la predicación del reino al recibir el Espíritu de Jesús: los dos tercios prometidos por Elías a su discípulo. Y esto es verdad en tanto que hay dos testigos que avalan el acontecimiento: dos ángeles, como en el sepulcro cuando se comunica a las mujeres la resurrección (cf Lc 24,4-9). La separación no es definitiva, les recuerdan los ángeles, porque volverá (cf Mt 16,27; 24,30; 1Tes 4,16).

9.3. *Sentado a la derecha del Padre*

Siguiendo el Sal 110,1, la comunidad cristiana coloca a Jesús sentado a la derecha del Padre como el último movimiento que realiza el Hijo de Dios desde la Encarnación hasta el regreso a la gloria divina. Se introduce en el espacio del Señor, de la plenitud de todo ser (cf Ef 6,9; Col 4,1). El libro de los Hechos, después de ascenderlo al cielo, lo sienta a su derecha: «Exaltado a la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado. Es lo que estáis viendo y oyendo» (He 2,33-34; cf Ef 4,8). Y lo sienta a su derecha para que participe de la soberanía del Señor, reciba su Espíritu y pueda comunicarlo a los que deben extender en la historia su presencia salvadora. Ahora ya tiene el poder divino para dar el Espíritu.

La Carta a los hebreos concreta que se sienta a la derecha del Padre una vez cumplida la misión de hacer presente la misericordia divina: «Realizada la purificación de los pecados, tomó asiento en el cielo a la diestra de la Majestad; tanto superior a los ángeles, cuanto es más excelente el título heredado» (Heb 1,3-4). Al final Jesús recorre el camino que el Padre le ha trazado, estando presente en toda la vida de su Hijo como una realidad envolvente. Sentándolo a su derecha culmina una

voluntad que le envía a la historia (cf Rom 8,3; Jn 3,31-36; 1Jn 4,5), está con él para introducir su Reino en la vida humana (cf Mc 1,11par), lo resucita (He 2,32; 13,34) y lo recoge de nuevo en su ámbito divino, después de entregar lo más valioso de un ser: la vida (cf Heb 10,12).

Pero cuando escribimos de la resurrección de Jesús, su ascensión y su rango junto a Dios estamos diciendo que Dios en él ha vencido al pecado y a su sacramento que es la muerte. Es la fuerza salvadora de Dios que se ha manifestado en su Hijo y se ha entregado a los hombres (cf He 2,33; Ef 1,19-20).

Jesús es Hijo de Dios y hermano de los hombres, a los que convierte en hijos de Dios (cf Gál 3,26; 1Jn 3,1). Entonces al sentarse a la derecha de Dios, el lugar de mayor dignidad, también se sienta con él toda la humanidad. Con su resurrección, con su ascensión y con su dignidad ante Dios estamos todos los humanos. El hombre ha recuperado con él la dignidad perdida por el pecado: «En la casa de mi Padre hay muchas estancias [...] voy a prepararos un puesto» (Jn 14,2); «Pues bien, Cristo entró no en un santuario hecho a mano, copia del auténtico, sino en el cielo mismo; y ahora se presenta ante Dios en favor nuestro» (Heb 9,24). Él es la primicia de la resurrección de todos (cf 1Cor 15,20.23), el que ha abierto el camino de acceso al Padre (cf Ef 2,6; Col 3,1-4), en definitiva, el que hace posible que estemos siempre con el Señor (cf 1Tes 4,16-17; Flp 3,20-21; etc).

10. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos

La subida al cielo de Jesús la une el Nuevo Testamento con la promesa de un regreso: «Este Jesús, que os ha sido arrebatado

al cielo, vendrá como lo habéis visto marchar al cielo» (He 1,11). Y el estar sentado a la derecha del Padre también se relaciona con el juicio futuro. Marcos lo afirma: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha de la Majestad y llegando entre nubes del cielo» (Mc 14,62par; cf Dan 7,13). Este artículo del Credo refiere el juicio que se hará al final de los tiempos cuando Jesús vuelva de nuevo. Es lo que conocemos como Parusía.

10.1. El juicio escatológico

En la tradición de Israel aparece algunas veces Yavé como juez, que es sinónimo de condenar al pueblo, o a los enemigos de Israel (cf Gén 18,23; Ez 21,9; etc). Sin embargo, la mayoría de las veces cuando se habla de que Dios juzga se refiere a un ejercicio de soberanía, o de gobierno por el que dirige el mundo con el fin de salvarlo (cf Gén 15,14; Jue 11,27; 2Sam 18,31; Dt 33,21).

Cuando se habla de *juicio escatológico* y función judicial de Dios significa la venida de Dios para clausurar la historia con la expresión «venir a juzgar» para declararlo salvado, justificado, evitando toda interpretación ambigua o determinista de la historia. El famoso «día del Señor» del Antiguo Testamento (cf Is 2,12; 7,18-25; etc.), que el Nuevo Testamento lo sustituye con la venida en gloria y poder del Señor para juzgar (cf 1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14; 5,10), nada tiene que ver con un presunto proceso judicial al estilo de la mentalidad latina del Derecho.

El juicio entraña la inauguración definitiva del Reino (cf Mt 25,34), porque la metáfora del Señor como Rey en el Antiguo Testamento se une al *ejercicio de la soberanía*, donde se incluyen todos los poderes: Dios gobierna, es el Jefe de los ejércitos y también juzga en el sentido de salvar y condenar, tanto a las

naciones (cf Is 13-17; Jer 46-51; Ez 29,1-16), como a Israel (cf Os 2,4; 12,3; Is 3,13-14; etc). Así en la parábola sobre el siervo sin entrañas, el rey «que decidió ajustar cuentas con sus criados» (Mt 18,23), al ver que a su perdón de la deuda no corresponde el perdón que debería haber realizado el siervo con otro esclavo deudor, «indignado, lo entregó a los torturadores hasta que pagara la deuda íntegra» (Mt 18,34). Lo mismo sucede en la parábola referida de los invitados que se excusan de asistir al banquete (cf Q/Lc 14,16-24; Mt 22,1-14), donde en la versión de Mateo se expresa el castigo del rey a los invitados que no han querido o podido asistir al convite de la boda de su hijo: «El rey se encolerizó y, enviando sus tropas, acabó con aquellos asesinos e incendió su ciudad» (Mt 22,7).

Pero hay que advertir que esto se realizará al final de los tiempos. En Mateo (13,24-30) se narra la parábola del hombre que ha sembrado buena semilla en el campo, mas un enemigo suyo siembra cizaña. Al principio se confunden ambas plantas, pero cuando espigan se nota su diferencia y el daño que la cizaña hace al trigo. A continuación, aparecen los siervos que proponen al amo arrancar la cizaña, pero este se opone porque la cizaña tiene las raíces profundas y normalmente se corre el peligro de que, al quitar la cizaña, se dañe el grano o se arranque el tallo que lo sustenta. Por eso les dice que no lo hagan. «Dejad que crezcan juntas hasta la siega. Cuando llegue la siega diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, atadla en gavillas y echadla al fuego; el trigo lo metéis en mi granero» (13,30). La siega, símbolo del juicio final (cf Is 27,11; Jer 51,33; Os 6,11), es el tiempo donde cada uno ocupará su puesto. Es el *resultado* del juicio: *premio* y *castigo*, como en el texto de Mateo (25,33-46; cf 13,47-50). El juicio sólo es competencia del Juez y al final de los tiempos, que no de los hombres mientras conviven en la historia. Es a Dios a

quien corresponde *desvelar* y *justificar* la historia, y una vez celebrado el juicio y emitida la sentencia es cuando los inocentes, los justos, irán al Reino, y los culpables serán condenados: «Como se recoge la cizaña y se echa al fuego, así sucederá al fin del mundo: este Hombre enviará a sus ángeles para que recojan en su Reino todos los escándalos y los malhechores; y los echarán al horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces, en el Reino de su Padre, los justos brillarán como el sol» (Mt 13,40-43).

La formalidad del juicio se comprueba en asignar a Dios el oficio de *Juez*, según la tradición, pero el Nuevo Testamento poco a poco traslada este oficio a Jesucristo (cf He 10,42; 17,31; Rom 14,9; etc). En la parábola del juicio final de Mateo así se hace. «Cuando llegue el Hijo del hombre con majestad, acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria y comparecerán ante él todas las naciones» (Mt 25,31-32). Y tan es así que el «día de Yahvé» se transforma en el «día de Jesucristo»: «Y estoy firmemente convencido de que quien inició en vosotros la obra buena la irá consumando hasta el día de Cristo Jesús» (Flp 1,6; 2,16), o «el día del Señor»: «Él os conservará irreprochables hasta el fin, hasta el día de nuestro Señor» (1Cor 8; cf 5,5; 2Cor 1,14; 1Tes 5,2; etc.); o «el día del Hijo del hombre»: «Porque, como relámpago fulgurante que brilla de un extremo al otro del cielo, así será el Hijo del hombre en su Día» (Lc 17,24), o simplemente «el día»: «...pero la obra de cada cual quedará patente; la pondrá al descubierto el Día, que vendrá acompañado de fuego» (1Cor 3,13; cf 1Tes 5,4; Heb 10,25).

La venida del Señor significará el culmen de su Encarnación. Entonces acabará la obra de salvación encomendada por el Padre: «Cuando todo le haya sido sometido, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas

las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28). Por eso juzgará a «vivos y a muertos» (He 10,42; cf 2Tim 4,1), es decir, a todos los que en ese momento de la historia les coja con vida y a los difuntos; mas la expresión se refiere a la *universalidad* del juicio, a *todos* los hombres.

También ejercen esta función los doce discípulos de Jesús: «Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, en el mundo renovado, cuando el Hijo del Hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos para regir las doce tribus de Israel» (Mt 19,28). El juicio se puede pensar como aparece en el libro de Daniel (Dan 7,9-10), donde los discípulos sustituyen a los santos que actúan como jueces junto a Dios: «Mientras yo seguía mirando, prepararon unos tronos y un anciano se sentó. Sus vestidos eran blancos como la nieve; sus cabellos, como lana pura; su trono, llamas de fuego; las ruedas, fuego ardiente. Fluía un río de fuego que manaba delante de él. Miles y miles le servían, millones lo acompañaban. El tribunal se sentó, y se abrieron los libros» (Dan 7,9-10). En los libros es donde están escritas las vidas de los hombres: «El pecado de Judá está escrito con buril de hierro; con punta de diamante está grabado sobre la tabla de su corazón y en los cuernos de sus aras» (Jer 17,1; cf Mal 3,16). De todas formas la acción de los discípulos junto a Jesús también puede significar el acto de *gobernar*: *Krino* tomado en el sentido de reinar (Lc 22,30; Ap 20,4); o de aplicar el derecho y la justicia (*krisis*) (Mt 12,18; 23,23; He 8,33).

10.2. El juicio personal

Existe también una responsabilidad humana ineludible ante el juicio de salvación del Padre y de Cristo. Como se rechaza esta,

se aboca a una *condena* y *castigo*, desde el juicio (*krisis*) que emite Jesús. Cuando envía a los discípulos a predicar el Reino y son rechazados, manda que se sacudan el polvo de los pies, el que se acumula en las sandalias durante el camino, como signo de ruptura y de la maldición de Dios sobre ese lugar, ya que rechazar al mensajero y su mensaje es cerrarse a lo que es capaz de salvar en el juicio (cf Mc 6,11; Q/Lc 10,10-12; Mt 10,14-15.). Lo mismo sucede con el siervo sin entrañas (cf Mt 18,23-35), porque si no es capaz de perdonar en la misma medida en que el amo le ha perdonado, la salvación dada por Dios se traduce en condena, como pasará con la «generación» que escucha a Jesús si no se convierte: entonces los ninivitas y la reina del Mediodía serán testigos en el juicio de su perdición (cf Mc 8,11-12; Q/Lc 11,16.29-32; Mt 12,38-42).

Por eso la *función judicial* de Dios en el juicio será la *comprobación* de lo que el hombre *ya* ha decidido con su vida en la historia; *no es crear* una nueva situación, sino *desvelar* el tipo de relación que ha mantenido con el prójimo. De ahí la urgencia y el vigor que imprime Jesús en la conversión y en abrir a los hombres al nuevo y definitivo rostro salvador de su Padre *antes* de la clausura del tiempo. Por tanto, no se debe olvidar el carácter *analógico* que lleva consigo esta función forense divina y el carácter antropomórfico de las imágenes, además de las metáforas que emplea Jesús para narrar el juicio y el papel que Dios juega en él.

En el juicio se dan los *testigos*, como los ninivitas y la reina del Mediodía, y, sobre todo, el repaso a las obras realizadas en la vida, como en la parábola del administrador que fue acusado de malbaratar la hacienda de su señor, que le pide cuentas de cómo ha llevado la administración de su propiedad (cf Lc 16,1-8), y en la de los talentos, donde cada uno debe rendir cuentas a su señor de cómo ha utilizado el capital

o los dones concedidos (cf Q/Lc 19,15-24; Mt 25,19-28). Esta condena y el castigo que lleva consigo lo advierte Jesús a sus conciudadanos: «Allí será el llanto y el crujir de dientes, cuando veáis a Abrahán, Isaac y Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois expulsados» (Q/Lc 13,28; Mt 8,11-12). Lo avisa también san Pablo: «Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo en su vida terrenal: el bien o el mal» (2Cor 5,10).

Hay un aviso serio a Israel en la parábola de los invitados a la cena (cf Q/Lc 14,16-24; Mt 22,1-14). El contexto es el usual en Jesús: un sábado Jesús está sentado a la mesa invitado por un jefe de los fariseos. Y propone su parábola partiendo del deseo de uno de los invitados: «¡Dichoso el que coma en el reino de Dios!» (Lc 14,15), que evoca la dura advertencia del párrafo citado antes sobre la exclusión del Reino de los hijos predilectos de Israel. En la primera parte se narra que un señor prepara un gran banquete. Envía, pues, a su criado para que invite a una serie de personas. Las dos primeras se excusan por asuntos comerciales: uno, porque ha comprado unas tierras y debe ir a verlas; otro, porque ha adquirido cinco yuntas de bueyes y necesita probarlas. El último no va, porque acaba de desposarse. La segunda parte se compone de dos nuevas salidas que el señor ordena a su criado. La primera es a la ciudad, a sus calles y plazas; la segunda al campo, a sus caminos y cercas. En la ciudad, por mandato del amo, recoge el siervo a los pobres, lisiados, ciegos y cojos, los cuatro grupos a los que Isaías promete la salvación (cf Is 29,18-19; 35,5-6; 61,1), y se relaciona con la introducción a la parábola en la que Jesús recomienda a su anfitrión invitar a aquellos que no le pueden recompensar (cf Lc 14,12-14). Al tener sitio aún, se busca en los caminos a un grupo de personas con la finali-

dad de llenar de comensales la casa, pero no se especifica su condición social.

Hay un claro contraste en las dos partes: los que rechazan y los que aceptan la invitación. Y el banquete hace referencia a la forma de describir el futuro escatológico de Israel (cf Is 25,6; Ap 19,9), un futuro que el Señor está empeñado que esté *lleno*, y, además, indica su deseo apremiante de que *todo* el mundo participe, los que viven en la ciudad y en el campo, es decir, en todas partes. Pero Jesús, dirigiéndose a los fariseos y maestros de la ley, hace, al final de la parábola, la siguiente advertencia sobre los que se han excusado de asistir: «Porque os digo que ninguno de aquellos invitados probará mi banquete» (Lc 16,24). Los *primeros* invitados, y tantas veces *únicos*, están en riesgo de ser excluidos de la salvación y, por tanto, castigados a no participar del festín del Reino. Jesús intenta por todos los medios que sus conciudadanos no pierdan su sitio en el banquete final y decisivo. Pero son ellos los que se *excluyen*, no el Señor, cuya voluntad de que participen es muy explícita. Finalmente, hay que tener en cuenta que nadie participa del Reino si no es invitado por el Señor, y el hombre se pierde por propia voluntad. He aquí la urgencia y seriedad de la llamada de Jesús, como sus esfuerzos para que nadie se condene. No obstante, Jesús es muy claro sobre el destino de los que no responden a la invitación al convite: son vidas que se quedan fuera; se pierden.

10.3. *La destrucción del mal*

Es muy importante acentuar que la historia humana termina bien. Al final se impondrá en el juicio de Jesucristo el amor que resplandece con su resurrección: «...y cuando él venga

convencerá al mundo en lo referente al pecado, en lo referente a la justicia y en lo referente al juicio. En lo referente al pecado porque no creen en mí; en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me veréis; y en lo referente al juicio, porque el príncipe de este mundo ya está juzgado» (Jn 16,8-11).

La historia dejará de ser ambigua y todas las cosas alcanzarán la plenitud a la que fueron destinadas por Dios, porque destruirá el mal y su sacramento que es la muerte: «Entonces llegará el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad. Cristo debe reinar hasta que Dios ponga a todos sus enemigos bajo sus pies; y el último enemigo en ser destruido será la muerte» (1Cor 15,24-26). Lo que ha constituido la historia del mal, de la destrucción y de la muerte desaparecerá definitivamente (cf 1Cor 7,13).

Mientras esto suceda, el cristiano vive de la esperanza (cf Rom 8,24; 5,1-11) de que esto sucederá, porque ya se ha realizado en Jesucristo: «El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si somos hijos, también somos herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con él glorificados» (Rom 8,16-17).

► *Para leer*

Catecismo de la Iglesia católica, 422-679.

Creo en Dios Espíritu Santo

1. Creo en el Espíritu Santo

1.1. *El Espíritu en la Escritura*

El Espíritu está en la creación del mundo (cf Gén 1,2), como se interpreta en el Antiguo Testamento: «Envías tu Espíritu y los recreas y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104,30; cf Éx 37,14; Rom 8,11). El Espíritu está en la concepción de Jesús, según le dice el ángel Gabriel a María: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te hará sombra» (Lc 1,35). El Espíritu, por consiguiente, dice relación a la vida. Pero también el Espíritu dice relación a la fe y al conocimiento del Hijo y del Padre: «Y nadie puede decir ¡Señor Jesús! si no es movido por el Espíritu Santo» (1Cor 12,3; cf Jn 14,26); «Y como sois hijos, Dios infundió en vuestro corazón el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba Padre» (Gál 4,6; cf Rom 8,15-17). El Espíritu, en fin, dice relación de amor, que se manifiesta de muchas formas (cf 1Cor 12,4), por ejemplo, en dones: «sabiduría, inteligencia, consejo, fuerza, ciencia, piedad, temor de Dios» (Is 11,2), y frutos: «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre y templanza» (Gál 5,22-23).

1) *El Espíritu en Israel*

Esta presencia global del Espíritu en la creación y en la historia humana proviene de una revelación progresiva del Espíritu como Dios mismo: «La sabiduría es un espíritu amigo de los hombres que no deja impune al deslenguado; Dios penetra sus entrañas, vigila puntualmente su corazón y escucha lo que dice su lengua. Porque el espíritu del Señor llena la tierra y, como da consistencia al universo, no ignora ningún sonido» (Sab 1,6-7; cf Is 31,3; Sal 139,8-9). La omnipresencia del Señor que vivifica constantemente su creación es un ejercicio del Espíritu (cf Jer 23,24), un poder eficaz divino que relaciona a todos los seres que existen. Por consiguiente, el Espíritu, con ser Dios, no es Dios en sí mismo, sino su «soplo»: la *relación* que Dios mantiene con su creación, con sus criaturas, una relación de fuerza, de vida, es guía, es revelador.

La *relación* del Señor con todo cuanto existe se va intensificando paulatinamente. En primer lugar está con la creación, después con los hombres, más tarde con Israel, y dentro de Israel con ciertos oficios o personas que ejercen una función especial, como son los justos, los profetas, los jueces y los reyes. Pero la culminación de la presencia del Espíritu en la realidad creada será sobre el Mesías y se realizará en la plenitud de los tiempos (cf Is 1,1-9). Es entonces cuando se concretarán los rasgos precisos del Mesías: descenderá del linaje de David (cf Is 11,1), poseerá el espíritu de los profetas, establecerá la justicia entre los hombres, tendrá una relación esencial con Dios, porque será un símbolo de la santidad de Dios (cf Is 1,26; 5,16); hará posible de nuevo la convivencia humana, porque recuperará la relación pacífica que existía al principio de los tiempos en el paraíso (cf Is 1,6-9). En el Mesías: «...reposará el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría e inteligencia,...» (Is 1,2).

2) *El Espíritu en Jesús*

La relación de Dios con sus criaturas, centrada en el futuro Mesías, recae sobre Jesús, según la reflexión cristiana. Tal es así, que quien no reconoce la vida y misión de Jesús blasfema contra el Espíritu Santo (cf Mc 3,29). Jesús recibe el Espíritu, que está presente desde su misma concepción, como hemos expuesto antes. La presencia de Jesús en la historia se debe al Espíritu, que aparece de nuevo cuando los evangelios sitúan el bautismo de Juan Bautista en los momentos previos a su proclamación del reino de Dios.

No se sabe con certeza cuándo surge en Jesús la experiencia de su peculiar filiación divina y la posesión del Espíritu con el que desarrolla la proclamación del Reino. La tradición cristiana coloca esta conciencia de Jesús en el bautismo por Juan, donde Dios le revela su identidad y misión. Esto significa el preámbulo de su actividad pública y, por consiguiente, un *cambio trascendental* de su vida, que su familia no ha presenciado a lo largo de su convivencia doméstica.

Dice el texto: «Por entonces vino Jesús de Nazaret de Galilea y se hizo bautizar por Juan en el Jordán. En cuanto salió del agua, vio que los cielos se rasgaban y el Espíritu bajando sobre él como una paloma» (Mc 1,9-10par). Salido de las aguas, es decir, cumplida la encomienda del Bautista, Jesús *ve* al instante que los cielos se *rasgan*. En esta experiencia personal comprende que Dios se le comunica bajando de su propia gloria, como él mismo acaba de subir del agua, provocándose el encuentro mutuo en la tierra amorosamente creada. Y es un descenso divino *apasionado*. El cielo no se *abre* para que salga Dios según relata Marcos, como sucede en Mateo (3,16) y Lucas (3,21), sino que está definitivamente abierto para que Dios, ¡por fin!, *irrumpe* sobre Jesús con el objetivo

de cumplimentar la última escena de la historia de la salvación. Es como si Dios hubiera reconocido en el ámbito histórico a su Hijo; es como si hubiera encontrado a *alguien* disponible a quien entregarse plena y personalmente y preparado para que le obedezca, pues la relación de Dios con los hombres estaba truncada desde la desobediencia de Adán (cf Gén 3,6). Entonces desciende el Espíritu, el Espíritu de Dios (cf Mt 3,16) o Espíritu Santo (cf Lc 3,22), que ha anunciado Juan, quedando este en la dimensión de la espera y esperanza, que no en la realidad de la presencia del Reino. El Espíritu baja del cielo por la decisión propia de Dios, que no por la acción del bautismo de Juan, y es probable que se refiera a la unción específica que le hace Dios (cf Is 42,1-4; Miq 3,8). Mas el Espíritu, invisible, que es el símbolo de la vida y fuerza de Dios, lo experimenta Jesús de una forma plástica: viene del cielo *como* desciende una paloma hacia su nido o hacia su cebadero.

A continuación pasa Jesús del ver al *oír*: «Se oyó una voz del cielo: Tú eres mi Hijo querido, mi predilecto» (Mc 1,11par). Dios se dirige directamente a Jesús como su Padre. Es una afirmación que expresa dónde está enraizada la vida de Jesús. El Padre declara su amor y predilección por su hijo *único*. Esta predilección no lleva consigo el sentido antiguo de *poder* cuando se relaciona con el rey mesías a quien unge Dios para defender a Israel de las naciones enemigas, además de conquistarlas y dominarlas (cf Sal 2,2.8-9). Más bien se relaciona con la cercanía y amor de Dios que plenifica la vida de Jesús, lo cual le señala como Hijo único, *el amado*, que en Marcos es posible que evoque el sacrificio que supone la entrega, como sucedió con Abrahán e Isaac (cf Gén 22,2; Am 8,10), ya que Dios Padre se une a ese Hijo *predilecto* (cf Mc 12,6) que da la vida para la salvación del hombre, según su propio designio. Y Jesús es, además, el *siervo* (cf Is 42,1), el predilecto de Dios que

le ha capacitado al darle su Espíritu para devolver la fidelidad y estabilidad de la alianza entre Dios y los hombres. El Espíritu reposa sobre él como la gloria de Dios descansaba sobre la tienda de la reunión (cf Jn 3,34-36).

El Espíritu posee a Jesús antes de iniciar su ministerio en Palestina. Ese mismo Espíritu le conduce al desierto para que, como Hijo de Dios, sea tentado por el diablo. Las tentaciones, que son un resumen de las que experimentó en su vida pública, muestran la fidelidad y obediencia de Jesús a Dios.

El Espíritu concibe a Jesús (cf Lc 1,35), desciende sobre él y le da la identidad filial (cf Mc 1,11par), le indica la forma de siervo obediente para llevar a cabo la misión (cf Mc 1,12-13), y ahora le presenta a su pueblo para que proclame el contenido del Reino que va a revelar (Lc 4,14): es un acto programático de todo lo que va a llevar a cabo en Israel; es decir, quien lo habilita para esta misión es también el Espíritu. Y con él llegan los tiempos nuevos simbolizados con la persona y la actividad de Jesús

La escena la elabora Lucas (4,16-30par). Jesús va a Nazaret después de una gira por algunos pueblos de Galilea, donde la gente se entusiasma con su predicación (cf Mc 1,32-34.39par). Jesús visita la sinagoga y lee al profeta Isaías ante sus paisanos: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Is 61,1-2; 58,6). Jesús suprime la expresión «día de la venganza del Señor» (Is 61,8) y se presenta como el profeta que va a enviar Dios al final de los tiempos, o como mesías según se interpretaba en algunos ambientes (cf 11 QMelk; 4Q 521); la unción del Espíritu la ha tenido en el bautismo, donde se le ha consagrado para realizar su misión mesiánica.

La acción comprende lo siguiente: se centrará en los que esperan la ayuda del Señor ante una situación de pobreza y marginación extremas; ofrecerá la libertad a los que estaban encarcelados y desterrados, y hará ver a los ciegos, que significa «ver» al que trae la salvación para acceder a ella, ya que el profeta es la luz del mundo (cf Is 42,6-7), como Juan presenta al ciego de nacimiento (cf Jn 9,35-38). Por último, inauguraría con su presencia el año jubilar que se debía celebrar cada 49 años donde cada uno recuperará sus tierras, o se le perdonarán sus deudas, o se restablecerá su dignidad al liberarse del sometimiento a un amo (cf Lev 17-26). Sin embargo se entiende mejor la expresión como «un año de gracia», un año en el que el Señor, por el Espíritu que posee Jesús, se mostrará con bondad y actuará con misericordia, con la salvación largo tiempo esperada (cf Lc 4,24; He 10,35). Y esta salvación comienza a cumplirse «hoy» con la presencia de Jesús, que es la presencia del Espíritu del Señor (cf Lc 4,21), como sucede cuando nace (cf Lc 2,11), con la curación del paralítico (cf Lc 5,26), con la providencia del Padre para con sus hijos (cf Lc 12,28), con la denuncia a Herodes (cf Lc 13,32), con la conversión de Zaqueo (cf Lc 19,9) y con la donación del paraíso al crucificado con él (cf Lc 22,34). La nueva fuerza del Espíritu dado a Jesús proclama la actuación misericordiosa de Dios en la historia, la liberación de todos los oprimidos y los inicios de la salvación definitiva personal y colectiva.

«Jesús gritó con voz fuerte: Padre, *a tus manos encomiendo mi espíritu*» (Lc 23,46). El grito que precede inmediatamente a la muerte en Marcos (15,37), Lucas lo convierte en una oración recogida del Salmo 31,6 y practicada por Israel como oración de la tarde. Lucas acentúa la actitud de oración de Jesús a lo largo de su ministerio. En este caso, el sentido del Salmo es que el justo se fía de Dios, confía su vida a Él; le cede

la custodia de su existencia cuando los hombres se empeñan en arrebatársela o la tienen minusvalorada. La escena en la cruz describe una reacción de Jesús contraria a la ausencia y lejanía de Dios que relata Marcos. Jesús recobra su condición filial, por eso Lucas cambia el «Dios» del Salmo por el «Padre» con el que se ha relacionado a lo largo de su vida, por ejemplo, en la *Oración de júbilo* (cf Q/Lc 10,21), en el *Padrenuestro* (cf Q/Lc 11,2) o cuando se dirige a Dios en Getsemaní (cf Mc 14,36par). Jesús entrega al Padre la poca vida, «espíritu», que le queda; la vida que se ofrece en el momento de la creación (cf Gén 35,18) y que en Jesús procede del Espíritu y de María y forma parte del ser divino; y se la devuelve al Padre como algo que le pertenece esencialmente. Por eso ha nacido de Él, ha permanecido en la vida pendiente y dependiente de Él y a Él se la remite como un acto natural y familiar.

3) *El Espíritu en la comunidad cristiana*

Hemos comprobado que el Espíritu está en el origen de la creación, de Israel y de Jesús y su misión. Ahora está presente también en el origen de la Iglesia y su misión, porque Jesús no sólo recibe el Espíritu, sino también lo entrega. Cuentan los Hechos de los Apóstoles que los discípulos de Jesús están reunidos en Jerusalén junto a María, la madre del Señor, y unas cuantas mujeres (cf He 1,13-14); y también relatan los Hechos que hay otra reunión con ciento veinte hermanos cuando Pedro propone elegir al que debe sustituir a Judas (cf He 1,15). Sea en una ocasión o en la otra sucede que: «De repente vino del cielo un ruido, que llenó toda la casa donde se alojaban. Aparecieron lenguas como de fuego, repartidas y posadas sobre cada uno de ellos. Se llenaron todos del Espíritu

Santo y empezaron a hablar en lenguas extranjeras, según el Espíritu les permitía expresarse» (He 2,2-4). Se cumple una promesa de Jesús resucitado: «Yo os envío lo que el Padre prometió. Vosotros quedaos en la ciudad hasta que desde el cielo os revistan de fuerza» (Lc 24,49; cf He 1,2,8). Sucede en el día de Pentecostés, la fiesta de la siega (cf Éx 23,14), más tarde la fiesta de la renovación de la Alianza (cf 2Crón 15,10-13); el ruido y el viento recuerdan la teofanía del Sinaí, cuando se realiza la Alianza (cf Éx 19,16-19; 20,18) y responde a la esperanza judía de una nueva alianza fundada en el Espíritu (cf Ez 36,26-27); con todo, la relación más evidente es la de Juan Bautista cuando anuncia que vendrá alguien que «bautizará en Espíritu Santo y fuego» (Lc 3,16). Es lo que hace el Resucitado en este momento.

La misión de la Iglesia se relaciona con la misión de Jesús como fruto del Espíritu (cf 1Tes 5,19; 1Cor 12,4.8.11). La situación en la que se encuentran los protagonistas es de apertura personal al Señor; están en oración; y en medio de la relación concreta con el Señor, les envía el Espíritu (cf Lc 3,22; He 2,3) para llevar a cabo una misión; en Jesús lo hace en Nazaret, ante su pueblo, proclamando el año de gracia del Señor (cf Lc 4,19); los discípulos lo reciben en Jerusalén, y ante judíos y prosélitos pertenecientes a muchos países (cf He 2,24); es una primera demostración de que su misión es para Israel, la primera Iglesia; más tarde, Pedro la abrirá a todas las gentes (cf Lc 10,44-48) para mostrar la dimensión universal del Evangelio una vez que Dios Padre ha resucitado a Jesús; en ambos acontecimientos, fruto de dos promesas del Antiguo Testamento (cf Lc 4,18: Is 61,1-2; He 2,17-18: Jl 3,1-5), el Señor se asegura la obediencia radical de toda la creación a su voluntad salvadora. Ni Jesús ni la Iglesia son independientes; pertenecen a Dios Padre y son enviados por Él para salvar a

todos los pueblos. El Espíritu es el que asegura la unión con Dios y la transmisión de su voluntad.

En todo caso, el suceso acaece a los cincuenta días de la Pascua de Resurrección, el «paso» de la muerte a la vida de Jesús, y es el Resucitado quien envía su Espíritu, como expresamente lo narra san Juan en la segunda aparición a los discípulos: «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío. Dicho esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20,22). El Espíritu, como principio de la vida (cf Jn 6,63), sigue recreando a la humanidad después de la misión de Jesús por la acción de los discípulos de Jesús, que ya poseen el Espíritu. Entonces precisamente como el hombre pasa de la muerte a la vida y con el Espíritu no puede ya morir (cf Jn 5,54; 8,51).

El Espíritu del Padre y de Cristo es el que comienza a darle solidez a las instituciones que cobijan a los nuevos seguidores de Jesús: «Gracias a él, el cuerpo entero trabado y unido por la prestación de las junturas y por el ejercicio propio de la función de cada miembro, va creciendo y construyéndose en el amor» (Flp 4,16). Texto que la *Lumen gentium* glosa de esta manera: «En efecto, así como la naturaleza humana asumida está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da la vida para que el cuerpo crezca» (LG 8). Y el cuerpo crece por medio de la acción del Espíritu (cf He 2,1.17-18) y del bautismo que imparten los discípulos de Jesús como una de las misiones fundamentales que les da antes de ascender a la gloria divina (Mt 28,19). A todos los nuevos cristianos los hace Dios morada del Espíritu y les hace

experimentar y llamarle «Abba» (cf Rom 8,15; Gál 4,6) y a su Hijo ser el Señor: «Como el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, y los miembros, siendo muchos, forman un solo cuerpo, así es Cristo. Todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, nos hemos bautizado en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo y hemos absorbido un solo Espíritu» (1Cor 12,12-13). Y esto es lo que da cohesión y unidad a la comunidad (cf He 2,1).

1.2. *El Espíritu en la tradición de la Iglesia*

Hay dos causas, entre otras, que desarrollan el estudio sobre la identidad del Espíritu. La primera proviene de las reflexiones de los Padres de la Iglesia sobre el mandato de Jesús a sus discípulos de ir a bautizar a todas las gentes «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28 19-20). La segunda versa sobre la preexistencia de Cristo que Pablo afirma en los himnos cristológicos y Juan en el «Prólogo» del Evangelio. Dios no es una soledad, o un ser aislado y abstracto. Tiene un Hijo, al que manda al mundo para salvarlo (cf Gál 4,4-5; Heb 1,1-3). Y el Padre y el Hijo envían a los creyentes el Espíritu que habita en ellos y da la nueva vida en Cristo Jesús, prometiendo la resurrección que el mismo Padre ha obrado en su Hijo. Y no sólo ofrece la resurrección al final de la historia, sino que constituye a todos los bautizados en Hijos de Dios: «Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor, antes bien habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡*Abbá Padre!* El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos» (Rom 8,15-16).

Por consiguiente, la presencia del Espíritu en la vida y en

la doctrina de la comunidad cristiana ha sido permanente. La *Didajé* (VII, 1-3) repite la fórmula bautismal; como Hipólito de Roma (*Trad. Apos.*), Justino (*Apología* I, 61), Ireneo (*Demostración* 7,83), etc. Es el amor del Padre, que envía a su Hijo para la salvación del mundo y que, a su vez, envía el Espíritu para llevar a término su obra salvadora y santificadora. Tertuliano atribuye al Espíritu la función de ser el revelador del Padre y elabora la fórmula de que la Trinidad son «tres personas y una sustancia» (*Adv. Prax.* 2.8,9); son nombres de personas, que no de sustancias y que entrañan una distinción de propiedades y no división. Orígenes concibe al Padre como el amor fontal de donde provienen todas las cosas y su ordenación, la voluntad de amor de la que es engendrado el Hijo, que es su Palabra y su Sabiduría. El Espíritu es la subsistencia en la relación recíproca entre el Padre y el Hijo (cf *Com. Johan.*, 3,8). Hay tres hipóstasis, pero una misma naturaleza.

La reflexión sobre la divinidad del Espíritu y por ende la formulación de la Trinidad en Dios proviene en el cristianismo de su función *salvadora*. En la historia existe una oferta permanente de salvación que la facilitará por la presencia del Espíritu y que en la reflexión de los Padres Capadocios se instrumentaliza como un proceso de santificación que alcanza la unión con Dios. El Espíritu Santo es el Espíritu santificador de la comunidad cristiana y de cada uno de los bautizados, que purifica del mal, desarrolla y potencia las virtudes cristianas, transforma a las personas y les hace alcanzar, finalmente, la divinidad. Pero los Padres también afrontan el problema de la distinción dentro de la Trinidad Divina con ocasión del desarrollo de la pneumatología. Se responde a la pregunta de qué hay en la divinidad que distingue a las tres personas. Ese algo que debe ser por fuerza divino, que no accidental y como venido de fuera de la misma esencia de Dios. Lo que

distingue a Dios en sí son las procesiones, o las relaciones: lo distingue sin romper su unidad esencial. Lo que nosotros experimentamos en la historia de Dios existe en Él mismo: El Padre engendra al Hijo; el Hijo es engendrado; y el Espíritu también recibe el ser del Padre y tiene la misma esencia que el Hijo. Estas relaciones internas son las que estructuran la vida cristiana y la creación por medio de las misiones divinas que hacen al cristiano aflorar la novedad de la estructura creada de la creación y de la historia humana, como la intuición de cómo es Dios en sí mismo. La realidad de Dios es trinitaria, pero también la realidad creada. Si Dios es una triple relación de amor, también lo es la realidad que ha salido de su bondad.

La Iglesia se aferra a la revelación de la Escritura y corrige en los términos que las herejías intentan desviar la experiencia y el contenido de la fe cristiana. Y los concilios no tienen más remedio que inculturar la fe neotestamentaria. Ya hemos visto el término «consustancial» aplicado a Jesucristo en Nicea (DH 125). Ahora con el Espíritu, pasa de una simple afirmación de este Concilio (DH 125) y de Dionisio Romano (DH 112), a un desarrollo igual que tuvo el Hijo en el concilio I de Constantinopla, que recoge el Símbolo de San Epifanio (DH 44) y es convalidado como ecuménico en el de Calcedonia: «Creemos en un solo Dios [...]. Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, que habló por los profetas» (DH 150). Por esta época el concilio Romano con el papa san Dámaso concluye: «Esta es la salvación de los cristianos: que creyendo en la Trinidad, es decir, en el Padre y en el Hijo y en el Espíritu Santo, [y] bautizados en su nombre, creamos sin duda alguna que ella es una sola divinidad y potencia, majestad y sustancia» (DH 176). Y así continúan estas afirmaciones los concilios de Toledo: el I del año 400

(DH 188); el III del año 589 (DH 470) y el XI del año 675 (DH 527).

El concilio Vaticano II precisa muy bien que el fundamento de toda la revelación cristiana descansa en la Trinidad y ella constituye el centro del misterio divino manifestado en la Encarnación, en la Resurrección de Cristo y en Pentecostés: «La Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera, puesto que tiene su origen en la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo según el plan de Dios Padre. Este designio dimana del “amor fontal” o caridad de Dios Padre, que siendo principio sin principio del que es engendrado el Hijo y del que procede el Espíritu Santo, creándonos libremente de su benignidad excesiva y misericordiosa y llamándonos además por pura gracia a participar con Él en la vida y en la gloria, difundió con liberalidad y no deja de difundir la bondad divina, de modo que el que es Creador de todas las cosas se hace por fin *todo en todas las cosas* (1Cor 15,28), procurando al mismo tiempo su gloria y nuestra felicidad» (*Ad gentes* 2; cf *Lumen gentium* 2).

1.3. La vida según el Espíritu

La acción del Espíritu en la comunidad cristiana y en cada bautizado confiere una vida nueva al constituirse en su «templo»: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguien destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá, porque el templo de Dios, que sois vosotros, es sagrado» (1Cor 3,16-17). Esto lleva consigo que ya no nos pertenecemos a nosotros mismos, sino a Dios según la imagen de su hijo Jesucristo: «...consideraos muertos al pecado y vivos para Dios con Cristo Jesús» (Rom 6,11); o como Pablo dice

de sí mismo: «...y ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Nace un nuevo *sentido de vida* que deriva en actitudes y actos que expresan el amor de Dios manifestado en Cristo y realizado en nosotros por el Espíritu. El Espíritu es quien inicia y desarrolla la vida nueva del cristiano consagrado a Dios por el Bautismo. Vivir según el Espíritu (cf Gál 5,16), caminar según el Espíritu (cf Gál 5,25) es abrir la vida humana al amor, una historia diferente a la del poder, la vanidad y la facilidad de la existencia que le ofreció Satanás a Jesús (cf Mt 4,1-11; Lc 4,1-13).

El concilio Vaticano II lo expresa así: «Cuando el Hijo terminó la obra que el Padre le encargó realizar en la tierra (cf Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés para que santificara continuamente a la Iglesia y de esta manera los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu (cf Ef 2,18). Él es el Espíritu de vida, la fuente de agua que mana para la vida eterna (cf Jn 10,1.14; 7,38.39). Por Él, el Padre da la vida a los hombres, muertos por el pecado, hasta que resucite en Cristo sus cuerpos mortales (cf Rom 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los creyentes como en un templo (cf 1Cor 3,16; 6,19), ora en ellos y da testimonio de que son hijos adoptivos (cf Gál 4,6; Rom 8,15-16.26). Él conduce la Iglesia a la verdad total (cf Jn 16,13), la une en la comunión y el servicio, la construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la adorna con sus frutos (cf Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gál 5,22)» (*Lumen gentium* 4).

En la nueva etapa inaugurada por el don del Espíritu (cf He 2,1-4) se establecen nuevos parámetros para el seguimiento de Jesús y pertenencia a las nuevas comunidades. Se trata de la participación de la filiación divina que el Hijo nos ha ofre-

cido en su vida y ministerio en Palestina y que el Espíritu hace posible en la historia humana.

1) *La irrupción de la misericordia*

Jesús inicia la presencia del reino de Dios en la historia cuando proclama en Galilea: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reino de Dios: arrepentíos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). Poco antes, Juan habla de la necesidad de una penitencia personal para preparar el camino del Señor. Dios toma la iniciativa para recuperar a su criatura, pero es necesario que esta deje un resquicio de libertad a su endiosamiento y autosuficiencia, que enmascara la maldad en el mundo; debe ceder su poder, en todos los niveles que comporta, a la relación gratuita del amor de Dios, que es la única que puede iluminar las situaciones reales de la persona. Por eso es muy fácil comprender que Jesús sea escuchado en los ámbitos de la pobreza y el pecado, en los que la debilidad abre el corazón a la influencia divina con más libertad, influencia que es de amor misericordioso. Hay dos parábolas que describen esta situación social y esta actitud personal.

Jesús es invitado por el fariseo Simón. Entonces se presenta en el convite una pecadora conocida por la gente, que «acudió con un frasco de perfume de mirra, se colocó detrás, a sus pies, y llorando se puso a bañarle los pies en lágrimas y a secárselos con el cabello; le besaba los pies y se los ungió con la mirra» (Lc 7,37-38; cf Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Jn 12,1-8). Estas acciones de la mujer provocan, por las reglas de impureza, un juicio del fariseo con el que descalifica a Jesús por no conocer la clase de persona que le está besando los pies: «Si este fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer lo está tocando, que es una

pecadora» (Lc 7,39). Es entonces cuando Jesús propone esta parábola a Simón: «Un acreedor tenía dos deudores: uno le debía quinientos denarios y otro cincuenta. Como no podían pagar, les perdonó a los dos la deuda. ¿Quién de los dos le tendrá más afecto? Contestó Simón: –Supongo que aquel a quien le perdonó más. Le replicó: –Has juzgado correctamente» (Lc 7,41-43). El fariseo comprende la intención de Jesús por la respuesta que le da: amaré más aquel a quien se le ha perdonado más.

Después de la parábola, Jesús explica a Simón que Dios ha sido muy benevolente con la mujer al perdonarle sus pecados: «Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor muestra» (Lc 7,47). Es la razón del porqué responde la pecadora a Dios con tanto afecto mostrado en la unción, el perfume y, en definitiva, el gesto de besarle los pies como símbolo de amor a Jesús que se ofrece como intermediario de la salvación de la mujer. Esta, arrepentida, y sintiendo la cercanía del amor misericordioso de Dios, encauza su amor y lo manifiesta en signos externos que explicitan la relación íntima que existe entre el amor y el perdón en Dios, la «misericordia entrañable» divina (cf Neh 9,17; Flp 2,1), y entre el amor y la fe como respuesta del hombre a Dios. Por eso le dice Jesús a la mujer: «Tu fe te ha salvado. Vete en paz» (Lc 7,50), como antes se cuenta en las curaciones de la hemorroisa (cf Lc 8,48), del leproso (cf Lc 17,19) y del ciego de Jericó (cf Lc 18,42), donde el que percibe la misericordia y se siente perdonado y revitalizado puede caminar en la paz.

Simón, como fariseo, basa la fe en la relación legal con Dios. Se fija en el creyente para que sus actos respondan a las exigencias de la Ley. Jesús, al contrario, pone su mirada en

Dios. Por eso, viendo a la pecadora y hablándole a Simón, fundamenta la fe en el amor, que es la réplica a la Persona que ama previamente. Y con esta visión tan diferente es como Jesús, de nuevo, cuenta que un *fariseo* y un *publicano* suben al templo para orar (cf Lc 18,10-14). Y los presenta de una manera contrapuesta al pertenecer a dos tipos sociorreligiosos distintos. El fariseo, mirándose a sí mismo, hace una oración de acción de gracias con una orientación horizontal, en este caso comparándose con el publicano. Es la *beraká* judía con la que se bendice a Dios por los dones que se reciben de Él. Y comienza su oración de forma negativa y fundada en el propio orgullo: «Oh Dios, te doy gracias porque no soy como el resto de los hombres, ladrones, injustos, adúlteros, o como ese recaudador» (Lc 18,11). El fariseo observa las leyes del decálogo (cf Éx 20; Dt 5), y a continuación refiere su obras: «Ayuno dos veces por semana y pago diezmos de cuanto poseo» (Lc 18,12), un ayuno que se cumple el lunes y el jueves y los diezmos que se pagan al Señor como dueño legítimo de la tierra de Israel, según prescribe el Deuteronomio (cf 14,22-23; 12,6-7.17; Lev 27,30-32).

El publicano es el que recauda para sí y para el Imperio, que no para Dios. Sin embargo su oración es vertical, su término es Dios. Por tanto tiene una compostura distinta a la del fariseo. Jesús lo describe con signos que remiten a una actitud interior humilde y arrepentida. Distante de la presencia del Señor, en la puerta del atrio de Israel en el templo, no se atreve a levantar los ojos al cielo y se da golpes de pecho (cf Lc 23,48). Y esta compostura externa responde a la oración que hace, que no es de acción de gracias, sino de súplica: «¡Oh Dios, ten piedad de este pecador!» (Lc 18,13), y según la pauta que marca el Salmo (51,3): «Misericordia, oh Dios, por tu bondad, por tu inmensa compasión borra mi culpa». Su oficio le hace ser

una persona impura en contraste con la pureza que los fariseos cumplen con rigidez.

La solución que da Jesús es contraria a la opinión común de la gente: «Os digo que este volvió a su casa absuelto y el otro no. Porque quien se ensalza será humillado, quien se humilla será ensalzado» (Lc 18,14), y en línea con lo que antes subraya el Evangelista sobre los fariseos: «Vosotros pasáis por justos ante los hombres, pero Dios os conoce por dentro. Pues lo que los hombres exaltan lo aborrece Dios» (Lc 16,15). El publicano, por la confesión de su pecado, es declarado justo ante Dios, es decir, comprende y cree a Dios por el amor misericordioso que le restablece su condición de justo. El fariseo, por el contrario, se hace justo a partir de sus propias obras e invoca la presencia de Dios para que ratifique lo que él ya ha conquistado.

Jesús extiende la actitud del fariseo a los que apoyan su vida en las riquezas (cf Mc 10,25par), o en cualquier clase de poder (cf Mc 10,42; Q/ Lc 4,1-13; Mt 4,1-11) que pueda ocultar la relación gratuita de Dios (cf Mt 10,7-10). Sin embargo, Jesús no anula la potencia natural que vehicula la eficacia de la acción divina, tanto para el servicio a los demás, como para la unión con Él (cf Mt 25,14-30). Incluso aconseja lucir las cualidades humanas como focos del amor de Dios para que alumbren al mundo sumido en las tinieblas del mal (cf Mc 4,21par). El Espíritu de Dios ya está actuando en la vida y ministerio de Jesús.

2) *El testimonio de Pablo*

La actuación de la bondad y de la gracia en la historia se realiza por la vida de Jesús (cf Jn 1,14), y se prolonga por la llamada

a su seguimiento para compartir su vida, destino y misión; seguimiento que después de la Resurrección se concreta con la fe en Cristo según el Espíritu. La fe en la nueva presencia del Resucitado es posible gracias a su Espíritu (cf He 2,1-4), y Pablo enseña esta nueva relación con Cristo en el Espíritu. Él no tiene la oportunidad del seguimiento histórico, de ahí que su conducta sea una de las pautas que marquen la identidad de los cristianos, continuando en la historia el principio de la acción salvadora que Jesús lleva a cabo en Palestina: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8,11).

Pablo es consciente de la pretensión de Jesús sobre la iniciativa de Dios para reconducir la historia humana (cf 1Tes 5,9-19; Rom 5,8.10.38). Por eso se cuida mucho de no utilizar sus ventajas cristianas ante los judíos y paganos; al contrario, se gloria de su debilidad para que prevalezca el vigor de la gracia de Dios y recuerda el agujijón que le mantiene en su fragilidad humana (cf 2Cor 11,31; 12,7-12). En efecto, Pablo experimenta la llamada de Dios para seguir y anunciar a Cristo: «Pero, cuando el que me apartó desde el vientre materno y me llamó por puro favor tuvo a bien revelarme a su Hijo» (Gál 1,15-16). La elección divina está en la órbita de otras, como la de Sansón (cf Jue 16,17), del Siervo de Yavé (cf Is 49,1) o de Jeremías (Jer 1,5). La llamada es una gracia de Dios con la que le revela a su Hijo; y es una gracia con la que separa a Pablo de su vida y actividad anterior y le confía la misión de predicar a Jesús a los gentiles. Esta gracia, en definitiva, le transforma en un hombre «nuevo»; Dios le recrea por completo para anunciar a su Hijo (cf Gál 6,15; 2Cor 5,17). Dicha gracia se explicita en el encuentro con el Resucitado, que evoca también

la elección de los discípulos por parte de Jesús, o las comidas de Jesús con publicanos y pecadores que les rehacen la vida, como es el caso de Zaqueo (cf Lc 19,1-9); es lo que significa el «nuevo nacimiento» en la teología de Juan (cf Jn 3,1-8; Rom 6,4). Él habla repetidas veces de este encuentro con Jesús en el camino de Damasco (cf He 9,3-21; 22,6-10; 26,14-18; 1Cor 15,8; Ef 1,15-16; Flp 3,12), que entraña un cambio radical en su vida: de perseguir a Cristo en los cristianos a ser valedor de su vida y doctrina de salvación para todo el mundo (cf He 8,1; Gál 1,13). Y esto es gracias al Espíritu: «Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis» (Rom 8,12).

Descubrir a Jesús implica asumir el Evangelio como una forma nueva de vida fundada en el poder de Dios (cf Rom 1,16), y, a la vez, el Evangelio es configurarse con la vida de Jesús como experiencia personal y no como una actividad intelectual que aprende una historia o sigue una creencia (cf 1Cor 4,16; 1Tes 1,6). Pablo expresa su experiencia de fe y su programa de vida en esta frase: «He quedado crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,19-20). Pablo no vive según la forma judía (cf Flp 3,5-6), o pagana, sino que se ha introducido en una nueva dimensión de la existencia determinada por la presencia del amor de Cristo gracias al Espíritu; deja que Cristo actúe en él para que destruya la capacidad de autosuficiencia que excluye a Dios en la existencia. Y tal es su experiencia que el auténtico sujeto de su actividad es Cristo: él es su ser, su obrar, su vivir mientras permanezca en la historia humana (cf Flp 1,21). La relación entre su vida y la vida de fe en Cristo, hace que, sin dejar de ser él, pueda configurarse con

Cristo, o transformarse en Cristo, constituyéndose Cristo en el soporte de su existencia. Pablo aplica esto a los cristianos en la Carta a los romanos: «...consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (6,11; cf 14,7-8; 1Cor 3,23; 2Cor 5,15). Es entonces cuando asume el dinamismo de la vida de Cristo crucificado y resucitado gracias a la fuerza y al poder del Espíritu.

Dios, por medio de Jesús, hace que descubra un mundo «nuevo», un hombre «nuevo», un sentido de la existencia «nueva» (cf Gál 6,15; Rom 6,4). La «novedad» estriba en que Dios se ha decidido a hablar y actuar en beneficio de su criatura por medio de la vida de Jesús. Dios rescata, salva, redime del mal, rompe los círculos infernales que ha creado el hombre por su libertad y sus ansias de poder, y de los que no puede salir. Según Juan, Dios se enfrenta al poder del hombre con un poder que es exclusivamente su relación de amor, porque Él sólo es amor (cf 1Jn 4,8-16); y su amor en la historia humana es la vida de Jesús (cf Jn 3,16). Ese amor es lo testimonia el Espíritu. La gracia constituye la relación de amor de Dios a su criatura para Pablo. Así es el nuevo fundamento de la existencia que se puede decir que todo es gracia en la vida (cf Ef 2,4-10); gracia que se identifica con Jesús, cuya historia se centra en su muerte y resurrección (cf Rom 6,1-11). Y une los dos términos: Dios para nosotros es la vida de Jesús, que es su gracia, y la gracia se manifiesta en la muerte y resurrección de Jesús.

Entonces podemos entender que Pablo configure su vida según la de Cristo: él es su amor (cf Rom 8,39), su esperanza (cf 1Tes 4,17), su libertad (cf Gál 2,4; 5,13), su potencia (cf Ef 6,10), su paz (cf Flp 4,7), en definitiva, su vida (cf Flp 1,21), capaz de dominar o extirpar el dominio del pecado que le atenaza (cf Rom 7,7-25), desactivando su autosuficiencia (cf

Gál 2,16), ciertamente con dolor, con cruz (cf Gál 2,19; 6,14), pero con la fuerza suficiente para rehacer su libertad y abrirse a la gracia que le capacita para la felicidad y plenitud humana (cf 2Cor 4,14): El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Como nosotros no sabemos pedir como conviene, el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indescriptibles» (Rom 8,26). Pablo, judío fariseo (cf He 21,39; Flp 3,6; etc.), sale del encuentro con Cristo como el publicano de la parábola descrita: justificado, salvado, es decir, es consciente de su incapacidad para salvarse a sí mismo, de la insolvencia de su creencia en la ley judía para arrancarle del mal (cf Gál 2,21; 5,11; Rom 2,27-23) y de la debilidad de la sabiduría humana para encauzar la existencia con la dignidad que le compete como hijo de Dios (cf Rom 8,19-27; 1Cor 1,30; etc.). Pero Pablo no es un pecador público, o una persona alejada de Dios; su cambio obedece al sentido de la vida y de Dios que le proporciona Cristo, que no a un simple cambio moral o ético.

3) *El Espíritu*

El proceso humano de desligarse del mal y caminar a la luz del amor, de configurarse con la persona y misión de Jesús, se hace en el Espíritu, que habita en la interioridad humana (cf Rom 8,9-11). Él une al creyente en Cristo dándole la identidad de hijo de Dios (cf Rom 8,14-16) y la posibilidad para serlo, pues graba en el corazón la ley de Cristo (cf Gál 6,2; 1Cor 9,21), que no es otra sino el amor (cf Gál 5,6.14), el amor de Dios (cf Rom 5,5), y todos los valores que se derraman de él: «gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio propio» (Gál 5,22; Ef 5,9). Por eso, el Espíritu es el

que reúne a los cristianos concediéndoles la paz (cf Gál 5,21) y la libertad (cf Gál 5,18), y también los incorpora al cuerpo glorioso, resucitado del Señor (cf 1Cor 6,17), dispensándoles la vida eterna (cf Gál 6,8).

Con la experiencia del Espíritu de «Cristo» o del «Señor» (cf Rom 8,9; 2Cor 3,17), que actúa la vida nueva, Pablo parte de este principio: «Por eso doblo la rodilla ante el Padre, de quien toma nombre toda familia en cielo y tierra, para que os conceda por la riqueza de su gloria fortaleceros internamente con el Espíritu, que por la fe resida Cristo en vuestro corazón, que estéis arraigados y cimentados en el amor, de modo que logréis comprender, junto con todos los consagrados, la anchura y longitud y altura y profundidad, y conocer el amor de Cristo, que supera todo conocimiento. Así os llenaréis del todo de la plenitud de Dios» (Ef 3,14-19; cf 1,15-21). Esto lo desarrolla en tres etapas: abandono de la existencia fundada en el poder gracias a la fe y al amor de Cristo y a Cristo, muerto y resucitado; Cristo crea el sentido y el centro de la vida porque vehicula la salvación de Dios; y la configuración con él, que se hace gracias al Espíritu, inicia la salvación en esta vida y termina en la futura de resurrección.

Pablo lo resume en un párrafo de su Carta dirigida a los cristianos de Filipos: «Más aún, todo lo considero pérdida comparado con el superior conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor; por el cual doy todo por perdido y lo considero basura con tal de ganarme a Cristo y estar unido a él. No contando con una justicia mía basada en la ley, sino en la fe de Cristo, la justicia que Dios concede al que cree. ¡Oh!, conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos; configurarme con su muerte para ver si alcanzo la resurrección de la muerte» (Flp 3,8-11). El conocimiento de Cristo se entiende como una relación personal, como una revelación

personal: quien elige es Dios por medio de Cristo, quien obedece es el hombre; y la comunión con Cristo conduce a reconocer su «señorío» en orden a la salvación. Si esto es así, es lógico que dé por pérdida toda su fe anterior en la justicia de la ley, en la autosuficiencia que lleva pareja una vida dirigida según las tradiciones emanadas de la ley. Pablo desea que Dios le encuentre en Cristo al final de sus días y, además, los cristianos le encuentren en Cristo en la vida presente para aprender a caminar en la vida «nueva» que él ofrece. Y para ello no existe problema alguno, ya que para llevar a cabo la vida «nueva» Dios ha conferido su potencia de gracia, su relación de amor, a Cristo con la Resurrección. Así es posible superar todas las situaciones de la vida provenientes del hombre «viejo», de la debilidad humana (cf 2Cor 12,9-10), que impiden caminar en la senda del Señor (cf Flp 1,21). La comunión con Cristo lleva aparejada, por una lado, la participación en sus sufrimientos, en su cruz, en la que quedan fijados todos los males de esta vida y que Pablo los considera muertos en la muerte de Jesús, impotentes para significar algo en la vida «nueva» (cf Rom 6,6; 8,3; Gál 2,19; 2Cor 4,10); y la comunión con Cristo, por otro lado, entraña la pertenencia a la vida de resurrección que alcanzará todo su esplendor en la plenitud de los tiempos.

2. La santa Iglesia católica

2.1. El proceso histórico

1) Las tradiciones

Los discípulos huyen cuando Jesús es apresado y le dejan solo ante Caifás y Pilato, no aparecen ni para enterrarlo; regresan

a Galilea y rehacen su vida familiar y laboral (cf Mc 15,40; 16,7). Hay otros discípulos que permanecen en Jerusalén (cf Lc 24,13). Galilea es el espacio en el que se encuentran de nuevo con Jesús (cf Mc 15,43-46par; Mt 28,16-20). Pedro es el primer convencido de la resurrección (cf 1Cor 15,5; Mc 16,7), y la difunde a los cuatro vientos (cf He 2,14.24.32; 3,12.15). Vuelve a Jerusalén y proclama: «Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales [...] Dios, liberándolo de los rigores de la muerte, lo resucitó» (He 2,22-24). A los cincuenta días de la Pascua, en la fiesta de Pentecostés, fiesta de la siega, (cf Éx 23,14), o fiesta de la renovación de la Alianza (cf 2Cró 15,10-13) el grupo más cercano a Jesús y María (cf He 1,13-14) reciben el Espíritu en forma de llamas de fuego, que significa el don de lenguas (cf Is 5,24), y comienzan al proclamar la vida y resurrección de Jesús.

Los discípulos recorren toda Palestina, como cuando acompañaban a Jesús. No se sabe con exactitud la gente que escucha el mensaje; Lucas escribe que son muchos los que se convierten (cf He 2,41.47; 4,5; etc). No es extraño el dato, aunque parezca exagerado. Y es que el terreno está abonado de mucho tiempo. A partir del destierro de Babilonia, cinco siglos atrás, la historia de Israel se alimenta de la esperanza de que Dios vendrá a salvarlos de los enemigos que le impiden experimentar la libertad y ser sujetos de su historia, una historia vinculada al Señor, como pueblo suyo que son. Será una época nueva donde Dios reinará, juzgará a los enemigos de Israel y destruirá la vida de los impíos y pecadores. Juan Bautista se hace eco de esto, y Jesús afirma la presencia o cercanía del Reino. El terreno está abonado para que los discípulos comiencen su predicación (cf Mt 28,18-20).

La comunidad cristiana, perteneciente a Dios, «la Iglesia

de Dios» (He 20,28; 1Cor 10,32; 11,22; etc.), es fruto de la misión de Jesús y el Espíritu, que le encomienda el Padre para la salvación de todos, en concreto, de la relación que establece en la historia Dios Padre con Jesús y la continuación en la historia por el Espíritu. Al vehicular la salvación de Dios la misión de Cristo, la comunidad nace de la actuación de los dos, como explicita san Pablo en la Carta a los efesios (cf 3,4-13) y dice Pedro en la pluma de san Lucas: «Israelitas, escuchad estas palabras; Jesús, el Nazareno, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y signos que Dios realizó entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis» (He 2,22). En definitiva, la Iglesia es la comunidad de creyentes en Cristo que es propiedad de Dios por el sacrificio de su Hijo, «que la amó y se entregó por ella» (Ef 5,25; cf 1,11; 1,14; He 20,28).

Por eso, en la misión de Jesús se pueden aislar ciertas frases y hechos en los que concreta su responsabilidad en la creación de su *Iglesia* (cf Mt 16,18), pero sabiendo que su origen histórico es una expresión de su conciencia, de su ministerio y de la salvación divina ofrecida e iniciada en su toda su actuación pública. Así tenemos, como hechos puntuales, el bautismo por Juan Bautista (cf Mc 1,9-11), el anuncio del Reino (cf Mc 1,15), la elección de los discípulos (cf Mc 1,16-20par), la elección de los Doce (cf Mc 3,12-19par), la confesión y la misión de Pedro (cf Mc 8,27-30; Mt 16,1-20) la Última Cena (Mc 14,22-25par), la pasión, muerte y resurrección (cf Mc 14-16,20). Y a ello se une la autocomprensión de Jesús y de la comunidad cristiana de la filiación divina, el mesianismo, etc., que hacen de la vida de Jesús la encarnación de la palabra de Dios y la última y definitiva revelación de su voluntad salvadora a los hombres (cf Jn 1,14; Heb 1,2). Estos hechos y creencias que se explicitan desde Pentecostés, paulatinamente

se traducen en otras lenguas y culturas, y hacen que la comunidad cristiana no sólo se extienda por todos los confines de la tierra, sino que sea fiel a Dios revelado por Cristo y a Cristo en las palabras y hechos que revelan la salvación divina.

Pero la Iglesia no la podemos pensar como una comunidad uniforme en su doctrina y formas desde Pentecostés. La expectativa general sobre la intervención de Dios se vive en grupos de creyentes muy diferentes entre sí. La identidad nacional recae en grupos aislados que explican y experimentan dicha identidad y las expectativas del final de la historia de forma distinta. Y aquí radica el que, muerto y resucitado Jesús, también su mensaje se proclame por grupos diferentes de seguidores.

En esta situación proclaman los seguidores de Jesús su resurrección y su mesianismo. Extraña que se muevan con libertad por Palestina, sobre todo por Jerusalén, habida cuenta del final trágico de Jesús. Sin embargo hay que tener en cuenta dos cosas: Seyano, prefecto del Pretorio, manifiestamente antijudío, es asesinado en el 31 d.C., lo que reduce el temor a una intervención de Roma contra Israel; y, por otro lado, la mayoría de los sumos sacerdotes pertenecen a la secta de los saduceos, que no creen en la resurrección; resurrección que, por el contrario, proclaman los discípulos de Jesús con todo vigor y convencimiento. Que dicha resurrección colmara los anhelos de la mayoría de los grupos judíos, no supone quebranto alguno de la paz social, y, por tanto, de una actuación militar romana. La persecución y el martirio de Esteban (cf He 6,8-8,1) obedecen a la posición de los judíos helenistas que se convierten al cristianismo y radicalizan su opinión sobre la Ley y el templo, como hemos observado, pero esa opinión no afecta en nada a toda la comunidad cristiana (cf He 8,4; 11,19-20). Los discípulos, pues, bautizan, establecen comunidades por doquier y aumentan los judíos que profesan la fe en

Jesús resucitado. Se detectan en el Nuevo Testamento cuatro tradiciones distintas que transmiten la fe en el resucitado fundada en dos pilares claves: la vida y doctrina de Jesús y su interpretación con presupuestos culturales y religiosos fundamentalmente procedentes del judaísmo (Vouga, 40-56).

2) *Las primeras tradiciones*

La primera tradición corresponde a los predicadores *itinerantes* que extienden el mensaje de Jesús sobre el Reino por las pequeñas ciudades de Galilea (cf Lc 10,12-15). La renuncia a la familia, al trabajo y a la casa resulta de la propuesta de Jesús sin límite alguno de extender y proclamar el Reino (cf Mc 6,6-13). Y se debe a la novedad que entraña la inminente presencia de Dios en la historia, por la que se recrearán todas las cosas. En algunos textos de Marcos, que transmiten apotegmas de Jesús procedentes de sus controversias en Galilea (cf Mc 2,14-17.18-22.23-28), se distingue un grupo de discípulos de Jesús que se mueven por Galilea y que relacionan su misión a la de Elías, el profeta sanador (cf Mc 2,17b), dan un sentido a su muerte como designio de Dios (cf Mc 2,20) y le reconocen una autoridad propia del Hijo del Hombre (cf Mc 2,28). Esta predicación itinerante se integra relativamente pronto en otra tradición muy importante: la *sapiencial*. Pedro retorna a Jerusalén y se incorpora a las comunidades helenistas de fuerte pujanza en los orígenes de la actividad apostólica (cf Gál 2,11-14). En la década de los 60, cuando se inicia la época apostólica o la segunda generación cristiana, se idealizan sus personajes (cf Mt 16,16-19) y su estilo de vida es una referencia obligatoria para todas las comunidades, en cuanto simboliza la itinerancia de Jesús y sus discípulos predicando el Reino por Palestina.

La tradición *sapiencial* se transmite por el documento «Q» y el evangelio de Tomás. Muy próxima a la anterior en el espacio y en el tiempo, esta tradición hace hincapié en la enseñanza de Jesús sobre el Reino, pero sin el radicalismo de la predicación itinerante (cf Q/Lc 10,4-11; Mt 10,9-14). Las comunidades que cultivan los dichos de Jesús son sedentarias; idealizan la pobreza y las actitudes y comportamientos de los profetas, entendiendo el rechazo de la fe como un desconocimiento de la sabiduría divina (cf Q/Lc 10,11). No abandonan la familia y el trabajo, por más que sean testigos de la itinerancia de Jesús y de sus discípulos más cercanos (Kloppenborg, *Q*, 234-236). La sabiduría parte de: «Pedid y se os dará, buscad y encontraréis, llamad y os abrirán...» (Q/Lc 11,9-13; Mt 7,7-11; EvT 92,1.94), como afirma la enseñanza veterotestamentaria sobre la necesaria apertura del hombre al conocimiento que proviene de Dios, tanto en el presente como en el futuro (cf Prov 1,28; 8,17). En Galilea, en los pueblecitos que han transitado Jesús y sus primeros discípulos, se crean estas comunidades nacidas de las multitudes que lo escucharon o de los primeros misioneros que extienden el mensaje después de la Resurrección. Conservan con fidelidad sus aforismos, parábolas y discursos (cf Q/Lc 11,20; Mt 12,28; EvT 10.82), que inciden en el comportamiento de los seguidores de Jesús y lo modelan, y transforman sus relaciones cotidianas. En estas comunidades se dan profetas y sabios, que son perseguidos como Jesús (cf Q/Lc 11,49-51; Mt 23,34-36), pues su misión es convertir y cuidar a las ovejas abandonadas de Israel (cf Mc 7,27; Mt 15,24), que no siempre comprenden y admiten la llamada a la conversión. No obstante esto, no se dan tensiones en las comunidades cuando ingresan paganos (cf Q/Lc 10,2-12, Mt 9,37-38), como sucede entre los judíos de lengua griega y aramea, y los altercados de Pablo con los judíos cristianos

de Jerusalén (cf Gál 2,1-21). El horizonte más universal de la Sabiduría hace que la Ley, con ser importante, no se constituya en elemento decisivo para ser cristiano.

La tradición sapiencial pasa de Galilea a Siria y a Egipto, y da lugar a dos formas de interpretar los dichos de Jesús. La escuela de Tomás acentúa la imagen de Jesús maestro de sabiduría, que señala el camino para acceder al Reino, comprendido de una forma intemporal y presente (cf EvT 1). Por el contrario, los dichos de Jesús también se introducen en un marco apocalíptico en el que la contestación a la sabiduría origina el rechazo del anuncio cristiano, con lo que Israel sigue la tradición de perseguir a los profetas y, por consiguiente, es objeto de un juicio de condena al final de los tiempos (cf Q/Lc 11,39-52; cf Mt 23,1-28). En esta línea de interpretación se sitúa la comprensión de Jesús como «hijo del hombre», juez escatológico (cf Q/Lc 12,8-9; Mt 10,33).

En la época apostólica y siguiendo la línea de exposición de Tomás nace en Siria la escuela de Juan, que después pasa a Asia y Éfeso. Por medio de discursos y diálogos se expone la misión de Jesús a partir de la encarnación de la Palabra, misión que origina una vida nueva en la historia humana. Cumplido el cometido divino, Jesús vuelve al Padre (cf Jn 12,32). Por consiguiente, la pasión es un camino de regreso al Padre, donde pasa, de una forma paulatina de la destrucción de la persona por el dolor y la muerte, a su glorificación definitiva. La vida de fe del cristiano se entiende como una pertenencia a Dios que le separa de los elementos que configuran al mundo, aunque no lo aleje de él en su vida y responsabilidad humana. El pensamiento pregnóstico del evangelio de Juan, fundado en tradiciones distintas a la de los Sinópticos, pero que desarrollan con el tiempo la tradición de los dichos de Jesús junto al evangelio de Tomás, entra también en conflicto con los

garantes de la religión judía después de la destrucción del templo en el año 70. Tal es la tensión y lucha entre los judíos y los judíos cristianos, que estos son condenados como herejes (cf Jn 16,2a), expulsados de la sinagoga (cf Jn 9,22) y, a veces, hasta condenados a muerte (cf Jn 16,2), experiencia que unen a la incompreensión, condena y muerte de Jesús (cf Jn 15,20). Sin embargo, a la vez, la persecución de la Sinagoga hace que se formen comunidades fuertes cuya identidad proviene de la relación del Padre y del Hijo (cf Jn 17,1-26) y su relación por el amor mutuo (cf Jn 13,34-35). Esta tradición se integra en la tradición apostólica en la que se da preeminencia a la autoridad de Pedro (cf Jn 20,1-20), enriqueciéndola sin duda, pero incorporándose no sin tensiones (cf 1Jn 2,18-19; 4,2-6).

La tercera tradición pertenece a los *judeocristianos* de Jerusalén: judíos que creen que Jesús es el Mesías. En Jerusalén residen varias comunidades cristianas (cf He 2,46; 12,16-17), que en ocasiones son perseguidas (cf Gál 1,23), y en las que sobresale la figura de Santiago, el hermano de Jesús (cf Gál 2,4), además de otros parientes y creyentes. El evangelio de Tomás dice que Jesús encomienda la Iglesia a Santiago (log. 12), aunque ceda esta función más adelante (log. 13). Se le aparece Jesús, según el listado que hace Pablo (cf 1Cor 15,7); otros textos afirman que es al primero que ve al Resucitado (*ApS*, 81-95.97-11); envía a los discípulos a evangelizar, incluido a Pedro (*CAS*, 16.5-11), que debe someterse a su autoridad (Eusebio, *Hist Ecl* II, 3-4). Pablo nombra también a Cefas y Juan, pilares de la Iglesia (cf Gál 2,9). En Jerusalén se celebra un «concilio» para solventar los problemas de las relaciones con los creyentes no judíos (cf Gál 2,1-10; He 15,1-30). Estas comunidades acentúan la lectura del evangelio de Jesús según la tradición judía, lo que conlleva su encuadre en los límites de la Ley: esta se mantiene con carácter normativo

para la fe cristiana. En el caso de que los paganos abracen la fe, defienden la necesidad de que se circunciden, es decir, que sean primero judíos y después cristianos. Esto presupone que la fe cristiana se integra en la fe judía, o que es una simple variación de la gran tradición yavista. También es posible, como escribe Pablo (cf Gál 2,4-9), que los judíos que abrazan la fe cristiana deben establecer una distancia espiritual y práctica con los paganos cristianos. Lo cierto es que la defensa de la Ley dentro de la experiencia cristiana origina «un rabinismo cristiano» que relaciona el radicalismo evangélico de Jesús y la Ley, e introduce las exigencias cristianas en el marco de la observancia extrema de las normas judías. Observan las prescripciones sobre la circuncisión (cf He 21,21), los alimentos (cf He 10,14), los votos (cf He 18,18; 21,23), etc.; rezan y ayunan según las costumbres judías (cf He 2,46; 3,1; 5,42; etc.); cumplen el descanso sabático y las fiestas tradicionales (cf He 2,1; 18,4); defienden el culto en el templo (cf Mt 5,23-24). Para ello invocan a Jesús, que fue fiel a los preceptos religiosos (cf Mt 5,17-19; 8,4; Lc 16,17). «Su cristianismo aparece como un fariseísmo cristiano y se entiende como un movimiento de reforma dentro del judaísmo. Se defendieron con vigor contra la difusión del Evangelio fuera del judaísmo (cf Mt 7,6; 10,5-6) y comenzaron a enviar misioneros sólo cuando se trató de luchar contra la pérdida de identidad judía del cristianismo (cf Gál 2,12; Flp 3,2)» (Vouga, 50). Tras la muerte de Santiago, cabeza de la comunidad, en el año 62, le sucede Simeón. Pasado el tiempo apostólico, y por la helenización de Jerusalén por Adriano en el año 130 d.C., se dispersan por Palestina, Transjordania y Perea.

3) *La tradición judeohelenista*

Por último, está la tradición de los judíos que hablan griego, llamados *helenistas*. Viven fundamentalmente en Jerusalén y Antioquía. Estos judíos cristianos se reúnen en sinagogas distintas a los judíos cristianos de lengua aramea. Critican el templo y, por consiguiente, son objeto de incomprendiones y de persecuciones por parte de las autoridades religiosas, de los judíos de lengua griega y de los judíos cristianos de lengua aramea (cf He 6,3.8.14). Esto les obliga a dispersarse por Judea, Samaría, Damasco, Siria y Antioquía (cf He 8,4; 11,27-30). En Jerusalén dependen de la autoridad de los discípulos pertenecientes al grupo de los judeocristianos (cf He 6,3-5; 8,15). No obstante esto, gozan de cierta autonomía e inician una lectura de la vida y doctrina de Jesús distinta de la tradicional judeocristiana. Por el testimonio de Pablo sabemos que defienden la interpretación liberal de la Ley (cf Gál 2,15-19; Flp 3,4-5), que supone la relativización de parte de sus exigencias (leyes de pureza, descanso sabático, circuncisión, etc). A ello se une la desafección al templo según la actitud de Jesús (cf Mc 2,15-28; 7,1-23) y la radicalización de ciertos aspectos creídos como fundamentales, sobre todo en sus exigencias éticas, como el amor a Dios y al prójimo, la primacía de hacer el bien al otro, etc. Se añade, además, una lectura de la muerte y resurrección de Jesús que sustituye la Ley y el templo, ya que implica un traslado de la salvación, procedente de la Ley como expresión de la voluntad de Dios, a Jesús crucificado: «Cristo murió por nuestros pecados» (1Cor 15,3). La presencia divina en el templo, edificado por los hombres (cf He 6,8-7,53), se sustituye por el cuerpo del Resucitado: «Yo he de destruir este templo, construido por manos humanas, y en tres días construiré otro, no con manos humanas» (Mc 14,58; cf

Jn 2,20-22). Esta experiencia de salvación la actualizan con la memoria de la Última Cena de Jesús (cf 1Cor 11,23-26; Mc 14,22-25). Los judíos cristianos de lengua griega extienden por todo el Imperio la fe en Jesús en las sinagogas que usan para su expresión de la fe judía, abren el Evangelio a los paganos (cf Gál 2,11-14) y urbanizan el espacio de la fe, pasando del campesinado de Galilea de los misioneros itinerantes a las ciudades de cultura grecorromana (cf 2Cor 3,1; 10,12) (Schenke, 99-116).

Pablo evangeliza desde su conversión de los años 32-33 d.C. hasta su muerte en el 60 d.C. con una misión muy específica: «...pues el que asistía a Pedro en su apostolado con los judíos me asistía a mí en el mío con los paganos. Entonces Santiago, Cefas y Juan, considerados los pilares, reconociendo el don que se me había hecho, nos estrecharon la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad; para que nosotros nos ocupáramos de los paganos y ellos de los judíos» (Gál 2,8-9). Pablo viaja a Arabia y Damasco, donde ya habían estado los judíos helenistas, después a Macedonia y Grecia, al mismo tiempo que se desarrollan las demás tradiciones cristianas. La doctrina de Pablo proviene de una de las tendencias que nacen del judaísmo helenista cuando afronta el problema de la salvación universal y que da lugar a dos tradiciones: el rabinismo que resulta del fariseísmo, y el cristianismo que se entronca en la apocalíptica. En el primer caso se debate la necesidad de una conversión a la Torá, o, por el contrario, basta con practicar una ética proveniente de una conciencia justa. En el caso del cristianismo se discute lo observado en Pablo y Santiago: para la salvación es necesaria la fe sola, o la fe y las obras, y responden a la corriente de Henoch presente en la literatura de Qumrán, y a la de los Doce Patriarcas. Pablo pasa de la línea conservadora farisaica (cf He 22,3; 26,5; Gál 1,13-14; etc.), la

necesidad de la ley para la salvación, a la corriente de Henoch que acentúa la maldad del mundo y la incapacidad del hombre para salvarse (cf 1Hen 10,7.8; Rom 3,23; 1QH 4,30; Gál 2,16; etc). De ahí la necesidad de una intervención divina por medio de un mediador celeste que se dará al final de los tiempos, expectativa judía apocalíptica que Pablo establece en la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo como la obra divina de la salvación. Él camina en la fe cristiana con estos presupuestos, sin influencia decisiva de las anteriores tradiciones, salvo las incomprendiones de los judeocristianos de Antioquía y Galacia. Se centra, pues, en la cruz y resurrección de Jesús y en los títulos de «Señor» (cf Flp 2,10-11), –de manera que quien lo confiese como tal será salvado (cf Rom 10,9; He 16,31)–, e «Hijo de Dios» (cf Rom 1,4; Gál 1,16). Jesús muere por los pecados de los hombres (cf Rom 3,25), los reconcilia con Dios (cf 1Cor 7,11), les da la gracia (cf Rom 3,24) y la justificación (cf 2Cor 5,25), en definitiva la vida eterna (cf Rom 6,23) y la salvación (cf Rom 10,9-10). Su doctrina se ahonda y expande en la segunda Carta a los tesalonicenses, en Colosenses y Efesios, además de las Pastorales pertenecientes a la segunda generación cristiana, es decir, a la época apostólica.

La misión de los primeros judeocristianos helenistas y de Pablo y de sus continuadores de la época apostólica extienden el cristianismo en las principales ciudades del Imperio. La recepción que se da de la fe cristiana es muy importante, sobre todo por la fuerza que proporciona a las personas la experiencia creyente y humana y la doctrina que la sostiene. En el ámbito religioso se continúa con el *monoteísmo* judío, en el que ahora el Dios único se revela como Padre en la historia de Jesús. El bautismo incardina al individuo en la fe por medio de un proceso de conversión perfectamente delimitado por los acontecimientos pascales (cf Rom 6,1-11) y hace posible una

relación personal con un Dios que ofrece una fuerte identidad individual a mucha gente diseminada en grupos humanos sin horizonte alguno. Por eso, abrazar la fe en Jesús resucitado implica vincularse a una comunidad de fe que se enseña y celebra en las casas, formalizando unas relaciones humanas y sociales fundadas en una dignidad común por participar de la misma filiación divina. Entonces se agrieta y cae el muro que separa a los hombres en esclavos y libres (cf Gál 3,28). Pueden todos acceder a la comunidad, y, a la vez, sentirse miembros de otra comunidad universal que abarca al Imperio y se extiende, incluso, más allá de sus fronteras (cf 1Pe 2,1-10), constituyendo un cuerpo único (cf Rom 12,4-9) que puede sustituir al político de Roma. Además, en este ámbito social, la fe cristiana supone una contestación a la confusión doctrinal y a la valoración por igual de toda clase de ideologías. Por último, el cristianismo ofrece una ética (cf 1Tes 4,1-12; 1Cor 5,1-7; etc.), que forma una conciencia individual y colectiva frente a la relajación de las costumbres en la sociedad romana. A pesar de la claridad y rigor de las convicciones cristianas, la fe se abre e integra «tanto elementos de la teología y de la moral estoicas, como elementos de la antropología platónica, la ideología política del Imperio o la soteriología de los cultos místéricos» (Vouga, 139).

Junto al vigor expansivo a partir de los años 60 d.C., la literatura cristiana busca unos criterios para identificar el movimiento cristiano con relación al judaísmo y a las religiones instaladas en el Imperio Romano. Los evangelios, los Hechos de Lucas y las Cartas con nombre de algunos apóstoles difunden la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret. Estos escritos recogen las tradiciones sobre Jesús y las primeras interpretaciones de los discípulos y los apóstoles sobre su persona y su mediación salvadora. Muertos estos, los cristianos perfilan un cuerpo doctrinal

básico para dar consistencia a la fe. Los años que pasan hasta que aparece la literatura posapostólica al final del siglo I y primera mitad del siglo II prueban que los apóstoles se reconocen como una autoridad indiscutible dentro de las comunidades e influyen en las argumentaciones que elaboran sobre Jesucristo. Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, etc., aluden a los escritos paulinos y joánicos como una enseñanza que es un referente indiscutible para la identidad de la fe.

Sin embargo, los escritos de la era apostólica y posapostólica no conducen a un paradigma en el que se integren todas las líneas de reflexión sobre Jesús para ofrecer una cierta unidad; unidad progresiva y evolucionada según las circunstancias de las comunidades, los actores más importantes y la dinámica propia de las interpretaciones por las relaciones con las categorías judías o griegas. La tradición joánica no tiene en cuenta a la petrina (cf Jn 13,1-30), los Hechos de Lucas ignoran la tradición joánica, Pablo es el enemigo del judeocristianismo, el evangelio de Mateo y la Carta de Santiago completan su doctrina de la justificación con las obras de la fe (cf Sant 2,14-26), Marcos no conoce la «tradición de los dichos» de Jesús, etc.

Estas diferencias prueban la pluralidad de las interpretaciones de la vida y figura de Jesús. Pluralidad que incluso se observa en los escritos de una tradición que prosiguen y amplían los anteriores para imponer una determinada visión de la fe en contra de las demás. O, por el contrario, desarrollan las interpretaciones de los escritos anteriores que, después, la ortodoxia condena o integra en el acervo doctrinal cristiano normativo. Ejemplo de ello es el cristianismo en Egipto. Se expone el sacerdocio de Jesús por una relación entre el sacerdocio del Antiguo Testamento y la nueva doctrina y praxis cristianas, y la correspondencia entre las realidades terrestres y celestes por la glorificación de Jesús, utilizando la gnosis y a

Filón de Alejandría en la teoría del conocimiento de Platón: la Ley como sombra de los bienes futuros (cf Heb 10,1), el culto del templo es el reflejo en la tierra de la vida divina, etc. Por el contrario, en Alejandría se ofrece el magisterio de Basílides y Valentín, más tarde excluidos de la ortodoxia por sus interpretaciones gnósticas. Pluralidad, en fin, en la organización de las comunidades cristianas. Ignacio de Antioquía pretende un orden eclesiástico de tipo monárquico: un Dios, un Cristo, una Iglesia, una Eucaristía, un Obispo (*Tral* 3,1; *Fil* 7,2). Unidad que postula la unidad de doctrina, con lo que crea la frontera entre la ortodoxia y la herejía entre la comunidad dirigida por el obispo y la comunidad gobernada por el colegio de presbíteros. Esta visión uniforme de la doctrina y gobierno de las comunidades no aparece para Antioquía misma, ni en el evangelio de Mateo, ni en la Carta de Santiago, ni en Roma para Clemente, ni en el Apocalipsis para las iglesias de Éfeso, Esmirna y Filadelfia (Ap 2,1-3,22) (Vouga, 217).

La confesión de fe en Jesús resucitado se enriquece con los títulos que se elaboran en las tradiciones plurales que nacen en la acción misionera de los discípulos y en la recepción de la fe y la doctrina en las diversas culturas donde se evangeliza. Las obligadas interpretaciones de la vida y función salvadora de Jesús, fundadas en la cultura judía con raíces en Palestina o en el Imperio, dan lugar a una comprensión plural de la fe que está en su nacimiento y primera expansión, y que no tiene otra base sino el convencimiento de que Dios ha dado la salvación y se ha dado personalmente en la historia concreta de Jesús y en su vida de resucitado. La presencia de la divinidad en Jesús lo convierte en depositario de un Misterio que no puede ser ni definido ni identificado en su totalidad, sino descrito parcialmente desde las distintas culturas que lo reciben y aceptan al mismo Jesús como Salvador. Esta pluralidad básica es la mejor

prueba de su presencia enriquecedora para la humanidad. Sin embargo es una pluralidad fundada, a su vez, en la experiencia única de la Resurrección que entraña la memoria de la única existencia histórica de Jesús, que termina en la cruz, contenido único y básico de la fe de las comunidades y que el Espíritu se encarga de mantener y difundir.

2.2. La notas de la Iglesia

Se llaman notas de la Iglesia aquellos atributos que la distinguen entre las demás religiones y que son esenciales para su existencia, pues constituyen parte de su identidad. «Esta es la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica (LG 8). Estos cuatro atributos, inseparablemente unidos entre sí, indican rasgos esenciales de la Iglesia y de su misión. La Iglesia no los tiene por ella misma, es Cristo, quien, por el Espíritu Santo, da a la Iglesia el ser una, santa, católica y apostólica, y Él es también quien la llama a ejercitar cada una de estas cualidades» (CEC 811).

El concilio Vaticano II enseña que la *unidad* parte de su origen que, como hemos dicho, proviene de Dios Uno y Trino, de su fundador que es Cristo y de su alma que es el Espíritu Santo (UR 2; cf CEC 813). La trama interna que da la unidad de la Iglesia con la diversidad de carismas, culturas y tradiciones en la que está inserta es el amor (cf Col 3,14) y la fe (cf Ef 4,5), que remite a un único Dios en el culto y a la responsabilidad apostólica que mantiene unida a la comunidad cristiana desde los discípulos que fueron enviados por el Espíritu de Cristo a predicar a todos los confines de la tierra (cf Mt 28,19-20). Y la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica: «Solamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es “auxilio general

de salvación”, puede alcanzarse la plenitud total de los medios de salvación. Creemos que el Señor confió todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico presidido por Pedro, para constituir un solo cuerpo de Cristo en la tierra, al cual deben incorporarse plenamente los que de algún modo pertenecen ya al Pueblo de Dios» (UR 3).

Jesús ora por la unidad: «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos sean también uno en nosotros, para que mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). La unidad de los discípulos se integra en el amor que relaciona y une al Padre con el Hijo, como él lo ha demostrado en el amor que le ha tenido a todos ellos (cf Jn 13,1). Por ello la unidad se fundamenta en el amor mutuo (cf 15,12-17). Y la finalidad es para que continúe en la historia la revelación del Padre que Jesús ha mostrado por medio de una vida de amor y de entrega, y, a la vez, que Jesús es el enviado del Padre para la salvación del mundo. Por consiguiente, la unión es interna entre los discípulos y externa para dar a conocer al Padre y su salvación (Jn 17,23).

En esto está la importancia del movimiento ecuménico entre las comunidades cristianas, que entraña la renovación de las instituciones eclesiales, la conversión del corazón, la oración en común, la formación cristiana, el conocimiento mutuo, el diálogo y la colaboración entre las diversas iglesias para servir a las necesidades humanas (cf UR 4.6-10.12).

La unidad de la Iglesia refiere, pues, una articulación seria y coherente de los diversos ministerios que la componen y la misiones fundamentales que la identifican en la sociedad de todos los tiempos, como el sacerdocio común de los bautizados y el sacerdocio ministerial. Si la Iglesia es una, que no uniforme, también es única como fundamento de la verdad y de la salvación (cf 1Tim 3,15).

La unidad, pues, aparece como una cuestión de futuro. Es la evidencia la que muestra que aún falta mucho para alcanzar lo que casi desde el principio de la existencia de la Iglesia ha sido uno de los problemas fundamentales de la comunidad cristiana. Uno de los pasos fundamentales que se han dado, no sólo ha sido el serio planteamiento que la Iglesia católica ha llevado a cabo con el Ecumenismo, sino la colaboración entre las iglesias y el reconocimiento de mutuo de los valores evangélicos que cada una posee. Esto imprime un dinamismo interno que hace tender hacia la unidad futura, aunque no pueda oscurecer el escándalo que supone la división y, a veces, os enfrentamientos.

Desde el principio se designa a la Iglesia en los credos como *santa*: «Pero vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, destinado a anunciar las alabanzas de aquel que ha llamado de las tinieblas a su admirable luz» (1Pe 2,9). La idea básica que subyace al principio es que la comunidad cristiana se considera como continuadora del Israel de Dios, el Pueblo Santo de Dios (cf Éx 19,6; Dt 7,6; 26,19; Is 4,3; etc.), enunciado de una forma concreta: los cristianos son los nuevos santos que constituyen un nuevo pueblo de santos (cf Sab 18,9; Dan 7,25.27).

La santidad que se invoca para la Iglesia no se refiere a una santidad concreta que profesa cada bautizado. Basta ojear el panorama de sus miembros para darnos cuenta que no es así. La santidad indica la relación amorosa de Dios con sus hijos para que pueda nacer en ellos los valores que muestra Jesús en el Evangelio. Este don divino de la santidad está continuamente animando a la comunidad cristiana al seguimiento y configuración con Cristo a partir de las cualidades personales y contextos sociales. De esta manera no falta nunca en la comunidad cristiana testimonios reales de que el Espíritu

está continuamente vivificándola. Como dice San Pablo: «Pero llevamos este tesoro en vasijas de barro, para que se vea claramente que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros» (2Cor 4,7); «Todo lo puedo en Aquel que me da fuerzas» (Flp 4,13). La potencia amorosa es de Dios y la Iglesia es su sacramento. Con ello se excluye toda raíz humana en su origen y pertenencia (cf Jn 17,11-15).

La relación que el Padre establece con la comunidad crea hijos que responden en cada época y en cada situación que el mundo necesita que sea ayudado. La santidad, como la perspectiva que se experimenta de Dios, no es siempre la misma. La santidad varía de rostro según generaciones, según culturas, según necesidades, según cualidades personales y colectivas. Por eso no hay criterio uniforme de santidad desde la perspectiva humana. Solamente desde Dios podemos decir que su relación de amor es el que vivifica y da sentido al hombre.

Otra cosa es el pecado, que los bautizados aportan en su desarrollo y presencia histórica. Tratar de presentar a la Iglesia como una virgen siempre fiel a su Señor, es tan falso como decir que no existe la gracia y la santidad en ella. Sobre todo, porque Jesús entrega su vida para redimir y salvar a los hombres que no podemos desechar el pecado, como realidad que supera nuestras propias fuerzas, como hemos afirmado antes. Hay que acentuar que la santidad de la Iglesia es la misma posibilidad que tiene Dios de hacerse presente con su potencia de amor por medio de Jesucristo en la comunidad que preside y guía su Espíritu. Con ello nace la esperanza de que el bien es posible en la historia porque Dios penetra en ella por medio de sus hijos y la va salvando desde ella misma.

El Catecismo recoge la doctrina de los Padres y del Concilio Vaticano II y escribe sobre la *catolicidad* de la Iglesia: «La palabra “católica” significa “universal” en el sentido de “según

la totalidad” o “según la integridad”. La Iglesia es católica en un doble sentido. Es católica porque Cristo está presente en ella [...]. Es católica porque ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano» (CEC 830).

En el primer sentido católica entraña que la Iglesia recibe de Jesucristo todos los medios para ofrecer la salvación al mundo. Dios por medio de Jesucristo hace posible que la Iglesia posea la plenitud de la salvación para ofrecerla a todos los hombres, no obstante use culturas y ritos diferentes, y en cualquier situación que la historia pueda deparar al ser humano. Por otra parte la iglesia es enviada a todos los hombres y a todas las culturas. La universalidad es una de las características de la iglesia hasta que coincida plenamente con el concepto de reino de Dios al final de los tiempos (LG 13). Es cierto que Jesús se ciñe a las ovejas descarriadas de Israel (cf Mt 15,24), pero pronto la comunidad cristiana primitiva expande el mensaje de salvación a todas las gentes, cuya raíz está en Jesús, y coloca esta misión en el mismo nacimiento: el relato de los magos que representan a todos los pueblos (cf Mt 2,1-11); Lucas lo presenta como luz de las naciones (cf Lc 2,32) y en la conclusión de su vida antes de ascender a la gloria del Padre envía a sus discípulos a todo el mundo (cf Mt 28,19-20). El proceso no fue fácil, ya lo hemos visto al inicio del capítulo.

Aunque Jesús no saliese de las fronteras de Palestina, fue la comunidad judeo-helenista la que más se extendió por todo el Imperio, que le ofrecía las vías de comunicación más adecuadas, los grupos de emigración judía extendidos por todas partes y una cierta libertad de culto. «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, por exigencia íntima de su misma catolicidad, obedeciendo al mandato de su fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres» (LG 1). Dios que envía a su Hijo por

amor (cf Jn 3,16), y al Espíritu para que continúe la obra de su Hijo, hace que la Iglesia «avance por el camino que avanzó Cristo: esto es, el camino de la pobreza, la obediencia, el servicio y la inmolación de sí mismo hasta la muerte, de la que surgió victorioso por su resurrección» (AG 5).

Por último, la Iglesia es *apostólica* «porque está fundada sobre los Apóstoles, y esto en un triple sentido: porque ellos fueron enviados por Jesucristo (cf Mt 28,16-20; He 1,8; 1Cor 9,1; etc.); la Iglesia sigue siendo enseñada, santificada y dirigida por los Apóstoles hasta la vuelta de Cristo gracias a aquellos que les suceden en su ministerio pastoral: el colegio de los obispos, “al quien asisten los presbíteros juntamente con el sucesor de Pedro y Sumo Pastor de la Iglesia” (AG 5; CEC 857)». El Colegio Apostólico es la garantía de la profesión de la misma fe, fundada en la Escritura y Tradición, celebrada en el culto y mantenida por una sucesión apostólica ininterrumpida desde sus inicios.

El Colegio Apostólico está siempre en comunión con el sucesor de Pedro, que recibe la promesa del Señor: «...tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). La comunidad está dirigida por Pedro y tiene la promesa de su Señor de que está fundada de una manera sólida y perenne (cf Mt 7,24-25), precisamente por su confesión de fe en la mesianidad y filiación divina de Jesús (Mt 16,16). También las potencias del mal no podrán con ella; es más, la Iglesia, siguiendo a Jesús, que bajó a los infiernos (cf 1Pe 3,19) y, resucitado por Dios (cf He 2,27.31), liberó a los hombres de la muerte, la Iglesia continúa con su misma misión: salvar a los hombres e introducirlos en la gloria del Padre (cf Col 1,13; 1Cor 15,26; Ap 6,8; etc). Es lo que expresamente dice Jesús cuando comienza a reunir a sus discípulos a su alrededor (cf Mc 3,13-14); los envía a

predicar el Reino una vez formados en las actitudes y doctrina fundamentales (cf Mc 3,13-19par; 6,6-13par) y después de la resurrección y Pentecostés cumplen con todo lo enseñado.

En la tradición de Pablo (1Cor 15,1-8), y en parte de Lucas –para ser apóstol se necesita haber convivido con Jesús– (He 1,21) «hay un aspecto intransmisible: ser testigos elegidos de la Resurrección del Señor y los fundamentos de la Iglesia. Pero también hay un aspecto permanente de su misión. Cristo les ha prometido permanecer con ellos hasta el fin de los tiempos (Mt 28,20)». Y además de los obispos (LG 20), «Toda la Iglesia es apostólica mientras permanezca, a través de los sucesores de San Pedro y de los Apóstoles, en comunión de fe y de vida con su origen. Toda la Iglesia es apostólica en cuanto es “enviada” al mundo entero; todos los miembros de la Iglesia, aunque de diferentes maneras, tienen parte en este envío. “La vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado”. Se llama “apostolado” a “toda actividad del Cuerpo Místico” que tiende a “propagar el Reino de Cristo por toda la tierra”» (CEC 863; cf AA 3).

2.3. Las funciones

La realidades fundamentales de la Iglesia –comunión, servicio, culto y martirio– se enumeran en varios sumarios que aparecen en los Hechos de los Apóstoles: «Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (He 2,42; cf 4,32-35; 5,12-16), y que están desarrollados en el Vaticano II según el papa Juan Pablo II: «¿En qué medida la palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la

liturgia como fuente y culmen de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir una democracia y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un auténtico discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior» (TMA 36).

Estos elementos fundamentales de la comunidad cristiana están implicados unos con otros sobresaliendo la comunidad como paradigma unificador: todos dependen de la vida de comunión de fe y amor (Flm 6), fundada en Cristo (cf 1Cor 1,9) y en el Espíritu (2Cor 13,13), unidos en torno a la Eucaristía, a la Palabra de los Apóstoles y compartiendo los bienes, podemos distinguirlos en las dimensiones antes señalados.

1) *La comunión servicial*

La misión de Jesús se realiza con una vida de itinerancia (cf Lc 9,58par) y se ordena de una forma *comunitaria*: «Mirad, mi madre y mis hermanos. Pues el que cumpla la voluntad de mi Padre del cielo, ese es mi hermano y hermana y madre» (Mc 3,34). La familia actual de Jesús se funda en la obediencia a Dios y en la renuncia a crear nuevos lazos naturales (cf Mt

19,12). La vida itinerante de los discípulos con Jesús crea una relación comunitaria que vive de la providencia de Dios (cf Q/Lc 12,6-7; Mt 10,29-31), y es asistida y mantenida por bienes de algunas mujeres (cf Lc 8,3) y de la limosna (cf Jn 12,4-6; 13,29), y entraña un carácter singular, singularidad que se perfilará con nitidez conforme la fe se extiende por Palestina y por el Imperio.

Las comunidades cristianas se estructuran paulatinamente con esta experiencia histórica y con la conciencia de la relación de amor que Dios ha establecido con sus hijos, y la relación de amor entre los bautizados (cf Mt 22,36-40). La comunidad fundada en el Espíritu (cf He 2,1-4), cuyo primer fruto es precisamente el amor (cf Gál 5,22), misiona, como Jesús después del bautismo (cf Mc 1,9-11.14-15), con la perspectiva del amor al prójimo (cf Lc 10,25-37), incluido el enemigo (cf Q/Lc 6,27-28.35; Mt 5,43-44). Se expande en las comunidades la historia de Jesús que la fe confiesa como la última y definitiva revelación de Dios: «Todo el que cree que Jesús es el Mesías es hijo de Dios y todo el que ama al Padre ama también al Hijo. Si amamos a Dios y cumplimos sus mandatos, es señal de que amamos a los hijos de Dios» (1Jn 5,1-2); Dios ha colocado a Jesús como el primogénito entre todos los hermanos (cf Rom 8,29). La fe se vive en comunidad, es común y es comunión (cf Rom 1,12; Tit 1,4), como la salvación que transmite (cf Jds 1,3). De ahí que se insista, en los primeros tiempos de la andadura de los discípulos, en la unidad entre sus miembros y la unanimidad en sus proyectos y decisiones, como en Pentecostés (cf He 1,14), o en el envío de los misioneros (cf He 15,15), etc.

Los fundamentos y rasgos que dan fisonomía propia a la comunidad cristiana, exactamente igual que las notas enunciadas por el Credo, hay que entenderlos como una esperanza

en su cumplimiento y pleno desarrollo, como un ideal a alcanzar, pero con la obligación de caminar en la vida con dicha dirección. Lucas comprueba sus inicios históricos. De hecho, los sumarios generalizan y tipifican actuaciones dispersas en el espacio y tiempo de las comunidades. En la actualidad la idea comunitaria de la Iglesia como imagen de la Trinidad se despliega en su estructura: colegialidad episcopal, misterio y jerarquía, iglesia local y universal; cuerpo de Cristo, etc.

El *servicio* expresa la participación de todos los miembros en los bienes, convirtiéndose en comunitarios los que son individuales. El porqué se ponen las cosas al servicio de todos los creyentes es la vida y el testamento de Jesús: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos muchos; pues todos compartimos el único pan» (1Cor 10,16-17). Y esto es posible en la historia concreta de las comunidades porque poseen el Espíritu, que es el que vincula a Jesús y hace presente la acción salvadora de Dios: «Nadie puede decir ¡Señor Jesús! si no es movido por el Espíritu Santo» (1Cor 12,3). La fe compartida hace que la vida se transforme en comunidad que sirve, es decir, en relación filial con Dios, en relación fraterna entre los creyentes. La «unión» (He 2,44) entre los creyentes no es para realizar una tarea concreta; tampoco para disfrutar de unos bienes en común. La comunión servicial es una consecuencia lógica de la experiencia de fe.

Entonces es posible que los bienes propios se pongan a disposición de los demás miembros de la comunidad (cf He 4,32). Por ello, si es preciso, se vende parte del propio patrimonio para paliar las penurias de los más necesitados (cf He 2,45; 4,34-35), aunque se den traiciones como la de Ananías y Safira (cf He 5,1-11; 1Cor 11,33). La idea de fondo no es

la defensa de una pobreza radical, como postula Jesús en su itinerancia por Palestina, sino la actitud de solidaridad y de generosidad entre los creyentes para que ninguno viva en pobreza extrema. Se cumple por lo general lo que también defiende Pablo: «No se trata de aliviar a otros pasando vosotros apuros, sino de lograr la igualdad. Que vuestra abundancia remedie por ahora su escasez, de modo que un día la abundancia de ellos remedie vuestra escasez. Así habrá igualdad» (2Cor 8,13-14; cf 1Tim 6,18).

Pero la comunión servicial no es sólo una cuestión interna de la Iglesia, entre los bautizados, sino también externa, de servicio al mundo. El Verbo se vació a sí mismo, para aparecer como un siervo en la historia humana (cf Flp 2,6-8); de esta manera estuvo entre los discípulos (cf Lc 22,24; Jn 13,15) y manda que se comporten como él: «Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos, y sus grandes las oprimen con su poder. pero no ha de ser así entre vosotros, pues el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor; y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,42-45). La Iglesia debe dar al mundo esta realidad servicial interna, pues se juega su relevancia social en la medida que se sitúa y sirve a todo el mundo, sobre todo a los más necesitados. Así puede aparecer ante todos como «sacramento universal de salvación, que manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio de amor de Dios al hombre» (GS 45; cf LG 48; AG 1).

2) *El testimonio*

La enseñanza de los Apóstoles se centra en la historia de Jesús, que revela al Padre y justifica y da cohesión a la comunidad, como aparece en los primeros discursos de Pedro en los Hechos. Se concretan las interpretaciones sobre Jesús con argumentos sacados de la Escritura, citando a los profetas (cf He 2,17-21) y los salmos (cf He 2,25.34), poniendo de relieve su mesianismo y su triunfo sobre la muerte con la resurrección, no obstante haber sido rechazado por las autoridades y el pueblo de Israel. La doctrina de Jesús, la explicación del sentido de su actuación y la búsqueda de la descripción de su identidad terminan siempre con la convicción y la afirmación de que Dios ha obrado la salvación definitiva por medio de él, salvación prometida en la tradición para el final de los tiempos; estos tiempos, pues, han llegado y será efectiva la salvación para todos dentro de un plazo inminente. Y con la enseñanza se transmiten temas de índole ético, como dice Pablo: «Una tristeza por voluntad de Dios produce un arrepentimiento saludable e irreversible; una tristeza por razones mundanas produce la muerte» (1Cor 7,10). La enseñanza, por consiguiente, se dirige tanto a todo el pueblo como a los convertidos: «Y no cesaban todo el día, en el templo o en casa, de enseñar y de anunciar la buena noticia del Mesías Jesús» (He 5,42).

Con este horizonte los discípulos se entregan a la misión del anuncio del Resucitado, con la promesa de alcanzar la vida eterna (cf Mc 10,29-30par). Para ello, los Hechos comprueban que los apóstoles evangelizan con «prodigios y señales» (2,43), como Pablo enseña también (cf Gál 3,5; Heb 2,4). La creencia religiosa del mundo antiguo comprende los milagros como la mejor prueba de la veracidad de un mensaje. Por

ello, Lucas refiere que Pedro cura a un lisiado en la puerta del templo de Jerusalén (cf He 3,1-10), al paralítico Eneas en Lida (cf He 9,32-35); en fin, a muchos enfermos y poseídos que los llevan para que el apóstol los sane (cf He 5,12-16). Es la mejor manera de que la *palabra* de Pedro se convierta en palabra de Dios por *sus hechos* que, por su dimensión, sólo pueden venir de Dios.

La conclusión de la predicación y de los milagros es siempre la misma: al ver lo sucedido la gente se convierte al Señor. Así aumenta considerablemente el *número* de seguidores de Jesús. Aunque las cifras no sean exactas, sí son significativas. El día de Pentecostés, en Jerusalén, se adhieren a la fe 3.000 personas (cf He 2,41) que poco después alcanzan 5.000 (cf He 4,4), a los que se suman las poblaciones de Lida y la llanura de Sarón, Jafa y Samaría (cf He 8,14; 9,35.42; etc). Esto le hace decir al sumo sacerdote: «...y vosotros habéis llenado Jerusalén de vuestra doctrina y queréis hacernos responsables de la muerte de ese hombre» (He 5,28). Es decir, hay una *acogida* inusitada en el pueblo: «Todo el mundo los estimaba» (He 2,47); «...con gran energía daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús y eran muy estimados» (He 4,33); «...de los extraños nadie se atrevía a juntarse con ellos aunque el pueblo los elogiaba» (He 5,13; cf 2,43). Y la acogida se contrasta con la persecución por parte de las autoridades (cf He 4,3.5-22; 5,17-42; etc.), que se refrenan en el acoso a los discípulos por miedo al pueblo (cf He 4,21; 5,26), igual que sucedió cuando perseguían a Jesús (cf Mc 14,1par).

Y así ha sido toda la historia de la Iglesia. Pero no debemos olvidar que el anuncio y testimonio del Evangelio (cf 1Pe 3,15) corresponde a todo el Pueblo de Dios: «El Pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando testimonio vivo de él, sobre todo con la vida de fe y amor, y

ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza, fruto de unos labios que aclaman su nombre (cf He 13,15) [...]. El pueblo se adhiere indefectiblemente *a la fe transmitida a los santos de una vez para siempre* (Jds 3), la profundiza con un juicio recto y la aplica cada día más plenamente en la vida» (LG 12). Y de nuevo lo subraya la Constitución en el n. 35: «Cristo, el gran profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de su vida y con la fuerza de su palabra, realiza su función profética hasta la plena manifestación de su gloria. Lo hace no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos. Él los hace sus testigos y les da el sentido de la fe y la gracia de la palabra (cf He 2,17-18; Ap 19,10) para que la fuerza del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social» (LG 35).

3) *El culto*

El símbolo más significativo de la solidaridad es la fracción del pan. El padre bendice el pan en la familia judía al empezar la comida; de aquí se pasa a darle significado a la Eucaristía, que se realiza en un banquete. La fracción del pan se tiene al comienzo, la bendición del vino al final. Se hace memoria del testamento de Jesús dado en una cena previa a su muerte en cruz (cf Mc 14,22-24par); además, se continúan las comidas de Jesús con sus discípulos y la gente que le escuchaba (cf Mc 6,30-44par), y las comidas que mantiene ya resucitado (cf Jn 21,12-13; Lc 24,30). Las reuniones se hacen en las casas (cf He 2,46; 20,7-12; Rom 16,3.5; etc.) con el ánimo transido de «alegría y sencillez sincera» (He 2,46). Ello anima a los creyentes a esperar la venida definitiva de Jesús con más confianza: «...siempre que coméis este pan y bebéis esta copa,

anunciáis la muerte del Señor, hasta que vuelva» (1Cor 11,26; cf Mc 14,25). Con la solidaridad en los bienes conservan los cristianos la costumbre judía de asistir a los huérfanos y viudas (cf He 6,1), que la Eucaristía refuerza sin duda alguna (cf 1Cor 11,17-34), porque comulgar a Cristo es entrar en comunión con él y con todos los hombres (cf 1Cor 10,16). Por ello es contradictorio reunirse para recordar a Jesús y estar enfrentados o divididos en la comunidad (cf 1Cor 11,17-18); aún más, la comunión con Jesús que avala la comunión mutua lleva consigo la comunión con el Padre (cf 1Jn 1,3). Con la celebración de la Eucaristía las comunidades se separan paulatinamente del culto tradicional judío e introducen una liturgia más propia y original en su vida de fe.

La *oración* al Señor se hace según las costumbres judías (cf He 3,1). Los cristianos rezan los salmos y visitan el templo cuando están en Jerusalén: «A diario acudían fielmente y unánimes al templo» (He 2,46; cf 6,4); o rezan en las sinagogas, como en Filipos (cf He 16,16). Los creyentes siguen la doctrina y práctica de Jesús sobre la oración (cf supra, 3.5.1). Pero, como sucede con la Eucaristía y en parte por ella, practican un culto propio por la enseñanza de Jesús, sobre todo con el Padrenuestro (cf Q/Lc 11,2-4; Mt 6,7-13), que explicita el nuevo rostro de Dios como Padre. Con el Padrenuestro se relacionan por medio de la oración y establecen la experiencia fundante de la fe gracias al Espíritu: «Y no habéis recibido un espíritu de esclavos, para recaer en el temor, sino un espíritu de hijos que nos permite clamar *Abba, Padre*. El Espíritu atestigua a nuestro espíritu que somos hijos de Dios» (Rom 8,15-16; cf Gál 4,6). La oración se inserta en la historia, en los acontecimientos que experimenta la comunidad y, como la vida de Jesús, estos acontecimientos se leen con la perspectiva de Dios (cf He 4,1-24). Con el tiempo los cristianos introducen como

mediador a Jesús en la relación con el Padre, y pasan a invocarlo directamente en su espera escatológica: «¡Ven, Señor!» (1Cor 16,22).

La referencia a la palabra de los Apóstoles y a la Eucaristía se congrega la Iglesia que, paulatinamente, se convierten en kerigma y signo sacramental. Y así se va construyendo la comunidad cristiana: «Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, destinado a anunciar las alabanzas de Aquel que os llamado de las tinieblas a su admirable luz; vosotros, que si en un tiempo no fuisteis pueblo, ahora sois pueblo de Dios: esos de los que antes no se tuvo compasión, pero que ahora sois compadecidos» (1Pe 2,9-10). La relación privilegiada que ahora tiene la Iglesia hace que su relación con Dios alcance a todo el mundo y cubra todos los actos que configuran la vida humana: «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo y agradable a Dios. Tal debería ser vuestro culto espiritual» (Rom 12,1). El Espíritu que mora en la comunidad hace que se sustituya el templo como lugar del culto, dando intensidad al culto a Dios desde el sacrificio de Cristo, cuya vida, muerte y resurrección es el nuevo lugar donde se da culto a Dios (cf Mt 12,6-7; 26,61; 27,40; Jn 2,19-22; 4,20-21; etc.) y que transfiere a la vida humana la capacidad de ofrecer por amor a Dios y a los demás ofreciendo así un culto espiritual.

La Liturgia, pues, enriquece a la comunidad cristiana como nuevo pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu. El sacerdocio común (LG 10) de la comunidad se sitúa en la línea de la ofrenda existencial que hace el cristiano de su vida a Dios, donde el servicio (cf 1Tes 1,9-10; Gál 4,8-11) y la vida de entrega al Evangelio de Cristo (cf Rom 1,9-10; 2Tim 1,3) sustituyen al templo (cf Rom 12,1-2). El sacerdocio ministerial,

propio de Jesucristo, lo participan los ministros de la Iglesia y están ordenados los dos sacerdocios uno al otro (LG 12).

3. La Comunión de los Santos

La función de la Iglesia que influye en todas las demás y afecta al centro de su identidad es la comunión. Es la máxima aspiración de los creyentes desde las perspectivas que entraña: comunión con Dios, comunión entre los bautizados, comunión con las esperanzas de las culturas, comunión consigo mismo. La comunión de y en la Iglesia es la respuesta que da el Señor por medio del Espíritu a las consecuencias del pecado del hombre, llámese personal o estructural, cuyo símbolo lo tenemos en el Génesis.

En efecto. Las relaciones de comunión que Adán tenía con Dios –«paseaba Yavé a la hora de la brisa por el jardín» (Gén 3,9)–, la comunión con la naturaleza –«El hombre puso nombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo» (Gén 2,20)–, la comunión con los demás –«De la costilla que Yavé había tomado del hombre formó una mujer y la llevó hasta el hombre. Entonces este exclamó: “Ésta sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos» (Gén 2,22-23)– y la comunión consigo mismo –«Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gén 2,25)–, como ideal del hombre creado por Dios, se rompe por la desobediencia humana originada por su libertad (cf Gén 3,5-7). La respuesta desde nuestra historia a Dios la hace Jesús, «obedeciendo incluso hasta la muerte y una muerte de cruz» (Flp 2,8) y restableciendo la comunión con Dios, con los animales, con los humanos y con Dios como respuesta debida al Señor (cf Mc 1,12-13).

Esta comunión es la que ha dejado el Señor como herencia a la Iglesia, partiendo de la actitud servicial, como se muestra en la disputa con los hijos de Zebedeo (Mc 10,41-45) Y en el lavatorio de los pies en la última cena (cf Jn 13,14-15). No existen ya diferencias ni exclusiones entre los pueblos desde la vida de Jesús, que inaugura una humanidad nueva: «Entonces Pedro tomó la palabra y dijo: Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato. Él ha enviado su Palabra a los hijos de Israel, *anunciándoles la Buena Nueva de la paz* por medio de Jesucristo que es el Señor de todos» (He 10,34-36). No se justifica, pues, la línea de separación entre Israel y los paganos, como tampoco la separación social entre amos y esclavos y entre el hombre y la mujer.

Por eso san Pablo no duda en repetir una y otra vez que Jesús es nuestra paz, el que ha hecho posible de nuevo la restauración de la comunión rota desde el principio y aumentada a lo largo de la historia (cf Rom 5,1; Ef 2,14). Y la comunión parte de la creación de un «hombre nuevo». Es el nuevo prototipo humano que Dios forma mirando a su Hijo: «En efecto, así como dice la Escritura: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida» (cf 1Cor 15,45). Dios destruye el primer tipo humano clavándolo en la cruz (cf Rom 5,12-13; 1Cor 15,21) y crea los medios para iniciar una vida nueva desde una estructura nueva humana: «Revestíos del Hombre Nuevo, creado según Dios, que se manifiesta en una vida justa y en la verdad santa» (Ef 4,24). Esto supone una nueva creación (cf 2Cor 5,17) o ser recreados de nuevo (cf Gál 3,27; Rom 13,14). Por consiguiente, Jesucristo no sólo es el Hijo de Dios que hace a los hombres hijos de Dios, sino también es hermano de todos, fundando con ella la comunidad humana.

Esto es real en la historia humana en la medida que está incoado en el cristianismo por la vida de Jesús, el hombre nuevo. La comunidad cristiana, pues, es una cuestión de futuro. De ahí la afirmación del Credo. Cuando confesamos la comunión de los santos confesamos que la eternidad no es sólo una comunión con Dios, sino también una comunión entre todos los seres humanos. La resurrección de Jesús que hace válida la primera fraternidad establecida con los Doce y las primeras comunidades cristianas crean la esperanza de formalizar una fraternidad universal en la que todos los hombres tengamos la misma dignidad, y en cuanto tal los mismos derechos y deberes, haciendo real lo que era una hipótesis en el Génesis: que el otro sea mi «carne». Por eso el cielo no será tal para los que estén en él porque aún no estamos todos, ya que la humanidad también hay que verla desde Dios, es decir, en su conjunto, formando un solo cuerpo, el de Cristo (cf 1Cor 12,27).

La comunión incoada en la historia es la que se formalizará para todos los hombres en el futuro glorioso prometido a la entera creación. La «comunión de los santos» también tiene una influencia en la historia. La promesa y el futuro de la humanidad actúa, a su vez, en el presente histórico de dos formas: dando impulso y sentido a los gérmenes fraternos que se viven en la Iglesia y desactivando el poder y sus conquistas que tantas veces han simbolizado y simbolizan la identidad humana.

La «comunión de los santos» también abarca el hábitat donde se asienta y vive la humanidad. Como la resurrección abarca al hombre entero, extensivamente alcanza también al cosmos, que se une a él por la naturaleza de la materia de su cuerpo. La creencia judeocristiana no trata de liberar al hombre de su cuerpo como si fuera una realidad maldita

llamada a desaparecer, o de huir de la creación para disfrutar de la gloria de los dioses, según la filosofía griega. Para el cristianismo, la materia, creada por Dios (cf Gén 1-2,17), forma parte de la recreación que ha prometido a la humanidad y forma parte de su ser comunitario: «La creación aguarda expectante a que se revelen los hijos de Dios. La creación fue sometida al fracaso, no de grado, sino por imposición de otro; pero con la esperanza de que esa creación se emanciparía de la esclavitud de la corrupción para obtener la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Sabemos que hasta ahora la creación entera está gimiendo con dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos por dentro aguardando la condición filial, el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8,18-23).

La integración del cosmos en la comunidad humana salvada también atañe a la dimensión estrictamente espiritual de la creación, al mundo angélico, que, gracias a Cristo (cf Ef 1,10), logra reconciliarse con los hombres (Col 1,20), formando «un cielo nuevo y una tierra nueva en la que habitará la justicia» (2Pe 3,13). Dios, que crea todas las cosas por medio de su Hijo (cf Jn 1,3), comienza a recrearlas por él (cf Col 1,15-20) hasta que llegue el tiempo en que pase lo viejo y todo sea nuevo definitivamente (cf 2Cor 5,17). Así se cumplirá la visión escrita en el Apocalipsis: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva. El primer cielo y la primera tierra han desaparecido, el mar ya no existe. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, bajando del cielo, de Dios, preparada como novia que se arregla para el novio. Oí una voz potente que salía del trono: Mira la morada de Dios entre los hombres: morará con ellos; ellos serán sus pueblos y Dios mismo estará con ellos. Les enjugará las lágrimas de sus ojos. Ya no habrá muerte ni pena ni llanto ni dolor. Todo lo antiguo ha pasado. El que estaba sentado en el trono dijo:

Mira, renuevo el universo» (Ap 21,1-5). La representación de la salvación y comunión final ha sido descrita por los profetas con una escena de banquete de bodas (cf Os 2; Is 1,21-26; 49; etc). Esta imagen de la gloria futura es recogida por Jesús (cf Mt 22,1-10; Lc 14,15-24) y aparece en el Apocalipsis con la unión entre el Cordero y la creación representada en la ciudad santa de Jerusalén (cf Jn 1-3; 2Cor 11,2; Ef 5; etc). Es un símbolo descrito en los párrafos finales del libro que cierra la revelación cristiana. Con la esperanza de una comunidad salvada (cf Rom 8,24), la creación espera la venida definitiva de Jesucristo (cf Ap 22,7.12.17.20), sentado ahora junto a Dios (cf Ap 22,1), para experimentar junto a la humanidad lo que le tiene preparado Dios en el mundo futuro: «no habrá nada maldito [...] No habrá noche. No les hará falta luz de lámpara ni luz del sol, porque los ilumina el Señor Dios, y reinará por lo siglos de los siglos» (Ap 22,3-5).

4. El perdón de los pecados

4.1. *El pecado*

En la película *2001: una odisea del espacio*, de Stanley Kubrick, se narra la existencia de unos simios que luchan contra los leopardos por la escasa comida que hay en la tierra y contra otros simios por el agua de una charca. Un monolito aparece de improviso en el terreno de la manada y la ilumina. La inteligencia que se adquiere al tocarlo se manifiesta en la utilización de los huesos de las víctimas como instrumento de poder y dominio sobre los otros. Y logran alejar a los leopardos de los demás animales que sirven como alimentación y al grupo que se apodera del agua por su mayor fortaleza física. El grito de

victoria y el lanzamiento al aire del hueso con el que han vencido a sus contrarios y les ha dado de comer y beber se transforma en una nave espacial símbolo del poder de nuestra era.

Esta secuencia de la película puede formular la andadura del hombre en la historia que en los relatos bíblicos se interpreta como el progreso indebido de las cualidades específicas del ser humano, o el recorrido por un camino equivocado, o la búsqueda de un objetivo fuera del horizonte marcado por Dios. La interpretación bíblica del mal en la historia, que enquistada o borra la imagen divina, se describe con el enfrentamiento entre los hombres (Adán y Eva, Gén 3,12; 9,6), con la lucha fratricida (Caín y Abel, Gén 4,1-16) y familiar (Noé y Cam, Gén 9,25), con la rebelión de la naturaleza que se convierte en indomable y peligrosa (diluvio universal, Gén 6,5-22), en definitiva, con una situación en la que el hombre se erige en un dios capaz de alcanzar el cielo, sede de la divinidad (Torre de Babel, Gén 11,1-8). Es construir una historia con la pretensión de ofrecer una alternativa a la imagen divina del Creador; el hombre se hace a sí mismo dueño absoluto de la creación y se constituye en su único artífice. Esta actitud le conduce a corromper su corazón (cf Jer 3,17; 18,12), a no oír la palabra de Dios (cf Jer 6,10) y, por tanto, alejarse de Él (cf Prov 14,12). Se comprueba el enfrentamiento entre la naturaleza y el hombre y de los hombres entre sí, y, con ello, se evidencia la impotencia colectiva de practicar el bien y sacudirse el mal de la existencia (cf Jer 12,23), con lo que la historia se pervierte (cf Sal 14,2-3; 116,11; etc).

El cristiano se mantiene en la misma línea. El poder del mal, que supera la incidencia de los pecados individuales, convierte al hombre en esclavo (cf Rom 6,16). Pablo afirma que el mal campa por sus fueros en toda la creación (cf Rom 3,23). La situación de deterioro generalizado da a entender que hay

un mecanismo perverso que domina los corazones humanos conduciéndolos a la muerte física, que es el sacramento de una perdición que expresa el sin sentido humano. El hombre, y la historia que genera, es como si estuviera sometido a un poder superior que lo disocia, lo descentra y anula. Y esto lleva a la conclusión de la incapacidad de hacer el bien de una forma continua y colectiva, que Pablo relata en los comportamientos paganos y judíos (cf Rom 3,23).

Pero Pablo cambia la perspectiva. Es cierto que la historia es una historia del mal y en el mal, pero con la resurrección de Jesús, Dios ofrece a todos la salvación. Aún más. El misterio del mal ya no se piensa y analiza por la comprobación de cómo la libertad humana desvía el objetivo divino de la creación y de su arranque bondadoso, sino por la vida de Jesús como presencia salvadora divina. Sólo se sabe el alcance del mal por el amor, que es el que Dios manifiesta en su Hijo (cf Jn 3,16; 1Jn 4,9). Y esto es aún peor, porque Dios revela en Jesús el valor de la vida y, por ella, la auténtica dimensión de la maldad del pecado y de la muerte.

La degradación global que señala la Escritura indica que el mal tiene una dimensión social indudable, y se sitúa en las grandes estructuras que, inscritas en las culturas, dan sentido a los pueblos. Estas mediaciones, que son esenciales para la convivencia humana, se edifican con unos cimientos tan falsos y contrarios a la dignidad que determinan las relaciones de la colectividad para mal: en vez de unir dividen, enfrentan y matan; en vez de establecer la igualdad y el diálogo entre las personas, las desnivelan y las aíslan. Permanece anclada en el tiempo lo que debe ser la lógica correspondencia de la evolución del nivel genético y animal con el nivel de la conciencia y la libertad. Se presentan mecanismos en la vida de los pueblos que provocan un enfoque histórico confuso, naturalmente

creados, defendidos, apoyados y servidos por grupos humanos. La comunicación entre las personas y las sociedades hace que se produzcan influencias mutuas, y que, en el plano individual, se introyecten actitudes perversas, como el odio mutuo, el rechazo social, el máximo aprovechamiento económico, etc., y que, quizá, sería impensable si sólo existiesen opciones personales.

Las estructuras de pecado no resultan de la suma de los pecados individuales, aunque estos no permanecen al margen total de la responsabilidad individual de los agentes que mantienen y defienden estos mecanismos de injusticias, de esclavitud y de miserias. Y estas estructuras se multiplican por otras menores que establecen el tejido de las sociedades donde la mayoría de las personas lo respiran desde que nacen. Se crea, entonces, una escala de valores que se asumen en las relaciones familiares, se educa en ellos y se elevan a categoría de símbolos de pertenencia a una cultura. No seguirlos y practicarlos supone dejar de vivir en una determinada sociedad. Y, por lo general, el poder que engendra la esclavitud, la codicia que guía a las actividades económicas y el egoísmo que sustenta la defensa de la propia existencia aparecen arropados por ideales indiscutibles de la existencia humana, como son la libertad, la justicia, la comunidad. De ahí la dificultad de descubrirlos, atacarlos y establecer otros parámetros de convivencia.

Las estructuras del mal, que desvían a la colectividad humana del fin puesto por el Creador, se evidencian en el plano socioeconómico. Esto origina las desigualdades entre los hombres, que atentan directamente contra su dignidad y mantienen el sometimiento de unos a otros, o el dominio de unos sobre los otros. La política corrupta sirve a los intereses de grupos sociales privilegiados y avala estructuras sociales que impiden el normal desarrollo de la vida humana. Las

leyes, los sistemas educativos, los medios de comunicación, etc., fortalecen sistemas e instituciones que vehiculan un pecado colectivo, que funciona por sí mismo al margen de la voluntad y conciencia personal. De ahí que sólo se valore la productividad, fuera cual fuese, el beneficio, mayor o menor, por encima de las personas que trabajan, dañando su dignidad, que sobrepasa las cosas; las personas se excluyen del ámbito social por la edad, o por la enfermedad, porque ni producen ni son útiles según la estructura productiva de la economía. El sometimiento del hombre a los medios de producción, o a una economía que tiene sus propias leyes al margen de los intereses de toda una sociedad, o al margen de la solidaridad y convivencia humanas, es desencaminar la historia humana por elevar el dinero a la categoría de «dios». Lo mismo podemos decir del saber, de la religión, de la cultura, etc., cuando se configuran por el poder, o el dominio de unos sobre otros.

Se verifica la incapacidad del ser humano para concebir y alcanzar su dignidad de una forma completa y permanente. Aunque existan actuaciones personales y de algunas instituciones sociales plenamente concordes con el fin bondadoso del hombre, imagen de Dios, no se desarrollan con la suficiente fuerza y convicción para involucrar a toda la humanidad que vive en sus culturas, y menos aún para que se perpetúen en el espacio y en el tiempo. Aún peor. Parece que el mal se adapta con suma facilidad a los evidentes progresos de calidad y cantidad que logra la humanidad, usando las nuevas posibilidades de humanización para ahondar en su dominio sobre todo. Esta realidad conduce a la afirmación de que el hombre está dañado. Hay algo en él que le empuja al mal y rompe la armonía de la creación. Es una disposición permanente para usar las cosas y someter a los demás según sus intereses y egoísmos. Cuando esta disposición se institucionaliza en la sociedad, se

vuelve anónima y se propaga como elemento indispensable para la convivencia, disposición que se impone, como sucede, por la fuerza y la ley, y la política las presenta como esenciales para vivir y convivir. Las culturas creadas por el hombre, y que, a su vez, lo modelan, tienen la capacidad para tipificar y potenciar el mal en la historia. Este mal se convierte en la condición previa de toda vida humana. Otra cosa es el acto primero de la creación, o cuando Dios expresa fuera de sí lo que Él es, que supone la esencial dimensión bondadosa de todo cuanto existe.

Al final de la película de Stanley Kubrick, el hueso como poder humano se convierte en un ordenador que puede hasta con el mismo hombre que lo ha creado. Se tiene la impresión de que el hombre solamente puede subsistir y realizarse como poder. De ahí la creación y permanencia de las estructuras de poder con las que se organizan nuestras sociedades, al margen de si son válidas para defender y desarrollar los valores que constituyen la dignidad del ser humano. Así también lo sostienen en la teoría y en la práctica cantidad de interpretaciones sobre la historia. Valga como ejemplo la queja de Adorno: «No hay historia universal que guíe desde el salvaje al humanitario, pero sí de la honda a la superbomba» (*Dialéctica negativa* 318). Volvemos a la primera lectura del hombre que hace la Escritura en este sentido: de «imagen de Dios» el ser humano pretende «ser dios» entendido como poder absoluto. Por eso cambia el amor y la libertad, que lo hace posible, por el poder en la relación con Dios, con los demás, con la naturaleza: de esta manera inicia su historia *solo* y se coloca como el único centro de relaciones de todo cuanto existe.

La responsabilidad del mal en la historia no es una cuestión exclusivamente estructural. Hay una responsabilidad *personal*, nacida de la libertad y de la conciencia humana, en el origen y

actuación del mal. Y esto no es una cuestión de una conciencia desviada, sino la elección parcial de un bien, que al final se concreta en el desarrollo de la maldad humana y un atentado contra Dios. Por ejemplo, piénsese en el placer, en la soberbia, etc., que rompen la relación de amor que debe siempre existir entre Dios y el hombre. Por eso el pecado personal entrafia de por sí una autonomía humana que excluye a Dios y el mundo de sus valores que tienden a la plenitud humana y fraterna. De ahí que el pecado personal orienta al hombre hacia sí mismo exclusivamente y a relacionarse con los demás en la medida que le beneficia.

El origen del pecado personal está en la libertad (cf Gén 3,1-6), unas veces provocada por una realidad externa, que se llama diablo (cf Sab 2,24), otras impulsada por una inclinación interior, que tiende a conectarse con el mal exterior, o simplemente a originarlo (cf Gén 6,5). De ahí que haya que proteger al hombre, tanto del mal que le seduce, como de las apetencias negativas de su corazón para que no se le quiebre (cf Is 61,1). La finalidad del pecado es cortar la relación con Dios (cf Dt 4,29; Rom 7,12,22). Una vez desligado el hombre de Dios se pone al servicio del mal, lo que da lugar a todos los pecados (cf Rom 1,18-23), porque, alejado de Dios, el hombre cree poseer las fuerzas suficientes para construir el mundo a su medida. Esto conduce a un desorden colectivo e individual que convierte la historia en un lugar inhabitable. Existe, como hemos expuesto, el mal personalizado en el diablo o situado en instituciones; es superior al poder de los hombres, a los que esclaviza, y es capaz de dislocar la naturaleza como morada de los hijos de Dios (cf Rom 7,7; 8,12-22). Y existe también un mal individualizado en la vida humana. La sede del mal es tanto la historia humana (cf Jn 1,29) como la «carne» que rebela al hombre contra Dios y le aboca a la muerte (cf Gál

5,6; Heb 10,27). Las actitudes y actos que genera el pecado, tanto colectivo, como personal, quiebran las relaciones entre los hombres, desequilibran la integridad personal y enfrentan al hombre con Dios, o simplemente apartan la vida humana de sus objetivos naturales y específicos. En este sentido, el pecado provoca la «cólera de Dios» (Rom 1,18), que es el dolor que sufre al contemplar al hombre al margen de su amor (cf Rom 3,23), sumido en la soberbia y el poder que enfrenta a los pueblos, destruye las instituciones sociales, sobre todo la familia, y le descompone como persona (cf Gál 6,8).

Cuando el pecado se personaliza, se le dice «el príncipe de este mundo» (Jn 12,31). Él mantiene entablada una lucha con Dios para dominar a la creación y al hombre (cf Jn 8,23). Por consiguiente, es otro dios, ciertamente con un poder menor que el del Padre de Jesús, pero con capacidad para encauzar la historia hacia unos derroteros alejados de la influencia de la luz divina. Él lucha contra Dios por la posesión del hombre (cf 1 Tes 2,18; 2 Cor 2,11; Rom 16,20). Para ello lo tienta con el fin de llevarlo a su reino de tinieblas (cf Jn 12,35; Rom 13,12; etc.), tinieblas que, no sólo cubren toda la historia humana, fomentando y produciendo obras que causan la muerte (cf Rom 13,12; 1 Jn 2,11), sino también introducen en la comunidad cristiana la división y el enfrentamiento con vistas a su destrucción (cf 2 Tes 2,9; 2 Cor 11,13; etc). De ahí que la increencia en Cristo, es decir, la soberbia, que hace al hombre centro de la realidad induciéndolo al convencimiento de su poder exclusivo salvador, sea una de las consecuencias más graves del pecado y de la acción diabólica, sobre todo porque afecta a la fe salvadora de las comunidades cristianas (cf 1 Jn 3,4), según acentúan los escritos joánicos. Esta situación se fija cuando Jesucristo, luz del mundo, hace ver la corrupción que envuelve a la historia y la debilidad del poder humano, lo

que obliga a elegir o rechazar la salvación de Dios ofrecida en su Hijo. Si se rechaza, que es la actitud del increyente, este se somete al dominio del diablo (cf Jn 8,34) y se hace partícipe del odio y condena a los demás (cf Jn 3,19-20), aunque a veces el no creyente se conduce con el convencimiento de que es posible la salvación fuera de la acción divina (cf Jn 5,38-47). Por tanto, la presencia de Jesús en la historia sitúa al hombre ante una alternativa: seguir al mal o al bien, personificados en el diablo y en Dios (cf Jn 8,24; 9,41).

4.2. *El perdón*

Ante el panorama que hemos expuesto, tanto estructural como personal, Dios responde al pecado con el perdón. Dios no renuncia a su creación y menos perder lo que ha salido de sus manos bondadosas. La palabra perdón que se emplea en las relaciones humanas como la condonación de una deuda, para el Dios es hacer desaparecer toda ofensa hecha a Él. Pero también el perdón de los pecados entraña algo que no debemos olvidar: implica la extirpación total de la falta y las secuelas que ella ha dejado en el corazón del hombre. De ahí la importancia para la salvación y por ello queda reflejada como una afirmación fundamental en el Credo.

En la Escritura se da el perdón mutuo proveniente de la relación con Dios, como el perdón directamente ofrecido por el Señor. Esaú perdona a Jacob (Gén 33), José perdona a sus hermanos (cf Gén 50,17); «No te vengarás ni guardarás rencor a tus hermanos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo» Jesús insiste mucho en ello» (Lev 19,18-19), aunque se dé la ley del talión (cf Éx 21,23), que Jesús suprime (cf Mt 5,38-23). Por eso exige el perdón al hermano (cf Lc

17,4) y perdonar siempre (cf Lc 17,4), siendo una mandato fundamental para sus seguidores. La respuesta que Jesús da a Pedro sobre cuántas veces hay que perdonar, le responde que siempre (Mt 18,22) y entonces, con una parábola, indica la raíz del perdón mutuo, que no es otro que el perdón de Dios que ofrece y da continuamente a sus hijos. Lo observamos en la parábola del *siervo sin entrañas*.

Jesús compara el Reino a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos. Uno le debía una cantidad exorbitante de dinero. Al no poder pagarle, el rey mandó que lo vendiesen como esclavo, incluida toda su familia. El siervo le pidió encarecidamente que esperara un tiempo, porque le pagaría toda la deuda. El señor, «movidó a compasión» le perdonó la enorme deuda. Pero al poco este siervo se encontró a uno de sus compañeros que le debía una cantidad muy pequeña de dinero; entonces «lo agarró y lo ahogaba diciendo: Págame lo que me debes». Su compañero, lo mismo que él hizo con el rey, le solicitó que esperase un poco, pero él se negó a ello, de forma que lo mandó a la cárcel. Sus compañeros le contaron a su señor la actitud del criado. «Entonces el amo lo llamó y le dijo: ¡Criado perverso!, toda aquella deuda te la perdoné porque me lo suplicaste; ¿no tenías tú que tener compasión de tu compañero como yo la tuve de ti?» (Mt 18,23-33; cf Lc 16,1-2; 7,41-42).

Dejando aparte el contexto eclesiológico del perdón (Mt 20,21-22.34-35), se presenta un amo que por bondad perdona la deuda a un siervo, y este no es capaz de hacer lo mismo con un compañero y por una cantidad ridícula, costumbre normal en la economía de entonces. El contraste de las dos actitudes hace que los compañeros le denuncien al amo, y entonces se manifiesta la postura de Dios con relación a la justicia normal entre humanos. Son dos mundos contrapuestos que no tienen

término de comparación ni un terreno común donde encontrarse. Por eso la única salida es que la bondad de Dios cambie a la persona introduciéndola en el nuevo espacio divino que se ha insertado en la historia. Pero esa bondad exige una actitud igual en las relaciones humanas del que ha experimentado la salvación. Ya no vale sólo lo objetivo que establecen las leyes de la convivencia y de la economía, sino la *vida* como es alimentada por la raíz que la sustenta. Y esta existencia es salvable en todos sus ángulos, sea cual fuere su situación.

El origen bondadoso divino del perdón entre los humanos es el que acentúa Jesús y lo fija para siempre en la oración cristiana por antonomasia como es el Padrenuestro, comentado antes: «Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» (Q/Lc 11,4; Mt 6,12); «Si vosotros perdonáis las faltas, vuestro Padre también os perdonará» (Mc 11,11-25).

Pero la ofensa al amor de Dios se perdona ahora por Jesucristo: «He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; cf Is 42,1-4; 1Jn 2,2; 3,5). Este pensamiento común de las comunidades cristianas, lo relata Lucas en la cruz con el perdón a sus verdugos (cf Lc 23,33), con el perdón del buen ladrón (cf Lc 39,43), e, imitándolo, Esteban en su martirio (cf He 7,60); etc. Un buen resumen de este convencimiento cristiano es este: «Pues para eso habéis sido llamados, ya que Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un modelo para que sigáis sus huellas. Él no cometió pecado, y en su boca no se halló engaño. Cuando era insultado, no respondía con insultos; cuando padecía, no amenazaba, sino que se ponía en manos de Aquel que juzga con rectitud. Fue él quien, sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo, a fin de que muriésemos a nuestros pecados y viviéramos para la justicia; y con sus heridas habéis sido curados» (1Pe 2,21-24).

Con todo, debemos tener en cuenta que hay pecados que aparecen en la Escritura como imperdonables, como la apostasía ya que rechaza la eficacia salvadora del sacrificio de Cristo: «Es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro, y a pesar de todo cayeron, es imposible, digo, que se renueven otra vez, pues están crucificando de nuevo al Hijo de Dios y exponiéndolo a pública infamia» (1Pe 6,4-6). O cuando se censuran las obras del Espíritu que orientan la revelación y salvación que ofrece la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret, al tratar de presentarlas como obras satánicas. Esto es muy propio de la costumbre judía de elaborar un principio universal (perdonar todos los pecados) y a continuación colocar una excepción (menos el pecado contra el Espíritu) (*La Misná*, 745): «Yo os aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por muchas que estas sean. Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón nunca; antes bien será reo de pecado eterno» (Mc 3,28-29par; cf 2,6-10; 14,53-65; 13,9-13).

4.3. La reconciliación

Dios toma la iniciativa y promete salvar al hombre (cf Jer 31,31-33; Rom 3,21; 4,16), lo que justifica la misión de Jesús: eliminar el pecado del mundo (cf Jn 1,29) y vencer al diablo con el «dedo de Dios» (Q/Lc 11,20; Mt 12,28). Con ello restablece las relaciones con Dios y entre los hombres, por lo que ofrece su vida y es resucitado para la salvación de todos (cf Rom 4,25). La historia ha demostrado de sobra que el

poder humano en cuanto tal y la fuerza de la Ley no son capaces de redimir al hombre del pecado. Entonces Dios da el paso siguiente de ofrecer el perdón de los pecados en su Hijo Jesucristo, ofrecimiento que permanece en la historia por la presencia del Espíritu en la comunidad cristiana.

Junto al perdón de Dios en Cristo se dan otros dos movimientos fundamentales. Son la reconciliación con Dios y la reconciliación con los demás hombres gracias a Jesucristo. En el primer caso afirma san Pablo: «Así, pues, una vez que hemos recibido la justificación mediante la fe, estamos en paz con Dios. Y todo gracias a nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido, también mediante la fe, el acceso a esta gracia en la que nos hallamos y nos gloriamos en la esperanza de participar en la gloria futura» (cf Rom 5,1-3). La reconciliación se alcanza por la fe (cf He 10,43), por el amor (cf Lc 7,47). Pablo propone a todos los hombres, judíos y gentiles, la fe en Cristo para superar el pecado, vencer al diablo y alcanzar unas relaciones amorosas con Dios y entre los hombres; en definitiva, para salvarse (cf Rom 10,4). Recoge el testigo de Jesús de comunicar el nuevo rostro de Dios que es amor, misericordia y, por consiguiente, perdón (cf Rom 3,25). Y establece lo siguiente según entiende la «justificación» de Dios: la salvación es una obra de Dios que la ofrece en Jesucristo y se adquiere al creer en él (cf Gál 3,6; Rom 3,28; Flp 3,9; etc). Creer en Jesucristo es aceptar como realidad su resurrección y la dimensión reconciliadora que entraña (cf Rom 4,24-25). Entonces, la fe coloca a los hombres bajo la mirada de Dios (cf Rom 1,17), que recrea la vida de su Hijo y de todos los que, unidos a él por la fe, también son hijos suyos. Por Jesucristo se recibe el Espíritu, entendido cuando Dios se relaciona con amor, amor que rehace al hombre al desactivar la confianza en su propio poder. El hombre enraizado en suelo divino, y

guiado por Dios y fiado de Dios alcanza la reconciliación con Él y se protege de los ataques diabólicos (cf Rom 10,3). Dios es, pues, el que nos «arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino de su Hijo querido; por el cual obtenemos el rescate, el perdón de los pecados» (Col 1,13-14; cf 2,25; Heb 2,14); Dios, por su influencia, hace pasar del reino de las tinieblas al reino de la luz por medio de su Jesucristo, que es su luz en el mundo (cf Jn 8,12; 3,19; etc).

La fuerza del amor de Dios, transmitida por la fe en Jesús, introduce al hombre en una *comunidad de creyentes* (cf Rom 12,9-21) que, por un lado, le impide «ajustarse a este mundo» y, por otro, le capacita con «una mentalidad nueva para discernir la voluntad de Dios, lo que es bueno y aceptable y perfecto» (Rom 12,2). Esto se evidencia en una vida transida por los frutos del Espíritu (cf Gál 5,22-23). La fe en Cristo, que acepta la relación de Dios que da nueva vida, se realiza en el amor del creyente, pues «lo que cuenta es una fe activa por el amor» (Gál 5,7). Elegir la reconciliación es adentrarse en la vida divina con la identidad de hijo de Dios que ha conseguido Jesucristo (cf Jn 1,12). De esta manera, se vive bajo la iluminación de la luz de Dios, dejando las tinieblas del pecado y de la muerte (cf Jn 1,8-10; 2,1-2).

La reconciliación con Dios entraña la *conversión*, un estar atentos. Hay un pasaje en los evangelios muy significativo. Los sucesos (cf Lc 13,1-9) en los que Pilato mató a varios galileos y el derrumbamiento de la torre de Siloé hace preguntar a Jesús: «¿Pensáis que aquellos galileos, dado que sufrieron aquello, eran más pecadores que los demás galileos?» (Lc 13,2), «¿pensáis que eran más culpables que el resto de los habitantes de Jerusalén?» (13,4). Y Jesús mismo se contesta que tales acontecimientos obedecen a la necesidad de una conversión colectiva, porque la situación es tal que origina

por doquier injusticia, esclavitud y muerte (13,3.5), de forma que, ante la venida del Reino o de la misma muerte personal, es necesaria una actitud reconciliación en la que Dios, al llegar de una manera inesperada, pueda reconocernos como hijos. No vale, pues, la explicación tradicional de que cada desgracia viene porque se ha cometido previamente un pecado.

En esta línea Lucas relata una parábola: «Un hombre tenía una higuera plantada en su huerto. Fue a buscar fruto en ella y no lo encontró. Dijo al hortelano: –Llevo tres años viniendo a buscar fruta en esta higuera y no la hallo. Córdala, que encima está esquilmando el terreno. Él le contestó: –Señor, déjala todavía este año; cavaré alrededor, la abonaré, a ver si da fruto. Si no, la cortas el año que viene» (Lc 13,6-9). Jesús invita a un arrepentimiento antes del juicio; al estilo de Juan Bautista ofrece otra oportunidad (cf Lc 3,8-9). Pero la parábola, a diferencia de las muertes que provocó Pilato y la torre de Siloé, pone el acento en las vidas improductivas, en las que la obligación recae sobre el propio individuo; por eso se le da una última oportunidad antes de cortarlas definitivamente. Jesús exhorta a dar frutos de reconciliación con Dios. Es como la semilla que cae en tierra buena que simboliza a «los que con disposición excelente escuchan la palabra, la retienen y dan fruto con perseverancia» (Lc 8,15). De lo contrario les pasará como a la generación que oye su mensaje y no le hace caso; entonces «los ninivitas se alzarán en el juicio con esta generación y la condenarán; porque ellos se arrepintieron por la predicación de Jonás, y hay aquí uno mayor que Jonás» (Lc 11,32; cf 10,13-16). Lo que pide Jesús es introducirse en el movimiento reconciliador que Dios ha iniciado y que no deben dejar pasar (cf Lc 15).

El segundo lugar se da la reconciliación con los hermanos. Reconciliación con las demás criaturas que pasa, como la de

Dios, por Cristo. Sólo es posible ver la creación y a los demás hombres como hermanos cuando experimentamos a Cristo como Hijo de Dios y hermano nuestro. En efecto, en Colosenses se afirma: «Es el principio, primogénito de los muertos, para ser primero de todos. En él decidió Dios que residiera la plenitud; que por medio de él todo fuera reconciliado consigo, haciendo las paces por la sangre de su cruz entre las criaturas del cielo y de la tierra» (1,18-20). Jesucristo, como primogénito de la creación, es cabeza de estas potencias y, por consiguiente, su principio vital (cf Col 1,15; 1Cor 11,3). Y no sólo es primogénito en el orden de la creación, sino también en el de la reconciliación y salvación. La salvación obrada por Dios por medio de él –gratuita–, es humana y también cósmica. Los seres superiores los ha reconciliado con Dios (cf Col 1,20; Ef 1,10) y en la misma medida que lo ha hecho con los hombres (cf 2Cor 5,18-20; Rom 5,10-11). En fin, la salvación lleva consigo, además, la reconciliación de todo lo creado en Jesucristo. Este es el beneplácito de Dios.

Siguiendo la estela veterotestamentaria de la presencia divina que inunda la creación, Jesús también comprende todos los bienes que existen. La creación está llena de bienes que Dios ha derramado fuera de sí (cf Is 6,3; Jer 23,24; Sal 24,1; etc). Pero la resurrección supone un nuevo orden para la creación, porque coloca a Jesús como su «principio». A partir de ahora todos los seres mantienen una relación fraterna con él y filial con el Padre. Jesucristo asume todos estos seres; por consiguiente, todo el bien posible, todo ser de amor que funda la existencia de cuanto existe: a Dios y al ser creado, y en este al hombre y al cosmos, y en el cosmos todo lo que habita en «el cielo y en la tierra». Y porque los incluye, los reconcilia, una reconciliación universal, colectiva, que devuelve al mundo la disposición querida por Dios desde el principio del

tiempo y del espacio (cf Col 2,9-10; Ef 4,9-10). Pablo asegura la salvación obrada por Dios para Jesucristo como promesa para el universo (cf Rom 8,19-22); pero este futuro salvador se adelanta cuando se expresa en términos espaciales, lo que incluye al universo y todos los seres que pululan en él: consiguen la reconciliación; el mundo ha encontrado la paz en Cristo. Esta es la convicción cristiana que, en el fondo, viene a decir lo mismo en uno y otro caso: en Cristo se han cumplido las expectativas de salvación que anida todo ser creado (*ID.*, 119): «Ningún otro puede proporcionar la salvación; no hay otro nombre bajo el cielo concedido a los hombres que pueda salvarnos» (He 4,12); todos los medios de salvación que emplean los hombres quedan anulados y el contenido de la fe cristiana se reduce a lo siguiente: «Aunque existiesen en el cielo o en la tierra los llamados dioses y señores de esos, para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros» (1Cor 8,5-6).

Si esto es así, el hombre ya no necesita ganarse las potencias espirituales para acceder a la divinidad, o buscar otras mediaciones para evitar su acción dañina sobre la historia. Ellas están sometidas a Jesús y, en cuanto sometidas, constituyen la armonía con los hombres y entre ellas mismas. Brilla la paz en un mundo que Dios reconcilia en Cristo y se recupera la perspectiva positiva del universo cuando nació de las manos bondadosas del Creador (cf 1Cor 8,4-13; Rom 14,14).

Todos los bienes posibles están contenidos en Cristo y toda la creación encuentra su sentido en Cristo resucitado. Nada se puede interponer entre Dios y su creación, sino aquel a quien Dios le ha dado plena autoridad sobre todo: «No hay más que un solo Dios, no hay más que un mediador, el hombre Cristo Jesús» (1Tim 2,5). El cristiano se siente libre de cual-

quier elemento cósmico que quiera esclavizarle (cf Gál 4,3) y se convierte en hijo de Dios y hermano al unirse a Jesucristo, igual que toda la creación (cf Rom 8,21). Como acabamos de afirmar, todo cambia cuando el hombre creyente mira la creación desde Dios: ella no le iguala en eternidad, sino es fruto de su amor; ella no tiene un destino impredecible, sino que se integra en un orden creado donde todo ser tiene su función y su misión dentro de un conjunto armonioso y bello; en fin, se descarta un final catastrófico como si fuera la única salida a un universo inmensamente grande y sin rumbo alguno.

La reconciliación reclama la relación fraterna, como toda comunidad es por principio sede de vida humana auténtica. Hay dos pequeñas parábolas en el Evangelio en las que se invita a la reconciliación. La primera compara el culto a Dios y la relación con los demás. Quien abre su corazón a Dios debe mantenerlo abierto para todos los hombres, de manera que cualquier rotura en las relaciones humanas hace vano todo sacrificio a Dios y vuelve mentira la relación con Él. Si Dios prefiere la misericordia, porque Él la practica con sus hijos, el hombre debe también practicarla entre sus iguales: «Si mientras llevas tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene queja de ti, deja tu ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después ve a llevar tu ofrenda» (Mt 5,23-24). La segunda recuerda al rey que perdonó una deuda enorme a su criado, siendo este incapaz de hacer lo mismo con un pequeño deudor suyo (Mt 18,22-35). «Mientras vas de camino con tu adversario, procura librarte de él, no sea que tu adversario te entregue al juez, y el juez al alguacil, y el alguacil te meta a la cárcel. Te digo que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último cordante» (Q/Lc 12,58-59; Mt 5,21-26). Late detrás del texto la situación relatada antes: la dimensión fraterna que entraña la reconciliación

con Dios, relación de amor y misericordia para con todos. La conducta con los semejantes es el criterio que aplica Dios para perdonar: «Así os tratará mi Padre del cielo si no perdonáis de corazón cada uno a su hermano» (Mt 18,35). Con todo, la reconciliación recae sobre el cristiano que ha herido, aunque se hace efectiva cuando también da el paso el herido. Realidad que ya no depende del autor del delito. El Evangelista acentúa la mirada de Dios hacia el que se convierte para restablecer la paz, se haya reanudado la relación con el ofendido o este la haya rechazado.

Hay un texto de Pablo muy actual. Refiere que el sacrificio de Cristo ha reconciliado en un solo pueblo a judíos y paganos. Dios ha hecho en Cristo un hombre nuevo (cf Ef 2,11-22). Hoy asistimos a la acentuación de las culturas propias con el menosprecio de las demás; o como las culturas más potentes observen las más débiles, desapareciendo el suelo vital de millones de personas. la reconciliación en Cristo a partir de la creación de un hombre nuevo entraña aprender a convivir y a reconocer la diferencia que entrañan los otros. Pero la convivencia que nace del reconocimiento de la diferencia lleva consigo una *reconciliación* individual y social. Como indicamos antes, la reconciliación supone que la violencia perpetrada contra los demás tiene que superar el precio que tantas veces se ha cobrado la paz, y que la sangre derramada clama, no la venganza que proclaman ciertas culturas semitas, sino *justicia*. Ya hemos probado que la cultura de la modernidad es insuficiente para superar la violencia por el uso absoluto de la razón y de la subjetividad, pues estas son insuficientes para restañar las heridas de la violencia que divide y enfrenta a las personas y sociedades. La paz entonces se presenta como reconciliación entre el verdugo y la víctima y las consecuencias que conlleva la muerte en el entorno de la víctima. No es sólo la persona que

muere la que clama justicia; es la sociedad que, ante la pérdida indiscriminada de sus miembros, necesita rehacerse (69).

La solución de todo esto pasa primariamente por eliminar aquellas instancias que han provocado que existan verdugos y víctimas. Es crear las condiciones de vida donde las relaciones humanas sean posibles por el reconocimiento al derecho de vivir de todos y cada uno de los componentes de la sociedad y de toda cultura. Pero también hay que advertir que para hacer justicia a las víctimas y reconciliarse con ellas es esencial devolver lo que se ha robado. Ya lo tratamos en el capítulo referente a Dios. Muchas culturas e instituciones sociales se enquistan en sus procesos humanizadores porque no encuentran un lugar de reconciliación al verse imposibilitadas para restituir la vida. Y la reconciliación real y efectiva pasa por ahí. No basta con evitar futuras injusticias, ya que la memoria de las anteriores minará los procesos de acercamiento mutuo y de una paz estable. Sucede lo que tantas veces se escucha en los familiares de las víctimas: “Sólo perdonaré cuando me devuelvan a mi hijo, o a mi marido, o a mi familiar, o a mi conciudadano”. O se abre la cultura a una *realidad* que salve lo que la historia ha orillado injustamente, sin justificar nunca lo que la ha provocado, o no se dará ni el cierre de las heridas, ni la credibilidad y potencia para crear y asegurar que no vuelvan a producirse situaciones donde sean origen de divisiones y violencias.

La reconciliación también abarca otras aspiraciones que la persona y los grupos humanos tienen más allá de la justicia debida a las víctimas de las violencias. La reconciliación comporta un campo más amplio a la simple superación de preocupaciones internas, o a alcanzar equilibrios pacíficos a partir del miedo común a la destrucción. Como se observa en la línea profética del siervo de Yahvé, Jesús y Francisco no funcionan por *miedos*, sino por el empeño en *recuperar* la ino-

cia primera de la creación o en *hacer presente* en la historia la paz prometida al final de la historia, y por la asunción y vivencia de los valores personales y comunes que conducen a descubrir y tomar conciencia de la *armonía básica* que existe entre todas las criaturas. Aunque ello suponga para muchas colectividades la renuncia a ciertos derechos, para que accedan al mínimo vital los pobres y divulguen al mundo que el pecado está acechando a la puerta como fiera que te desea, y a quien hay que dominar (Gén 4,7). Esto implica desenmascarar los actos, los hábitos y las instituciones fratricidas, *escondidas*, en cuanto adaptadas a las necesidades de las sociedades, como es la ley de la productividad, o de la competencia, o del poder social, o *manifiestas*, en cuanto son poderes que no son tan fáciles de sacudirse, por los beneficios que generan para mucha gente, como, por ejemplo, el comercio de armas y el tráfico de drogas.

Terminamos con una cita del papa Juan Pablo II, en la que une el perdón y la reconciliación: «No podemos menos de emprender la peregrinación del perdón, difícil pero necesaria, que lleva a una profunda reconciliación. “Ofrece el perdón, recibe la paz”. No hay reconciliación verdadera donde no hay perdón, porque el perdón es el acto más profundo del amor de Dios hacia nosotros; y es, al mismo tiempo, el acto más noble que pueda realizar el cristiano, un gesto por el que se asemeja al Padre que está en los cielos (cf Lc 6,36). El perdón es el momento original del amor cristiano, la expresión de esa misericordia sin la cual aun las exigencias más fuertes de la justicia humana corren el riesgo de ser injustas e inhumanas, como con frecuencia la historia, incluso reciente, nos ha hecho constatar» (Juan Pablo II, *Homilía en Sarajevo*, 13 de abril de 1997; cf *Discurso en Barranquilla, Colombia*, 06 de julio de 1986).

5. La resurrección de los muertos y la vida eterna

5.1. La resurrección de los muertos

1) *La resurrección corresponde a todos*

Dios comienza al resucitar a Jesús una era nueva en la historia humana al insertar en todas las culturas la posibilidad de que el hombre responda al diseño que desde el principio trazó para la felicidad de todos los pueblos. Y lo ha exhibido en la vida de Jesús. Por eso no es extraño que se conecten dos mundos culturales distintos con una misma propuesta para el futuro del hombre. Nos referimos a la afirmación de Juan sobre la centralidad de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6) y la experiencia de Pablo: «...ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí. Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Lo que conduce a la exigencia siguiente: «¡Oh!, conocerle a él y el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos; configurarme con su muerte para ver si alcanzo la resurrección de la muerte» (Flp 3,10).

Seguir la doctrina y la vida de Jesús termina en percibir y apostar por una concepción de la existencia *como un futuro que es vida*. Es la salida inmediata que toman los primeros testigos que proclaman su resurrección: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, la fracción del pan y las oraciones» (He 2,42). La función entonces del Espíritu es asentar a la comunidad en unas relaciones de amor que hagan patente la nueva vida del Resucitado recordando su doctrina y estilo de vida histórico y fundando la esperanza de una salvación plena aún por venir (cf Rom 8,24), pero enraizada en la historia personal y colectiva.

El futuro de la vida más allá de la historia lo asegura la resurrección de Jesús al ser una primicia (cf 1Cor 15,20) de la resurrección de la creación entera (Rom 8,15-17.19). La resurrección no es una cuestión exclusiva que Dios ha dado a Jesús. El acto de amor de Dios no se ciñe a Jesús, sino que se expande a todos los humanos. Los datos inscritos en la Historia de la salvación como una promesa de Dios que suscita una esperanza en el pueblo son sobre el futuro de la colectividad, que no sobre individuos aislados. De esta forma se puede comprender que la acción divina sobre Jesús es un adelanto de la promesa y el fundamento de la esperanza de la creación. Podemos, por tanto, afirmar que la resurrección significa hacer *real* en Jesús lo que es el futuro de la humanidad. Por eso su resurrección es primicia (cf 1Cor 15,12-20; Rom 8,11; 10,9; etc).

2) *La muerte*

La resurrección es el futuro de la humanidad, aunque incida en el presente histórico por haberse realizado en Jesús. Mientras tanto, ¿cuál es la relación del cristiano con la muerte? El diablo origina y conduce al pecado y a la muerte: «El diablo era homicida desde el principio» (Jn 8,44); o, «por un hombre penetró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte se extendió a toda la humanidad» (Rom 5,12); o, «el salario del pecado es la muerte» (Rom 6,23). La tradición bíblica defiende que la muerte se introduce en la historia por medio del pecado; es uno de sus frutos (cf Gén 3,19; Rom 5,12). Y si la muerte corporal alcanza a todos los humanos, es que todos están dominados por el mal (cf Rom 3,9). Entonces, la muerte significa la incapacidad del hombre

para amar, y afecta directamente a su felicidad y se expresa en la violencia, en el dolor y en el sufrimiento, en definitiva, en el pecado (cf Rom 6,1; 1Jn 3,15); o, dicho de otra manera, el hombre muerto para la vida fomenta situaciones contra la existencia y gusta de las desgracias de los demás (cf 1Cor 1,18; 15,16; 2Cor 2,15; etc). También la muerte como final de la vida presente desliga al hombre de la familia, de la sociedad, del trabajo, etc.; le separa de todo aquello que constituye la historia personal y colectiva de la humanidad; es su destino, aunque tienda a la inmortalidad (cf Heb 9,27; Sab 2,23). Se da, en fin, la muerte eterna con la que el hombre se aleja de Dios para siempre (cf 1Cor 15,26). La muerte es el término opuesto a la vida, que es Dios.

Dios salva de la muerte de una manera definitiva al resucitar a Jesús, que es el «primogénito de la creación [y por tanto el] primogénito de los muertos» (Col 1,15.18; Ap 1,5; cf supra 7.3.3.c). Jesús, por el poder de Dios Padre, no lucha contra la muerte fuera de su radio de acción, sino participa de ella y se introduce en su ámbito; de esta manera Dios ha podido vencerla en su Hijo (cf 1Cor 15,14) y destruir su poder (cf 1Cor 15,26). Por eso se confiesa a Jesús como «la resurrección y la vida» (Jn 11,25). La fuerza del amor de Dios ha recreado la vida de Jesús al mantener y rehacer la dimensión de amor que Jesús desarrolló en sus relaciones y obras realizadas en Palestina, porque la fuerza del amor es lo que transforma la muerte en vida, tanto en la historia humana, como en la historia definitiva: «A nosotros nos consta que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte» (1Jn 3,14). Con esta perspectiva, se pierde el miedo a la muerte y se recupera la libertad que hace posible la existencia auténtica: «Como los hijos comparten carne y sangre, lo mismo las compartió él, para

anular con su muerte al que controlaba la muerte, es decir, al diablo, y para liberar a los que, por miedo a la muerte, pasan la vida como esclavos» (cf Heb 2,14-15). Y Pablo puede encararla diciéndole: «¿Dónde queda, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde queda, oh muerte, tu aguijón» (1Cor 15,55). La salvación se concentra para los cristianos en la liberación del mayor enemigo que tienen los hombres, y centra el contenido fundamental de la confesión de fe más antigua: «Dios vivo y verdadero [...] que resucitó a su Hijo de la muerte» (1Tes 9,10; cf Rom 4,24; etc).

3) *La victoria sobre la muerte*

La Resurrección da una vida nueva a Jesús recreándolo de la muerte. Dios se ha mostrado una vez más soberano de la creación, ese «Dios, que da vida a los muertos y llama a existir lo que no existe» (Rom 4,17; cf 2Cor 1,9), ha actuado sobre Jesús «resucitándolo de entre los muertos» (Rom 4,24; cf 2Cor 4,14; etc). Si Dios ha salvado a Jesús de la muerte, también salvará a los que se identifiquen con su vida y recorran su camino: «¿No sabéis que cuantos nos bautizamos consagrándonos al Mesías Jesús nos sumergimos en su muerte? Por el bautismo nos sepultamos con él en su muerte, para vivir una vida nueva, lo mismo que Cristo resucitó de la muerte por la acción gloriosa del Padre» (Rom 6,3-4). Si Dios ya ha inaugurado el Reino con la resurrección de Jesús, «el primogénito de entre los muertos» (Col 1,18), todos los hombres, sus hermanos, serán llamados igualmente a la vida definitiva como él (cf 1Cor 15,20.22).

El convencimiento de los seguidores de Jesús, que lo han visto exaltado por Dios Padre (cf He 5,31; Flp 2,9), descansa

en la experiencia de un Dios que ha mostrado su rostro misericordioso en toda la vida de Jesús, liberando del hambre, redimiendo del pecado y salvando de la muerte, y ha cumplido en Jesús la salvación definitiva anunciada y, por consiguiente, esperada. «Así hay que mirar el testimonio pascual como actuación (salvífica) de Dios –*en el Espíritu*– que certifica al mismo tiempo una actuación de Dios *por Jesucristo y en Jesucristo*: testifica que en él y por él Dios ha actuado, porque en él y por él se cumplió su voluntad, se hizo realidad el reinado de Dios; testifica que en la vida y destino de Jesús, incluyendo su resurrección, Dios se ha revelado como sujeto de la salvación, como el Dios en el cual y por el cual pueden los hombres encontrar su consumación más allá de lo que ellos pueden por sí mismos» (Werbick, 161).

La resurrección de Jesús, pues, lleva consigo la definitiva victoria sobre la muerte y la experiencia de la plena comunión con Dios, porque es Dios quien tiene el poder de recuperar la vida de la muerte, y no el hombre porque posea una esencia inmortal (cf Rom 4,14). La salvación de la muerte, que creen los cristianos, nace directamente de la recreación que realiza Dios de la vida de Jesús; y lo que los testigos han visto en él se aplicará a todos sus seguidores (cf 1 Cor 15,20; 2 Cor 4,14; etc.) y a todo el cielo y a toda la tierra (cf Ap 21-22). Y lo que los discípulos han observado ha sido a partir de un encuentro personal con el Resucitado, aquel con el que convivieron en Galilea. Dios, al rescatar su vida de la muerte, ratifica la revelación del Reino como Reino de paz, perdón de los pecados y vida nueva que constituye el contenido de las promesas que Jesús ha anunciado en Palestina. Dios hace suya la causa por la que Jesús vivió y murió (cf He 2,22-24; 4,10; 5,30-31) y salva las palabras y obras que han expresado su sentido de la existencia; una «vida nueva» que contiene la experiencia de

la paz judía y la victoria sobre el pecado que hace posible una convivencia humana plena.

5.2. *Vivir el Resucitado*

Jesús que convivió con sus discípulos, iniciando el Reino en Palestina, es el que existe en la vida de Dios para siempre y, a la vez, da razón de la comunión con Dios como culmen de la historia. Esto se manifiesta con una comida festiva en la que se reparte el pan y se bebe el vino «hasta el día en que [Jesús] lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25) o «hasta que no llegue el reinado de Dios» (Lc 22,18).

Juan y Lucas relatan dos acontecimientos, realmente bellos, para enseñarnos como debemos creer en la resurrección mientras esperamos nuestra resurrección personal y colectiva de la humanidad y de la creación (cf Rom 8,20), ya que hemos sido salvados en esperanza (cf 8,24).

Juan relata el caso de Tomás (Jn 20,24-29). La escena se dispone en una casa, al atardecer del primer día de la semana, y es una continuación natural de la aparición a los Doce comentada antes. Se dibuja el mismo marco, pero ahora no se traza la misión, sino cómo se accede a la fe en la resurrección. Tomás no cree en la resurrección sólo con la fórmula pascual de la comunidad cristiana que se pone en boca de los discípulos o de María Magdalena: «¡Hemos visto al Señor!» (Jn 20,18.25). Tomás desea ver e identificar al «Señor» por medio de «Jesús crucificado»: «Si no veo en sus manos la marca de los clavos y no meto el dedo por el agujero, si no meto la mano por su costado, no creeré» (Jn 20,25).

A los ocho días se presenta Jesús de nuevo cuando todos están reunidos en una sala cerrada: es un aviso a Tomás de

la nueva identidad del «cuerpo resucitado» que es capaz de traspasar paredes. Después del saludo de paz, se dirige a Tomás y le dice: «Mete aquí el dedo y mira mis manos; trae la mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, antes cree» (Jn 20,26-27). Tomás para pronunciar la expresión de fe que ha escuchado a los demás discípulos: «¡Hemos visto al Señor!» necesita *verlo* físicamente, es decir, *verificar* por los sentidos que es su maestro y así *creer* en la resurrección, que a estas alturas es lo mismo que creer en el *Señor*. Jesús le responde en la línea de los primeros testigos de la resurrección: *porque han visto han creído*. Tomás pertenece a esta generación y hace su confesión de fe: «¡Señor mío y Dios mío!», que es la de las comunidades de la tercera generación cristiana, en torno al año 100, cuando Jesús se proclama como «Señor» exaltado y glorificado, y como «Dios» en cuanto indica el camino y lleva a los creyentes al único Dios (Jn 1,18; Ap 4,11). Sin embargo, Jesús afirma «dichosos a los que creerán sin haber visto» (Jn 20,28-29). Felices serán los que le confiesen como «Dios y Señor» por el don de la fe, porque la creencia en Jesús como «Señor» no debe *fundarse* en el *ver* que compruebe su identidad histórica.

El camino de la fe en la resurrección que Jesús propone a Tomás lo diseña Lucas con una narración muy clara y bella. Dos discípulos viajan de Jerusalén al pueblo de Emaús (cf Lc 24,13-35). Su conversación trata sobre lo sucedido a Jesús en los últimos días de su vida, una conversación que va en la misma dirección que ellos llevan: la de la decepción. Pues se alejan de la ciudad santa donde Jesús ha llegado desde Galilea para entregarse por entero a la causa del Reino. A esto unen su actitud personal: la desconfianza en la misión de Jesús como lo ha demostrado su fracaso y muerte: «¡Y nosotros que esperábamos que iba a ser él el liberador de Israel!» (Lc 24,21).

De pronto se les acerca el Resucitado y les sitúa los acontecimientos pascales en la Historia de la salvación: «¡Qué necios y torpes sois para creer cuanto dijeron los profetas! ¿No tenía que padecer eso el Mesías para entrar en su gloria? Y comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que en toda la Escritura se refería a él» (Lc 24,25-27). La voluntad divina es la clave para leer la pasión y muerte, como la comunidad cristiana no se cansa de repetir en los primeros pasos por Palestina, y Lucas los refiere de Pedro y Pablo en los Hechos (cf 2,22-23; 3,12-15; 7,22; etc). Pero no le reconocen, porque, como Tomás, necesitan aún *verlo* como era en vida, lo que no es suficiente para *creerlo* resucitado. Y, por otra parte, el mesianismo de la pasión y muerte en el que hacen hincapié las primeras confesiones de fe, les impide considerarlo en su perspectiva mesiánica gloriosa y triunfal, y que anida en el corazón de todos los discípulos: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar la soberanía de Israel?» (He 1,6; cf Lc 24,21).

Los discípulos «se acercaban a la aldea adonde se dirigían, y él fingió seguir adelante. Pero ellos insistían: *Quédate con nosotros, que se hace tarde y el día va de caída*» (Lc 24,28-29). La invitación acostumbrada en la cultura oriental y que es un eco de los relatos de Zaqueo (19,1-10) y de Marta y María (10,38-42). Jesús accede a la invitación, como en los anteriores. Mas en este tiempo de resurrección, que no es el de la proclamación del Reino en Palestina, no basta con la escucha del Maestro, con el diálogo personal que lleva a la conversión y al cambio de vida, sino que su presencia se ofrece y se celebra *ahora* en la eucaristía: «Entró para quedarse con ellos; y, mientras estaba con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio. Se les abrieron los ojos y lo reconocieron. Pero él desapareció de su vista» (Lc 24,30-31). Primero Jesús

les explica las Escrituras sobre su mesianismo, y les « abre » el texto (cf Lc 24,32); después celebra con ellos la fracción del pan, y les abre los « ojos ». Sólo escuchando la Palabra y compartiendo el pan pueden reconocerlo en su nueva dimensión de resucitado. Aunque hay que observar un detalle de máxima importancia: previamente a la *escucha* de la Palabra le *acogen* como compañero de viaje, y, antes de *compartir* el pan, le *ofrecen* la mesa y la cama de la hospitalidad.

Después de percibir al resucitado en la vida nueva donada por Dios, vuelven a Jerusalén con otro ánimo. Ya no es la decepción que les hizo salir de la ciudad, donde han enterrado su confianza en Jesús en su tumba, sino el gozo de haber descubierto al Resucitado el que les hace volver e integrarse en la proclamación de la comunidad: « Realmente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón » (Lc 24,34; cf 1Cor 15,5). La experiencia que han tenido simplemente apoya la experiencia fundacional apostólica, que es la de los Once, y que la comunidad admite como el testimonio básico de la creencia en el Resucitado. Sólo después de afirmar esto, « ellos, por su parte, contaron lo acaecido por el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan » (Lc 24,35).

Para que venga el día de la salvación definitiva, los discípulos claman: « ¡Ven, Señor! » (1Cor 16,22), y en la cena se anuncia su muerte hasta que retorne a implantar definitivamente el Reino (cf 1Cor 11,16), porque, una vez resucitado, Jesús es creído como el Señor exaltado. La fe cristiana, entonces, se expresa así: « ...para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros » (1Cor 8,6).

5.3. La vida eterna

La Resurrección de los muertos entraña una nueva creación, que ya San Pablo la describe en su tiempo (cf 1Cor 15,35-53). Es la respuesta lógica a cómo será la vida futura que nace de la resurrección de Cristo y en esperanza para los cristianos (cf Rom 8,20; Tit 3,7) y que el Apóstol de los gentiles escribe citando a Isaías: « ...lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó; lo que Dios preparó para los que lo aman » (1Cor 2,9; cf Is 64,3).

Hay una constante en la experiencia creyente cristiana que después de la muerte el hombre obtendrá la visión de Dios, un conocimiento personal que se entiende como comunión. No es una cuestión intelectual u objetiva, sino existencial, de convivencia. « Queridos, ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es » (1Jn 3,2). Es lo que desea Pablo ardientemente: morir para reunirse con el Señor (cf Flp 1,23), como Esteban cuando sufre el martirio (cf He 7,59), o Jesús cuando recibe al buen ladrón en el paraíso en el día de su muerte (Lc 23,43). No hay que esperar a la resurrección colectiva al final de los tiempos, sino que la persona, al morir, podrá reunirse y conocer al Señor cara a cara (cf 2Cor 5,8; Lc 16,22; 1Pe 3,19). El encuentro motivará la semejanza con Cristo como hijos de Dios, que en la vida presente la experimentamos en un estado imperfecto. Esta enseñanza tiene su raíz en las parábolas evangélicas del convite de bodas (cf Mt 22,1-14; o de las vírgenes prudentes (cf Mt 25,1-13); etc., como en el cuerpo de los escritos de san Juan: « Padre, deseo que los que tú me has dado estén también conmigo allí donde yo esté, para que contemplen la gloria que me has dado, porque me has amado antes de la creación del

mundo» (Jn 17,24; cf 14,3). La visión de Dios como vida y amor (cf Mt 5,8; 1Cor 13,12; 1Jn 3,1; etc.) se transforma poco a poco en vivir con Cristo, convivir con Cristo, ser con Cristo.

Hay un deslizamiento de la afirmación de vivir la eternidad, presente en el Credo, de prolongar por toda una eternidad lo que es el mayor don que nos ofrece el Señor desde el principio, hacia la visión de Dios como una comunión con la divinidad que termina en «ser con Cristo». De ahí que la comunión con Cristo entrañe la experiencia de Dios mismo (cf Jn 14,9): «Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1Tim 2,5-6). «La identidad *visión de Dios-ser con Cristo* ratifica la continuidad *gracia-gloria*; la gracia no es simple medio para alcanzar el fin; es ya el *fin incoado*. Ambas realidades, gracia y gloria, consisten en lo mismo: en la comunión con Cristo. Es el ser con Cristo (el ser *uno* con el Hijo) lo que nos otorga ahora la filiación divina, que es auténtica divinización. Lo mismo ha de valer, por consiguiente, para la fase consumadora del proceso temporal de configuración con Cristo. Al apropiarnos acabadamente de su *forma* de ser, al término de nuestra existencia terrestre, lo *vemos* («nos domiciliarnos junto al Señor»: 2Cor 5,8) y *nos asemejamos* (1Jn 3) irrevocablemente a él» (Ruiz de la Peña, 214).

Esta convivencia con Cristo comulgando con Dios entraña una vida sin fin; una vida en la que la plenitud está constantemente plenificándose de manera distinta a como en la historia progresamos en las virtudes, en los valores, en el conocimiento, etc. Se da, pues, en la eternidad el movimiento que lleva consigo la vida, que no el éxtasis y la fijación del objeto como dominio de él, en este caso, de Dios mismo. Él es

una fuente inagotable de amor, que hace del bienaventurado un transitar en la felicidad continuamente. Junto a ello, no se debe olvidar, que la vida eterna comienza en la historia. El más allá no es totalmente novedad en la experiencia de la felicidad, ni la felicidad y salvación que vivimos en la historia no es el término conclusivo de nuestra existencia personal y colectiva. En definitiva, «quiere decirse que sin el punto de partida de un Dios personal, libremente comunicativo de su ser y de su amor (que por cierto son lo mismo), la inmortalidad del yo humano y su divinización –«seréis como dioses»– se revelan o como un sueño imposible o, lo que es peor, como la ominosa pesadilla de una finitud condenada a perpetuarse tal cual es: como deficiencia tanto más dolorosa cuanto más lúcidamente consciente de sí misma» (Ruiz de la Peña, 223).

Conclusión

El papa Pablo VI concluye el Credo con esta alabanza a Dios: «¡Bendito sea Dios, tres veces santo! Amén». Cuando los creyentes meditamos, estudiamos y experimentamos la triple relación de amor de Dios (Creador, Salvador, Santificador) elevamos nuestro corazón al Altísimo y proclamamos su santidad. Y, a la vez, le damos gracias por todos los beneficios que dispensa a nuestra historia, para que nos encontremos con una existencia regalada y surtida con toda clase de bienes. Porque la existencia no es cuestión de *vivir* exclusivamente, sino de *saber* vivir. Y para ello es primordial la relación amorosa de Dios, que se ha hecho visible en Jesucristo y está siempre presente entre nosotros por el Espíritu.

Hemos tratado de exponer, de una forma sencilla y clara, la relación creadora, salvadora y santificadora que Dios ha establecido con el hombre en la historia concreta de Jesús de Nazaret. Jesús, que confesamos como la encarnación del Verbo eterno de Dios, es el vehículo de acceso al Padre y quien nos da su Espíritu, que es el mismo Espíritu del Padre, para poder vivir con la perspectiva del *hombre nuevo*. Y si es Jesús quien nos ofrece una visión nueva de Dios y nueva del Espíritu, también, con su vida y doctrina, nos da un *nuevo sentido* que nos conduce a la plenitud de ser, a la felicidad temporal y eterna. Así lo ha creído siempre la comunidad cristiana: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

En definitiva, el Credo cristiano es el relato de una relación de amor, de un diálogo cordial de Dios con nosotros y de nosotros con Él para vivir de una forma nueva. Por eso, al hablar de Dios Padre, Hijo y Espíritu en el Credo, describimos cuál debe ser nuestro sentido de vida y cuáles son las propuestas divinas para alcanzar nuestra felicidad; el Credo, pues, no comprende una doctrina que se centra únicamente en Dios. El Credo nos enseña, además, cómo pasar del poder, como elemento fundamental para definir al hombre e instrumento central para la convivencia, a la libertad y al amor, que son revelación del Padre, los elementos básicos de la vida de Jesús y las alas del Espíritu para recrear la historia humana.

Bibliografía

- AA.VV., *Oraciones del Antiguo Oriente*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1979.
- AGUIRRE R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010.
- ALFARO J., *María, la bienaventurada porque ha creído*, Roma 1982.
- ALONSO SCHÖKEL L., *Biblia del Peregrino*, Mensajero, Bilbao 2001⁶.
- AMBROSIO DE MILÁN, *Explicación del Símbolo*, Ciudad Nueva, Madrid 2005.
- ARISTÓTELES, *Política*, versión de M. GARCÍA VALDÉS, Gredos, Madrid 1999².
- BARBOUR I. G., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?*, Sal Terrae, Santander 2004.
- BERZOSA MARTÍNEZ R., *El Credo de nuestra Fe*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011.
- BILLERBERK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. I-VII, München 1956-1961.
- BOND H. K., *Ponzio Pilato*, Brescia 2008.
- BROWN R. E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982; *Introducción al Nuevo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 2002; *La muerte del Mesías. Desde Getsemani hasta el sepulcro* I-II, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.
- CAÑIZARES A.-MATESANZ A., *El credo de nuestra fe*, CCS, Madrid 1997⁴.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Nueva Edición conforme al texto latino oficial, 2005.
- CLEANTES, en *Los Estoicos antiguos*, versión de A. J. CAPPELLETTI, Gredos, Madrid 1996, 288-292.
- COLLANTES J., *La fe de la Iglesia católica*, BAC, Madrid 1983.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones*, edición bilingüe promovida por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1993.
- CROSSAN J. D., *Cuando oréis, decid: «Padre nuestro...»*, Sal Terrae, Santander 2011.
- CULLMANN O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Stv-divm, Madrid 1971.
- DENZINGER H.-HÜNERMANN P., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- DÍEZ MACHO A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. I-V, Cristiandad, Madrid 1984-1987.
- DUNN J. D. G., *Jesús recordado. El cristianismo en sus comienzos* I, Sígueme, Salamanca 2009.
- EQUIPO «CAHIERS ÉVANGILE», *Oraciones del Antiguo Oriente*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1979.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, Clie, Madrid 2001²; *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid 1994.
- FANZAGA L., «Credo». *Le verità fondamentale della fede*, San Paolo, Cinisello Balsano (Milán), 2005.
- FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades judías* I-II, edición de J. VARA DONADO, BAC, Madrid 1997; *La guerra de los Judíos*. I-II/III-VII, introducción, traducción y notas de J. M. NIETO IBÁÑEZ, Madrid 1997-1999); *Autobiografía*.

- Contra Apión*, traducción y notas de M. RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA, Madrid 1994.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas. I: La creación del mundo según Moisés*, ed. de J. P. MARTÍN, Trotta, Madrid 2009.
- GARCÍA MARTÍNEZ F. (ed.), *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993⁴.
- GARIJO-GUEMBA M. M., *La comunión de los santos*, Herder, Barcelona 1991.
- GESTEIRA M., *La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la Cristología*, en G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, UPCO, Madrid 2003, 93-135.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL L., *Esta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GONZÁLEZ MONTES A., *Imagen de Iglesia. Eclesiología en perspectiva ecuménica*, BAC, Madrid 2008.
- GRILLMEIER A., *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997.
- GUILLET J., *La foi du Jésus-Christ*, París 1996.
- HÄRING B., *María prototipo de la fe*, Herder, Barcelona 1983.
- HURTADO L. W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008; *Come Gesù divenne Dio*, Brescia 2010.
- IBRAHIM N., *Gesù Cristo, Signore dell'Universo. La dimensione cristologica della lettera ai Colossesi*, Roma 2007.
- JIMÉNEZ HERNÁNDEZ E., *Il Credo. Simbolo della fede della Chiesa*. Nápoles 2010⁴.
- KARRER M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.
- KEHL M., *Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca 1996.
- KELLY J. N. D., *Primitivos Credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980.

- KLOPPENBORG J. S., *Q. El Evangelio desconocido, Sígueme*, Salamanca 2005.
- KÜNG H., *Credo*, Trotta, Madrid 2010.
- LÉGASSE S., *El proceso de Jesús I-II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996.
- LÖNING K.-ZENGER E., *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, Düsseldorf 1997.
- LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe*, en *Obras Completas IX-XII*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1996.
- LUBAC H. de, *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970.
- MARTÍN VELASCO J., *Dios como Padre en la historia de las religiones*, en N. SILANES (ed.), *Dios es Padre*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.
- MEIER J. P., *Un judío marginal IV: Ley y amor*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2010.
- MOLONEY F. J., *El evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.
- MOLTMANN J., *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.
- MONTES PERAL L. A., *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- MUÑOZ IGLESIAS S., *Los Evangelios de la infancia II: Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, BAC, Madrid 1986; *Los Evangelios de la infancia III: Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, BAC, Madrid 1987.
- NESTLE E.-ALAND E., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 1995²⁷.
- OTERO LÁZARO T., *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Roma 1999.

- PIÑERO A. (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I-II*, Trotta, Madrid 1999.
- PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios*, comentario teológico por C. POZO, BAC, Madrid 1969.
- RATZINGER J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982; 2009.
- RATZINGER J.-VON BALTHASAR H. U., *Yo creo*, Madrid 2010.
- ROBINSON J. M.-HOFFMANN P.-KLOPPENBORG J. S., *El documento Q en griego y en español*, Sígueme, Salamanca 2002.
- ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca*, Roma 2001.
- RUIZ BUENO D. (ed.), *Padres Apostólicos y Apologistas griegos (s.II)*, BAC, Madrid 2002.
- RUIZ DE LA PEÑA J. L., *La pascua de la creación*, BAC, Madrid 1996; 2011.
- SABUGAL S., *Credo. La fe de la Iglesia. El símbolo de la fe: historia e interpretación*, Monte Casino, Zamora 1986.
- SANDERS E. P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.
- SANTOS OTERO A. DE, *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 1999¹⁰.
- SCHENKE L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999.
- SESBOÛÉ B., *Crear. Invitación a la fe católica para las mujeres y hombres del siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2011³.
- SOLER GIL F. J. (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, BAC, Madrid 2005.
- STEGEMANN W., *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010.
- THEISSEN G.-MERZ A., *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
- TETTAMANZI D., *Questa è la nostra fede!*, Milán 2004.
- TOMÁS DE AQUINO, *In Symbolum Apostolorum*,
www.documentacatholicaomnia.eu

- TREVIJANO R., *Evangelio de Tomás*, en A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos II*. 55-97.
- VALLE C. DEL (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 1997².
- VANONI G.-HEININGER B., *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Würzburgo 2002.
- VOUGA F., *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- WERBICK J., *Soteriología*, Herder, Barcelona 1992.
- WRIGHT N. T., *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2008.

Índice

	<i>Págs.</i>		<i>Págs.</i>
Introducción	5	3.1. Dios distinto de la Creación.....	48
Credo apostólico (DH 30)	7	3.2. El Padre de Jesús	51
Credo niceno-constantinopolitano (DH 150).....	8	3.3. El Padre es bondad y amor.....	64
1. Creo en...	11	4. Todopoderoso.....	72
1. La fe	11	4.1. Atributo de Dios.....	72
2. Dimensión subjetiva de la fe: confianza, fidelidad, obediencia.....	12	4.2. Dios soberano	75
2.1. Abrahán.....	14	4.3. El poder del amor	78
2.2. María.....	16	5. Creador del cielo y de la tierra	79
2.3. La fe de y en Jesús	18	5.1. Datos actuales de la ciencia.....	80
3. La dimensión objetiva	23	5.2. Dios creador	85
4. La confesión de fe.....	27	5.3. La creación en Cristo Jesús	92
Para leer	30	Para leer	98
2. Creo en Dios Padre.....	31	3. Creo en Dios Hijo.....	99
1. Religiones vecinas de Israel	31	1. Creo en Jesucristo	99
2. El Dios de Israel	36	1.1. Jesús	99
2.1. El Dios de la Alianza.....	36	1.2. Cristo	100
2.2. Dios como Padre de Israel	41	1.3. Jesucristo en san Pablo.....	113
2.3. El Dios de Israel como centro de la vida y de la fe de Jesús.....	44	2. Único Hijo, nuestro Señor	116
3. Dios Padre en Jesús	48	2.1. Hijo de Dios	116
		2.2. El Concilio de Nicea.....	128
		2.3. Señor	139
		3. Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de María Virgen.....	144
		3.1. La concepción	144
		3.2. El Verbo encarnado	150
		3.3. La maternidad de María.....	159
		4. La vida de Jesús	166
		4.1. La familia y el trabajo de Jesús	167
		4.2. La proclamación del Reino.....	176

Págs.

4.3. La doctrina del amor.....	204
5. Padeció bajo el poder de Poncio Pilato.....	220
5.1. Poncio Pilato	220
5.2. Juicio y condena.....	223
5.3. Pasión.....	236
6. Fue crucificado, muerto y sepultado	240
6.1. La crucifixión	240
6.2. La muerte	245
6.3. La sepultura	253
7. Descendió a los infiernos.....	256
7.1. El silencio de Dios.....	256
7.2. La salvación.....	258
7.3. La misión de la Iglesia.....	260
8. Al tercer día resucitó de entre los muertos.....	262
8.1. Los hechos sobre la Resurrección.....	262
8.2. El relato de Pablo.....	267
8.3. El significado de la Resurrección.....	271
9. Subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre.....	274
9.1. La bajada al sepulcro	274
9.2. La subida al cielo.....	277
9.3. Sentado a la derecha del Padre.....	279
10. Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.....	280
10.1. El juicio escatológico.....	281
10.2. El juicio personal	284
10.3. La destrucción del mal.....	287
Para leer	288

4. Creo en Dios Espíritu Santo	289
1. Creo en el Espíritu Santo.....	289

Págs.

1.1. El Espíritu en la Escritura	289
1.2. El Espíritu en la tradición de la Iglesia	298
1.3. La vida según el Espíritu	301
2. La santa Iglesia católica	312
2.1. El proceso histórico.....	312
2.2. La notas de la Iglesia	327
2.3. Las funciones.....	333
3. La Comunión de los Santos.....	343
4. El perdón de los pecados.....	347
4.1. El pecado.....	347
4.2. El perdón.....	355
4.3. La reconciliación	358
5. La resurrección de los muertos y la vida eterna.....	368
5.1. La resurrección de los muertos	368
5.2. Vivir el Resucitado	373
5.3. La vida eterna	377
Conclusión	380
Bibliografía.....	382

Fronteira

El «Credo» es un breve compendio de las creencias fundamentales que el cristiano profesa en toda época y lugar, la señal que lo distingue de los que profesan otros credos. Estructurado en doce artículos, su lógica interna es la profesión de fe en la Trinidad, siguiendo el mandato de Jesús de bautizar a todas las gentes en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Este libro, no obstante, enfoca el «Credo» desde una perspectiva cristológica, ya que la revelación cristiana, y por tanto el «Credo», parte de la historia y la doctrina de Jesús. Cada artículo, analizado en su correspondiente contexto según las Escrituras y la Teología, es contemplado después en su actualidad para la experiencia creyente.

Francisco Martínez Fresneda es profesor de Cristología en el Instituto Teológico de Murcia, agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Antonianum OFM, y de Mensaje Cristiano en la Facultad de Educación de la Universidad de Murcia. Ha publicado numerosos libros de Teología y Cristología, el último de ellos es *Jesús, hijo y hermano* (San Pablo 2010).



SAN PABLO

ISBN 978842853869-5



9 788428 538695