

Elizabeth A. Johnson

**La cristología,
hoy**

**Olas de renovación
en el acceso a Jesús**

Sal Ter

Elizabeth A. Johnson

La cristología, hoy

Olas de renovación
en el acceso a Jesús

Editorial SAL TERRAE
Santander

Esta traducción de *Consider Jesus* se publica en virtud de un acuerdo con The Crossroad Publishing Company (New York). Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida, total o parcialmente, por cualquier medio o procedimiento técnico sin permiso expreso del editor.

Traducción:
Ramón Alfonso Díez Aragón

Título del original en inglés:
Consider Jesus.
Waves of Renewal in Christology
© 1990 by Elizabeth A. Johnson
Publicado por
The Crossroad Publishing Company
New York

Para la edición española:
© 2003 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1514-4
Depósito Legal: BI-2242-03

Fotocomposición:
Sal Terrae ~ Santander
Impresión y encuadernación
Grafo, S.A. - Bilbao

A la memoria
de Virginia Therese Callahan, CSJ
(1920-1985),
una mujer valiente y alegre
que siempre suscitó nuevas preguntas.

Índice

<i>Prólogo</i>	11
1. Una tradición viva.	15
1. Cristología bíblica (siglo I)	19
2. Cristología conciliar (siglos II-VII)	21
3. Cristología medieval (siglos XI-XVI)	24
4. Cristología post-tridentina (siglos XVI-XX)	25
5. A punto para la renovación (1951).	25
Bibliografía.	30
2. La humanidad de Jesús	33
1. Naturaleza humana	35
2. Naturaleza divina	40
3. Una sola persona	42
4. Conclusión	45
Bibliografía	48
3. El autoconocimiento de Jesús	49
1. Trasfondo	49
2. Conciencia humana	53
3. La conciencia de Jesús	56
4. Conclusión	60
Bibliografía	62

4. La historia de Jesús	63
1. Ministerio: la predicación	65
2. Ministerio: conducta característica	68
3. Ministerio: la relación con Dios	71
4. Muerte	72
5. Resurrección	74
6. Correlación con la comunidad de discípulos	76
Bibliografía.	79
5. Jesucristo y la justicia	83
1. Cristología descendente	85
2. Cristología ascendente	90
3. Resultado: la justicia	95
Bibliografía.	97
6. Cristología de la liberación	99
1. Características	100
2. Método	104
3. Jesucristo	105
Bibliografía.	111
7. Cristología feminista	113
1. Tipos	113
2. Características	114
3. Análisis	115
4. Crítica de la cristología	120
5. Cristología feminista de la liberación	125
Bibliografía.	131
8. Dios y la cruz	133
1. Trasfondo	134
2. Dios sufre.	138
3. Dios está compasivamente presente	141
4. Resultado	144
Bibliografía.	146

9. Salvación para todo el mundo	147
1. Todos los pueblos	148
2. El cosmos entero	158
Bibliografía.	162
<i>Epílogo. Una tradición viva – Hacia el futuro.</i>	165
<i>Índice analítico y onomástico</i>	167

Prólogo

Los capítulos de este libro tuvieron su origen en unas conferencias que tenían como primer objetivo presentar el replanteamiento fundamental que se está produciendo en la cristología, y que estaban dirigidas a personas comprometidas activamente en la pastoral de la Iglesia o que buscaban una mayor comprensión de su fe. Dado el interés vital de los destinatarios, las conferencias asumieron un carácter especial, pues se proponían informar acerca de gran cantidad de obras científicas sobre Jesucristo, con el fin de abrir las puertas a una predicación, una enseñanza, una oración y una acción pastoral más eficientes. Siempre he estado convencida de que nada inspira una vida de fe comprometida y activa tan poderosamente como una ocasional dosis de sólida reflexión sobre la fe —es decir, de teología—. Al menos ésta es una de las fuentes más útiles de lo que las Escrituras llaman *paraklēsis* o exhortación mutua, y la influencia que puede ejercer en un ministerio eficaz a lo largo de toda una vida es muy profunda. He presentado aquellas conferencias en forma de libro, convencida de que un círculo más amplio de creyentes reflexivos sacarán provecho para su vida y su ministerio meditando acerca de algunos enfoques teológicos recientes sobre Jesús.

Hay que observar que la aproximación a este tema se hace principalmente por medio de los autores católicos. A mediados del siglo XX, cuando empezó la renovación en la cristología católica, el pensamiento católico, a diferencia del protestante, estaba decididamente atrincherado en el acerca-

miento a Jesucristo a través del dogma, y casi no se vio afectado por los turbulentos debates sobre cuestiones bíblicas que tanto influyeron en la cristología protestante. Por otro lado, estas dos corrientes del cristianismo se siguen caracterizando por diferencias fundamentales en la antropología teológica. Así, los católicos iniciaron el proceso de renovación con una problemática diferente y han mantenido un conjunto distinto de supuestos fundamentales sobre la relación de Dios con los seres humanos, especialmente por lo que se refiere a la obra salvífica de Cristo. Por consiguiente, la cristología católica tiene un tono o sabor específico, y hay que narrar su historia teniendo en cuenta sus características propias. Lo cual, no obstante, no significa que los estudios cristológicos sean exclusivos de la comunidad católica. Todo lo contrario: en este ámbito ha destacado la investigación protestante, como sugieren los nombres de Barth, Bultmann, Moltmann y Pannenberg. En los tiempos ecuménicos actuales, las influencias teológicas entre católicos y protestantes son mutuas y se producen con mayor facilidad, superando la división de las Iglesias. Esta situación favorable se refleja en los últimos capítulos de este libro, que tratan sobre los desarrollos cristológicos más recientes.

He escogido la metáfora de las *olas* que rompen en la playa para agrupar esta gran cantidad de materiales. Del mismo modo que una ola, producida por el viento en alta mar, se alza, gira sobre sí misma y rompe al acercarse a la orilla, así también parece que, desde mediados del siglo XX, sucesivas comprensiones de Cristo se han formado, acrecentado e irrumpido en la conciencia católica. La primera ola, en la década de 1950, consistió en recordar la auténtica humanidad de Jesucristo, un recuerdo suscitado por el 1.500 aniversario del concilio de Calcedonia, que había declarado el dogma cristológico. En la década siguiente empezaron a florecer los estudios bíblicos, que propiciaron el descubrimiento crítico de la historia de Jesús. Estas dos olas se solaparon al entrar en una Iglesia que estaba incorporando la preocupación por la justicia a su sentido de misión. Antes de que

podieran retirarse, se formó una tercera ola cuando se empezó a escuchar la voz de los pobres en una teología hecha desde el «reverso de la historia» y que proclamaba a Jesucristo como Liberador. Casi simultáneamente, el movimiento de la teología feminista dio origen a otra ola, cuyo tamaño fue creciendo a medida que la mayoría de los miembros de la Iglesia, durante mucho tiempo excluidos de los debates sobre Jesús, empezaron a articular sus aportaciones. En los últimos años se ha abierto paso la percepción de la inmensidad del mundo y de las gentes que lo habitan, y se está planteando la cuestión de la influencia universal de Jesús, el Cristo. Bajo la amenaza del desastre ecológico, la visión global se está ampliando aún más para incorporar la idea de que no sólo los seres humanos, sino todas las criaturas de la tierra y el mismo universo están destinados a la bendición final en Cristo. De este modo, las presiones, las necesidades y la nueva investigación, tanto dentro de la Iglesia como en el ancho, estrechamente unido y angustiado mundo, han conspirado juntas para crear, ola tras ola, nuevas comprensiones de Jesucristo. Como sucede con todas las olas, éstas no están siempre claramente separadas entre sí, sino que juntas están cambiando la forma del paisaje.

Este último medio siglo de desarrollo de la cristología muestra claramente el hecho de que la comunidad cristiana está sostenida por una tradición viva. Por tratarse de un movimiento vivo y creador en el tiempo, esta tradición transmite su verdad heredada, enriquecida por la respuesta creativa a nuevas experiencias. El testimonio de las generaciones que nos han precedido ha conducido a la Iglesia hasta este momento en su peregrinación. A su vez, los creyentes adultos de nuestros días tienen la responsabilidad de pronunciar su palabra cristológica, personal y colectivamente como Iglesia, de modo que se pueda transmitir la fe en Jesucristo a la generación siguiente en un estado realmente vivo. Estos capítulos han sido escritos con esa finalidad.

Me complace expresar el profundo aprecio que siento hacia quienes me invitaron en primer lugar a pronunciar estas

conferencias: *el Program for Ministry to Priests* de la archidiócesis de Seattle (Washington) y de la diócesis de Richmond (Virginia); el *Lay Ministry Formation Program* de la archidiócesis de Baltimore; el *Probe Wokshop* organizado por el Centro Paulino en la archidiócesis de Toronto (Canadá); el *Institute of Spirituality* de las Hermanas de San José, en Brentwood (New York), y el *Ongoing Formation Program* de Ponce (Puerto Rico).

De manera especial, expreso mi sincero agradecimiento a la *Theological Winter School*, patrocinada por la Conferencia de los obispos católicos de Sudáfrica, que me invitó a pronunciar estas conferencias por todo el país y se ocupó de que fueran publicadas por primera vez. El presente libro es la consecuencia natural de aquella publicación sudafricana, titulada *Who Do You Say That I Am? Introducing Contemporary Christology* y publicada por los dominicos de Hilton. La presente versión se diferencia de la primera por la adición de la bibliografía para cada capítulo y la inclusión del capítulo 5, con sus referencias a la realidad de nuestro país.

Estoy agradecida a todas las personas que participaron en aquellas conferencias, tanto en situaciones de relativa paz y prosperidad como en situaciones de violencia y opresión. Pensamos en voz alta sobre la significación de Jesucristo y en ese intercambio mutuo nacen de verdad nuevas intuiciones. Dirijo una palabra final de agradecimiento al editor Frank Oveis, que por casualidad descubrió estas conferencias en su forma sudafricana y tuvo la idea de presentarlas en una publicación adaptada a los nuevos destinatarios.

Rodeados por una nube de testigos, nos embarcamos en la tarea de la fe con el fin de «fijar los ojos en Jesús» (Hebreos 3,1).

Una tradición viva

Una semilla germina y se convierte en árbol frondoso. La chispa de una idea madura hasta hacerse un pensamiento plenamente desarrollado. El joven enamorado descubre profundidades cada vez más hondas de su amada, pero le resultan inefables; con todo, las palabras de amor, una vez pronunciadas, hacen más intensa la relación. La nueva interpretación de una ley revela algo más de su riqueza original. Todas estas experiencias han servido para iluminar el desarrollo doctrinal, ese cambio en la herencia intelectual cristiana que tiene lugar cuando los seguidores de Jesucristo viven su fe en nuevas situaciones. La comprensión de Jesús crece mediante la oración y la reflexión en el contexto de nuevas iniciativas y respuestas dadas por la comunidad de creyentes. Diferentes maneras de expresar el significado de la fe se han desarrollado de acuerdo con las variaciones culturales. De este modo, la doctrina se profundiza. Tanto si tomamos la imagen del mundo de la naturaleza como la de la psicología humana o el orden social, las analogías del árbol, el enamorado o la interpretación de la ley sugieren algo vivo en la historia, apuntan a una vigorosa comunidad de fe que transmite, no una tradición muerta, sino una tradición viva.

Con esto no pretendemos sugerir que el desarrollo doctrinal sea una imparable marcha triunfal que, en línea recta, va de una verdad a otra; todo lo contrario: la memoria histórica muestra desvíos, pasos atrás y flagrantes olvidos de la comunidad en la asimilación de su herencia. Pero sí queremos centrar la atención en el hecho de que los creyentes cris-

tianos, guiados por el Espíritu de Dios, a lo largo de dos mil años nunca han dejado de expresar su fe en Jesucristo, su afecto por él y la comprensión de su significado con palabras y hechos coherentes con los tiempos y lugares en que vivían. El desarrollo de la historia de esta comunidad implica, pues, dos elementos: lo viejo con lo nuevo, o lo que nos ha sido dado históricamente con la actual forma de entenderlo.

Al principio de un ensayo sobre la educación, el pensador religioso judío Martin Buber escribió estas cautivadoras líneas que nos ofrecen otra analogía para nuestra situación como comunidad con una tradición viva:

«La raza humana empieza en cada hora. Es algo que olvidamos con demasiada facilidad ante la imponente realidad de la vida pasada, de la llamada historia universal, del hecho de que cada niño nace con una determinada disposición de origen histórico, es decir, heredada de las riquezas de toda la raza humana; y también nace en una determinada situación de origen histórico, es decir, producida a partir de las riquezas de los acontecimientos mundiales. Este hecho no debe ensombrecer otro no menos importante, a saber: que, a pesar de todo, en esta hora como en todas las demás, lo que no ha sido invade la estructura de lo que es, con diez mil rostros que nadie había visto antes, con diez mil almas aún por crecer, pero dispuestas a hacerlo —un acontecimiento creador como nunca lo hubo, la novedad que surge, el poder potencial original—. Esta potencialidad, que fluye sin control, aunque gran parte de ella se despilfarra, es la realidad *niño*: este fenómeno de unicidad, que va más allá del mero hecho de engendrar y nacer, es el don de recomenzar una y otra vez»*.

En esta apasionada descripción del potencial creativo de los nuevos seres humanos se destaca la importancia tanto de lo antiguo como de lo nuevo. Cada niño o niña recibe la riqueza del mundo a la vez que ofrece al mundo algo que nun-

* Martin BUBER, «Education», en *Between Man and Man*, Macmillan, New York 1966, p. 83.

ca se había visto antes. Como comunidad con una tradición viva, los cristianos se sienten igualmente privilegiados. Los creyentes de hoy reciben una herencia enormemente rica, tejida de luchas y avances de la nube de testigos que los precedieron, y deben a la vez testimoniar la buena nueva haciéndola creíble para su propio mundo y su propio corazón. Para evitar el estancamiento y que la fuente se seque, una tradición viva debe ser transmitida en buenas condiciones.

Todo esto sirve para presentar la disciplina teológica que reflexiona sobre el significado de Jesucristo. Ya en los primeros siglos del cristianismo tenemos un sorprendente ejemplo del desarrollo doctrinal en una Iglesia viva. Y también se da hoy en la teología católica una actividad que indica que el desarrollo todavía no ha concluido. A menudo se aborda este tema planteando la pregunta sobre Jesús como él mismo hace en los evangelios sinópticos. En la narración de Marcos se dice:

«Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de Filipo, y por el camino les hizo esta pregunta: “¿Quién dicen los hombres que soy yo?”. Ellos le dijeron: “Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas”. Y él les preguntaba: “Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”» (Marcos 8,27-29).

La mayoría de los cristianos conocen la respuesta de Pedro: «Tú eres el Cristo» (v. 29); y la de Marta: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo» (Juan 11,27); y las respuestas de las primeras generaciones de discípulos, cuyas reflexiones forman el testimonio neotestamentario. Pero la pregunta no se agota con estas respuestas. Se repite a lo largo de los siglos y pide la contestación de cada generación de creyentes y de cada discípulo. Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Esta pregunta no es la única manera de abordar el tema del significado de Jesús, y hay momentos, como veremos, en que podría no ser la mejor. Pero es una buena pregunta y nos invita a pensar tanto personal como colectivamente.

La cuestión propiamente dicha no es académica, sino que surge de una experiencia de salvación. A la persona que se encuentra con Jesucristo le sucede algo extraordinariamente bueno. Fundamentalmente, pone en orden su relación con Dios. Y, en consecuencia, consigo misma, al recuperar su integridad interior y experimentar la sanación del cuerpo y del espíritu. Además, mejoran sus relaciones con los demás, y la paz se convierte en una posibilidad real. La persona experimenta un nuevo impulso, rebosante de esperanza en el futuro; una esperanza incluso contra toda esperanza. La comunidad surge de la unión de aquellos que han recibido de este modo los dones del Espíritu de Cristo. Dado el profundo impacto de Jesucristo en sus vidas, de inmediato se preguntan: ¿quién es él? La experiencia de salvación que viene de Dios en Jesús hace que la persona de Jesús resulte sumamente interesante.

La respuesta a esta pregunta tampoco ha sido académica. En la fe y la piedad personales, en la doctrina oficial, en la liturgia y en la forma de vida de la gente, la respuesta es siempre una cuestión de fe. Como la fe de un pueblo peregrino está siempre históricamente inculturada, los discípulos de todas las generaciones han formulado sus respuestas en modelos de pensamiento e imágenes comunes en sus respectivas culturas. También la Iglesia universal ha pronunciado su respuesta cristológica en cada época como un acto eclesial. Todos y cada uno de los creyentes sentimos hoy que hemos sido configurados por las respuestas de nuestros padres en la fe. Herederos de dos mil años de una tradición viva, somos como «pigmeos a hombros de gigantes», que podemos ver a lo lejos gracias a la estatura de aquellos que nos han transmitido la tradición. Ahora llega nuestro turno. Nuestro tiempo se enfrenta a nuevas crisis, demandas y desafíos críticos, y el significado de Jesucristo se intensifica de nuevo al afrontar las necesidades en diversos lugares del mundo. Como personas bautizadas que recibimos la gracia del Espíritu Santo que mora en nosotros, se nos pide que demos nuestra respuesta cristológica personal de palabra y de obra; también a

la Iglesia universal se le pide que responda con el lenguaje de nuestro tiempo. Nosotros no vamos a contestar al margen del tejido de la Iglesia, sino fieles a la verdad transmitida por una tradición viva. Un breve recorrido por la historia pondrá de relieve aquello que nuestros antepasados en la fe nos han legado con sus respuestas a la cuestión cristológica, y destacará aquellos factores que, en el mundo, han dado un nuevo impulso al continuo proceso de búsqueda de una respuesta.

1. Cristología bíblica (siglo I d.C.)

Todo empezó con un encuentro, cuando las mujeres y los varones judíos del siglo I entraron en contacto con el predicador itinerante Jesús de Nazaret, judío como ellos, que fue aclamado como profeta poderoso en obras y palabras. Su predicación hacía hincapié en que la salvación viene de Dios, en que Dios está al lado de los pequeños, de los marginados, incluso de los pecadores, y les promete una nueva vida. A la luz de la salvación que llega, todas las personas, sin importar su status, son llamadas a la conversión y a abrir sus corazones para recibir la misericordia de Dios. Para los poderosos, esto exige un cambio del corazón y de la actitud hacia sus hermanos y hermanas.

Jesús expresó esta buena nueva que predicaba en forma de parábolas orales y la representó con parábolas vividas. Al sentarse a la mesa con los pecadores, al sanar los sufrimientos corporales y espirituales de la gente y al criticar con audacia a las autoridades represoras, ofreció de formas concretas la promesa de vida para todos. A su alrededor reunió a mujeres y varones llamados a ser sus discípulos, que seguirían sus pasos y compartirían sus esfuerzos en nombre del reino de Dios.

Al cabo de poco tiempo fue rechazado por la mayoría de los jefes religiosos de su propia religión. Después de ser arrestado y torturado en la cárcel, fue ejecutado públicamente por las autoridades civiles. Los discípulos que lloraban su

muerte sintieron que estaba vivo de una manera nueva. ¡Dios lo había resucitado! Presente por el poder del Espíritu Santo, continúa siendo aquel a través del cual el amor compasivo de Dios se derrama sobre el mundo para sanar las penas y la alienación, para vencer el pecado e incluso la muerte.

Los discípulos experimentaron cómo la salvación que venía de Dios a través de Jesús se manifestaba en todas las dimensiones de sus vidas. Predicaron la buena nueva y sufrieron por ello. Expresaron lo que Jesús significaba en sus vidas anunciando su historia como la de un Viviente. Dado que los primeros discípulos fueron judíos, relejeron sus Escrituras buscando en ellas ayuda para interpretarlo. Descubrieron la promesa divina encarnada en figuras como la del Mesías, el Hijo de Hombre, el Siervo Sufriente, la Sabiduría, el Hijo de Dios, etcétera. Usaron estos símbolos evocadores para explicar el significado de Jesucristo e incluso emplearon algunos de ellos como títulos cristológicos. Así fueron descubriendo que la vida de Jesús, y especialmente la cruz, daban un nuevo significado a los símbolos. Por ejemplo, el Mesías dejó de ser simplemente el rey victorioso del linaje de David, y pasó a ser el crucificado y resucitado.

En los años cuarenta y cincuenta del siglo I se formaron por todo el mundo mediterráneo comunidades de creyentes que reflejaban diferentes características, coherentes con sus diversos contextos culturales y sociológicos (judíos o gentiles, perseguidos o en paz, de provincias o cosmopolitas). Algunos de sus miembros tomaron la pluma para poner por escrito cómo entendían a Jesús con interpretaciones configuradas por la predicación y otras experiencias de sus Iglesias locales. Esto dio como resultado una diversidad de matices en las respuestas a la pregunta básica: ¿Quién decís vosotros que soy yo? Algunas de las respuestas clave son:

Pablo: Jesús es el Cristo crucificado y resucitado.

Marcos: Jesús es el Mesías sufriente.

Mateo: Jesús es el nuevo Moisés, maestro de la nueva ley.

Lucas: Jesús, lleno del Espíritu Santo, es el Salvador de todos.

Juan: Jesús es la Palabra de Dios hecha carne.

Estos escritores –diferentes por lo que respecta a la cultura, el lugar y el tiempo en que viven, y también por los temas en los que insisten– ponen de manifiesto que desde el principio hubo más de una cristología en la comunidad cristiana. Todos profesaban la misma fe, pero cada uno de ellos la expresaba de manera distinta. Al unir sus escritos, se formaron las Escrituras cristianas, fundamento de la cristología actual porque transmiten la memoria y el testimonio de las primeras comunidades.

2. Cristología conciliar (siglos II-VII)

Cuando la Iglesia se extendió por el mundo helenístico más amplio, empleó, tanto en la predicación como en el pensamiento, categorías filosóficas propias de la cultura mediterránea. La filosofía griega se basaba en el conocimiento de la forma de actuar o funcionar de las cosas para plantear la cuestión de lo que las cosas son en sí mismas, formulándolo en términos como «naturaleza», «subsistencia» y otros. Mientras que las primeras comunidades bíblicas se habían concentrado en lo que Dios había hecho por ellas a través de Jesús y, en consecuencia, en quién era Jesús desde una perspectiva funcional, las posteriores comunidades helenísticas, compuestas en su mayoría y casi exclusivamente por gentiles (no judíos), empezaron a preguntarse por Jesús desde una perspectiva ontológica. Dicho de otro modo: de la proclamación de su actividad –Jesús salva– pasaron a hacerse preguntas por el orden del ser: ¿quién es él en sí mismo, y cómo ello le permite actuar como nuestro Salvador? Sabían que venía de Dios, pero su reflexión les llevó a preguntarse cuál era su relación su relación con el Dios uno y único, llamado Padre. ¿Hay dos Dioses? Impensable. ¿Es Jesús un dios menor? Es

posible; pero entonces ¿cómo podría realmente salvar? ¿Cómo podría Jesucristo ser Dios, y Dios Padre ser Dios y, no obstante, que sólo hubiera un único Dios? Además, se agudizaron las cuestiones referentes a su relación con la raza humana. Si de verdad procede de Dios, ¿es un hombre verdadero? ¿Es su cuerpo realmente de carne y hueso? ¿Tiene un alma humana, con una auténtica psicología humana? Si no es así, ¿es la encarnación sólo aparente? Pero si es así, ¿hay en él realmente dos personas, una humana y otra divina? Si es verdaderamente humano, ¿cómo podemos considerarlo a la vez verdaderamente divino y, no obstante, una persona? Todas estas preguntas se formularon en el lenguaje de aquel tiempo y, en consecuencia, los cristianos se implicaron en las controversias.

El debate sobre la identidad de Jesucristo se animó de tal forma que un obispo, al volver de comprar un trozo de pan, escribió que «¡hasta el panadero quería discutir acerca de si había una o dos naturalezas en Cristo!».

Había dos tendencias en litigio. Por una parte, unos querían minimizar cualquier identificación entre Dios y el ser humano Jesús, ya que, al fin y al cabo, éste es tan sólo una criatura. Es, indudablemente, una criatura superior —afirmaba el sacerdote Arrio—, pero Dios no puede compartir su ser con nada finito o limitado. Llamar «Dios» a Jesús sería deshonrar a Dios, al mezclar lo divino con las limitaciones de la carne. Así, «Dios» se aplica a Jesús sólo como título de cortesía. En el año 325, en el concilio de Nicea, los obispos de Oriente declararon que este enfoque era falso. En el credo que escribieron —el credo niceno, que aún hoy se recita y se canta en la Iglesia— se confiesa que Jesús es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza que el Padre». Si esto no fuera cierto, sostenían, Jesús no nos salvaría, porque el pecado es tan fuerte que ninguna criatura puede vencerlo: «sólo Dios salva».

Por otra parte, algunos pensadores hicieron tanto hincapié en la divinidad de Jesús que perdieron de vista su huma-

nidad real. Algunos ejemplos muestran cuán lejos llegó esta tendencia:

«Cuando comía, no lo hacía para conservar la salud de su cuerpo, que se mantenía unido por una energía sagrada, sino con el fin de que los que estaban con él no concibieran una opinión diferente de él» (Clemente de Alejandría).

«Nuestro Señor sintió la fuerza del sufrimiento, pero sin dolor; los clavos que agujerearon su carne pasaron como un objeto pasa a través del aire, sin dolor» (Hilario de Poitiers).

«Los seres híbridos se forman cuando diferentes propiedades se combinan en un ser; por ejemplo: de un burro y una yegua nace un mulo, y la mezcla del blanco y el negro produce el color gris. Pero ningún ser mixto contiene los dos extremos íntegramente, sino sólo en parte. Ahora bien, en Cristo hay un ser que es mezcla de Dios y hombre; por consiguiente, ni es totalmente hombre ni sólo Dios, sino una combinación de Dios y hombre» (Apolinar, obispo).

El concilio de Constantinopla, celebrado en el año 381, consideró también que esta afirmación era falsa. Los obispos de Oriente argumentaron que Dios nos salva asumiendo todo lo que pertenece a la naturaleza humana; lo que no es asumido en la encarnación no queda redimido. De este modo, la auténtica e integral humanidad de Jesús se convierte en una verdad salvífica.

Entre estas dos tendencias extremas, la Iglesia luchó por mantener un reconocimiento pleno de la identificación de Jesús tanto con Dios como con los seres humanos. Como escribiera el papa León I, «negar la verdad de la naturaleza humana de Cristo es un mal tan peligroso como negarse a creer que su gloria es igual a la del Padre». Finalmente, en el año 451, tras años de debates y episodios de conductas poco decorosas, el concilio de Calcedonia afirmó esta verdad de fe. En términos helenísticos, los padres conciliares confesaron que Jesucristo es «consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humani-

dad», «verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [compuesto] de alma racional y cuerpo», uno y el mismo Cristo manifestado en dos naturalezas que confluyen en una sola persona.

3. Cristología medieval (siglos XI-XVI)

Durante este periodo no hubo grandes controversias sobre Cristo, aunque sí aparecieron algunos debates menores. El cambio principal se debió a la introducción del nuevo proceso de razonamiento y síntesis propio de la escolástica. En el contexto sociológico del feudalismo, Anselmo de Canterbury investigó por qué Dios se hizo hombre y tuvo que morir para salvarnos: ¿acaso no pudo hacerlo de una manera distinta? Con una argumentación brillante Anselmo sostiene que Jesucristo muere para satisfacer por el pecado, evitando así que el orden universal se altere para siempre.

En las universidades, nuevo escenario de la teología, los maestros explicaron el esquema de las dos-naturalezas-en-una-sola-persona con la ayuda de la filosofía de Aristóteles, recientemente redescubierta. Imbuidos de piedad, algunos pensadores quisieron honrar a Jesucristo razonando según el principio de perfección, de acuerdo con el cual no era correcto negar a la naturaleza humana de Cristo ninguna perfección que pudiera haber tenido. Consiguientemente, lo consideraban el perfecto marino, el perfecto matemático, ¡incluso el perfecto canonista!

Al final de este periodo, los reformadores protestantes pidieron que se abandonasen las especulaciones metafísicas escolásticas sobre la constitución interna de Cristo, con el fin de volver a una confesión de Jesucristo más existencial y fundamentada en la Biblia, pues fue él quien nos alcanzó la salvación en la cruz, y su gracia nos salva ahora sin mérito alguno de nuestra parte. Lutero argumentó que conocer a Cristo es conocer sus beneficios, no los intrínsecos del dogma.

4. Cristología post-tridentina (siglos XVI-XX)

Frente a la amenaza de la Reforma y, con ella, la amenaza del mundo moderno que se encaminaba hacia la democracia y retaba a las autoridades tradicionales, la Iglesia católica asumió una postura principalmente defensiva. Se atrincheró para proteger su gran herencia y, en general, se negó a abordar las nuevas preguntas planteadas por el mundo moderno. Junto a otras áreas de la teología, la cristología se organizó en forma de tratados o manuales en los que cada tesis doctrinal iba seguida de determinadas deducciones lógicas; todo ello estaba sostenido por argumentos clásicos, y a cada elemento se le asignaba un peso teológico específico. Este formato se prestaba a la memorización, incluso cuando su contenido no resultara inteligible. En los Estados Unidos el formato del manual se adaptó al modelo de pregunta-respuesta del *Baltimore Catechism*, una herramienta catequética que enseñó las respuestas cristológicas oficiales a generaciones de niños inmigrantes. La aridez de este enfoque intelectual se complementaba con una rica vida de piedad que incluía la devoción al Sagrado Corazón, el «via crucis» y otras prácticas de piedad centradas en Jesús.

5. A punto para la renovación (1951)

En 1951 se conmemoraba el concilio de Calcedonia, que quince siglos antes había reconocido que Jesucristo era «verdaderamente Dios y verdaderamente hombre», dos naturalezas en una sola persona. Este aniversario marcó claramente el inicio de una renovación en la cristología católica, pues muchos estudios realizados por investigadores de todo el mundo trataron de buscar el significado original de las afirmaciones de aquel concilio, descubriendo nuevos sentidos que habían quedado excluidos de la interpretación neoescolástica.

Entre los numerosos ensayos conmemorativos escritos aquel año, el redactado por el teólogo Karl Rahner, titulado «Calcedonia, ¿fin o principio?», ha tenido un impacto duradero. Al revisar el panorama del pensamiento católico, Rahner constató que la cristología estaba paralizada y en un estado lamentable. El uso de manuales que explicaban a Cristo aplicando una lógica deductiva daba la impresión de que lo conocíamos de una forma completa y definitiva. Esto impedía que aparecieran nuevas perspectivas. Además, el enfoque de los tratados tendía a ignorar la riqueza de la Escritura con su narración de los acontecimientos de la vida de Jesús, tales como su bautismo, las oraciones que dirigía a Dios y el abandono en la cruz. Todo ello había quedado relegado a la devoción o a la meditación y no influía en los esfuerzos intelectuales realizados para entender y confesar a Jesucristo. La cristología se limitaba a repetir la vieja interpretación neoescolástica sobre las dos naturalezas en una sola persona, sin una genuina comprensión contemporánea. El resultado de la suma de todos estos elementos fue que la cristología, por lo general, hizo caso omiso de la verdadera humanidad de Jesucristo, en la que está implicada una verdad bíblica y dogmática. Como señal de que la cristología estaba moribunda, Rahner aplicó el interesante criterio de la controversia: «En la cristología católica», se lamentaba, «hay muy pocas controversias vivas —¿hay alguna en realidad?— que apasionen y exciten el interés existencial del cristiano ferviente. Hemos hecho del dogma calcedonense un fin en sí mismo, pero siempre debería ser considerado un principio de reflexión, ya que introduce la riqueza del misterio de la presencia de Dios en el centro de nuestra historia de sufrimiento».

Desde 1951, los importantes cambios producidos tanto dentro como fuera de la Iglesia han reavivado la pregunta «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». El concilio Vaticano II, si bien no se centró de manera significativa en la cristología, sí exhortó a la Iglesia a dialogar con los gozos y las tristezas, las esperanzas y las angustias del mundo moderno. Cuando quisimos entablar este diálogo, nos encontramos con un

mundo muy distinto del mundo medieval, donde el diálogo, en general, había estado presente por última vez. En la historia intelectual moderna de Europa destacan tres cambios que han ejercido particular influencia en la teología católica desde el concilio y, por consiguiente, en la cristología.

En primer lugar, desde el punto de vista cronológico, está la llamada «vuelta al sujeto». Este cambio, asociado con la obra del filósofo alemán Immanuel Kant, centra por completo la atención en la persona humana como sujeto libre en el proceso de su devenir. En consecuencia, la experiencia humana se convierte en una importante norma del conocimiento humano, lo cual pone en cuestión el predominio de la autoridad y la tradición. A este cambio se suma la fascinación por la historia y los métodos históricos, por el modo en que se han formado las cosas a lo largo del tiempo.

Cuando esta vuelta al sujeto afectó a la cristología, suscitó el interés por las experiencias originarias de la fe, un interés real por Jesús como auténtico sujeto humano, una persona real de la historia con sus rasgos personales y su propia vida. También despertó un renovado interés por las experiencias de los discípulos que fundaron la fe cristiana y por nuestras experiencias como seguidores de Jesús hoy en día. Todo ello plantea la siguiente pregunta: ¿qué tiene que ver Jesucristo con que nosotros lleguemos a ser personas plenamente humanas y libres?

El segundo cambio importante implica la vuelta a la negatividad de muchas experiencias humanas. Dos guerras mundiales, el Holocausto, el Gulag, el colonialismo, la codicia y el narcisismo del capitalismo, la tortura como instrumento de la política de Estado, la opresión política, el «apartheid», la crisis ecológica, la amenaza del desastre nuclear...: estos y otros males han hecho que centremos la atención en el sufrimiento de las personas en la historia y en quienes actualmente son víctimas de la misma. El pensamiento actual muestra una nueva sensibilidad tanto hacia lo irracional como hacia la patología humana, individual y social.

En la cristología, el impacto de este cambio se percibe en la recuperación de la relevancia del ministerio de Jesús con su predicación sobre el reino de Dios, un símbolo con implicaciones sociales y políticas. La interpretación de la cruz trata de descubrir el significado de esta pregunta: ¿por qué Jesús no murió de forma natural, sino que fue ejecutado? También se ha redescubierto el valor de lo demoníaco y lo apocalíptico como elementos simbólicos de pensamiento. La buena nueva de que Dios viene a salvarnos adquiere un nuevo y específico poder. En el método cristológico se produce un cambio completo cuando se plantea esta pregunta: ¿de qué modo la praxis, el «hacer la verdad en el amor», o la acción en pro de la justicia, se convierten en un camino de conocimiento de Jesucristo?

Un tercer cambio trascendental es la transformación de todo el planeta en un mundo pequeño e interconectado. Desde las telecomunicaciones hasta los medios de destrucción masiva, todos los pueblos y todos los seres vivos se ven afectados por las acciones de todos. Nos percatamos de cuán interdependientes somos, aun cuando todavía no disponemos de las estructuras necesarias para aprovechar y desarrollar esta realidad en una dirección positiva. Mientras unos tratan de dominar, otros luchan por una nueva humanidad transcultural en la que se valoren las particularidades étnicas y, al mismo tiempo, la raza humana sea apreciada como única. En este contexto, las religiones se reencuentran y caen en la cuenta de la sabiduría de cada una de ellas, especialmente frente a los poderes mortíferos de este mundo.

En la cristología, este cambio de conciencia ha dado origen a una nueva serie de preguntas: ¿qué significa la unicidad de Jesucristo como Salvador del mundo en el encuentro con las religiones del mundo? ¿Es posible creer que Dios ha actuado decisivamente en Jesucristo para salvar a todo el mundo y, al mismo tiempo, creer que judíos, musulmanes, hinduistas, budistas y personas de otras confesiones religiosas pueden continuar siendo lo que son, siguiendo los caminos de salvación en que se encuentran? ¿Quién decimos que

es Cristo, habida cuenta del hecho de que millones de personas no siguen ningún camino religioso y, no obstante, esperamos que serán salvadas por la misma misericordia de Dios revelada en Jesucristo?

En los capítulos siguientes exploraremos la respuesta que la teología está dando a estos grandes cambios en la experiencia y la conciencia humanas. La confluencia de la experiencia contemporánea con la herencia de la fe no es fácil. La comunidad católica tiene ahora en la cristología sobradas controversias, vivas y apasionadas, que despiertan el interés de los cristianos. ¡Rahner sería hoy un hombre feliz! Estos debates sobre la interpretación de Jesucristo son signos de una tradición viva en una Iglesia que, con su fe, ha salido del gueto en que se encerró y ha entablado un auténtico diálogo con los problemas contemporáneos. Desde mediados del siglo xx, los temas de cristología han ido surgiendo de manera más o menos secuencial, como olas que rompen en una playa. Al estudiar estos nuevos desarrollos de la cristología, no lo hacemos por mero interés intelectual –aunque constituyen una fascinante historia–, sino, sobre todo, porque, guiados por la Escritura y la tradición que nos transmiten la fe de nuestros antepasados, tenemos la responsabilidad de contestar a la gran pregunta cristológica aquí y ahora: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?».

* * *

Bibliografía

De entre la inmensa bibliografía sobre Jesucristo, se ofrecen las siguientes obras como guía para los lectores que deseen seguir profundizando en algún aspecto en particular. Una de las visiones de conjunto más accesibles de la tradición teológica católica sobre Jesucristo es la de Gerard SLOYAN, *The Jesus Tradition: Images of Jesus in the West* (Twenty-Third Publications, Mystic [CN] 1986). Por su parte, George TAVARD, *Images of Christ: An Enquiry into Christology* (University Press of America, Lanham [MD] 1982), trata el mismo tema de una forma más técnica. En un contexto más amplio, Jaroslav PELIKAN, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (Yale University Press, New Haven [CN] 1985 [trad. cast.: *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989]), presenta un fascinante y ameno estudio de dieciocho imágenes de Jesús en relación con las cambiantes costumbres culturales.

El dinamismo del desarrollo de la cristología bíblica de los nombres de Jesús es recogido por James D.G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Westminster, Philadelphia 1980). La diversidad de las cristologías del Nuevo Testamento es presentada en una prosa clara por Reginald FULLER y PHEME PERKINS, *Who is this Christ? Gospel's Christology and Contemporary Faith* (Fortress, Philadelphia 1983). Jerome NEYREY, *Christ is Community: The Christologies of the New Testament* (Glazier, Wilmington [DL] 1985), explora esta diversidad desde el punto de vista de las ciencias sociales que interpreta los textos partiendo de los tipos de comunidades que los produjeron.

Las disputas en torno a los primeros concilios ecuménicos y sus decisiones en el ámbito de la cristología se exponen en la obra de J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines* (Harper & Row, New York 1978) y Jaroslav PELIKAN, *The Emergence of the Catholic Tradition* (University of Chicago Press, Chicago 1971). Richard NORRIS, *The Christological*

Controversy (Fortress, Philadelphia 1980), ha editado los textos originales pertinentes. Es muy útil el texto de Frances YOUNG, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* (Fortress, Philadelphia 1984).

Uno de los más accesibles ejemplos de razonamiento escolástico en cristología sigue siendo *Cur Deus Homo?*, de san ANSELMO (ed. inglesa: *Why God became Man?*, Magi Books, Albany [NY] 1969), estructurado como un diálogo entre el sabio Anselmo y su discípulo Boso, que le hace las preguntas. La obra de Zachary HAYES, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (Paulist, New York 1981), capta la esencia de esta mezcla única en otro destacado escolástico medieval. Dada la separación entre las universidades y el pueblo, buena parte de la cristología se desarrolló en las expresiones devocionales. *Jesus in Christian Devotion and Contemplation* (trad. de Paul Oligny, Abbey Press, St. Meinard [IN] 1974) presta particular atención a los enfoques medievales y de las postrimerías del medievo. Véanse también los ensayos de John MEYENDORFF, «Christ as Savior in the East», pp. 231-252, y Bernard MCGINN, «Christ as Savior in the West», en (Bernard McGinn et al. [eds.]) *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (Crossroad, New York 1985), pp. 253-259; y Ewert COUSINS, «The Humanity and the Passion of Christ», en (Jill Raitt [ed.]) *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (Crossroad, New York 1987), pp. 375-391.

Marc LIENHARD, en *Luther, Witness to Jesus Christ* (Augsburg, Minneapolis 1982), rastrea los temas y las etapas de desarrollo en la cristología del Reformador. Un excelente ejemplo de la cristología católica anterior al Vaticano II es el texto de Karl ADAM, *El Cristo de nuestra fe* (Herder, Barcelona 1972⁴); su precoz intento personal de destacar la humanidad de Cristo se halla en *Cristo nuestro hermano* (Herder, Barcelona 1978⁷), donde se puede percibir que fue escrito antes de la renovación bíblica. El ensayo esencial donde Karl RAHNER analiza las dificultades que atraviesa la

crisología y sugiere un camino hacia delante se titula «Problemas actuales de crisología», *Escritos de Teología I* (Taurus, Madrid 1961), pp. 169-222. Otro análisis de la misma situación se encuentra en Yves CONGAR, *Christ, Our Lady and the Church* (Longmans, Green, London 1957).

Una de las mejores descripciones de las influencias modernas en la crisología y el debate sobre Jesucristo después del concilio nos la ofrece William M. THOMPSON, *The Jesus Debate: A Survey and Synthesis* (Paulist, New York 1985), que también hace sus propias sugerencias constructivas en favor de una crisología de amor, justicia y paz. También es interesante –tanto por lo que revela como por lo que no revela– la encuesta de George GALLUP, *Who Do Americans Say That I Am?* (Westminster, Philadelphia 1986).

2

La humanidad de Jesús

Es interesante apuntar que a mediados del siglo XX, mientras las denominaciones protestantes estaban profundamente enzarzadas en la controversia sobre la interpretación de la Escritura y, en consecuencia, sobre cómo entender al Jesús histórico, en la cristología católica —que se había concentrado durante siglos en el dogma— se producía un resurgimiento en este campo doctrinal. La primera ola de renovación en la cristología católica se alzó claramente en la década de 1950 y principios de la de 1960, durante la conmemoración, en 1951, del 1.500 aniversario del concilio de Calcedonia. Los teólogos contribuyeron con la mejor aportación que podían hacer, a saber: escribiendo ensayos. Su profundo estudio de la doctrina de Calcedonia sobre Cristo llevó a una nueva apreciación de lo que allí se afirmaba y a un análisis de las deficiencias en la comprensión de la doctrina conciliar. Teólogos europeos como Hans Urs von Balthasar, Piet Schoonenberg, Bernhard Welte y Bernard Lonergan, un canadiense que enseñaba en Roma, se unieron en esta empresa a Karl Rahner, cuyo influyente artículo ya hemos mencionado.

Calcedonia había definido que era preciso confesar que la identidad de Jesucristo comprendía dos naturalezas, humana y divina, que confluyen en la unidad de una sola persona. El problema, según estos teólogos, no radicaba en dicha confesión como tal. El problema estaba en la manera en que se había enseñado y entendido este dogma, pues la teología había olvidado el misterio de salvación que se estaba salvaguardando con el lenguaje de esta doctrina, y había simplifi-

cado en exceso sus conceptos y distinguido demasiado sus ideas.

Por un lado, estaba el tema de las dos naturalezas de Jesucristo. No se tuvo en cuenta, especialmente en los manuales, el hecho de que estas categorías apuntaban a una realidad misteriosa. Más bien, las dos naturalezas se entendían como dos variedades de una misma entidad básica, dos especies de un mismo género, del mismo modo que manzanas y naranjas son dos tipos dentro de la categoría de la fruta. Sencillamente, se había pasado por alto que la naturaleza divina es un misterio sagrado que constituye una clase aparte y que no es en modo alguno comparable con la naturaleza humana ni con ninguna otra. En consecuencia, cuando la gente (incluidos los teólogos) decía que Jesús tenía dos naturalezas, implícitamente estaba pensando que cada una de ellas constituía la mitad de la imagen total de Jesús. Jesús se había hecho, por así decirlo, mitad divino y mitad humano (50/50), pero no verdaderamente divino y verdaderamente humano, al 100/100, como había definido Calcedonia.

Por otra parte, estaba el problema de comprender el término «persona». ¿Qué es una persona? El significado actual de esta palabra, en la era post-freudiana, es muy diferente del que tenía en el pensamiento del siglo v. Hoy esta palabra suele connotar una entidad psicológica, un centro individual de conciencia y libertad, que se constituye en relación con otras personas en una comunidad. Sin embargo, la palabra griega *hypostasis*, usada originalmente en la definición doctrinal, no es un término psicológico, sino filosófico, que connotaba algo ontológico, en el orden del ser. Significaba subsistencia, la raíz metafísica de algo, el fundamento firme en el que se asienta y existe un individuo determinado. En nuestro idioma no hay una palabra que pueda traducir exactamente su significado. De manera que ha habido una indefinición semántica por lo que respecta al significado de la palabra «persona», que se ha perdido bajo el sentido del dogma eclesial. La mentalidad moderna ha dado una perspectiva psicológica a la confesión según la cual Jesucristo es la segun-

da «persona» de la Santísima Trinidad, dejando así poco o ningún espacio para la actividad de su verdadera psicología humana.

La primera ola de renovación cristológica tuvo como objetivo descubrir de nuevo las afirmaciones de fe originales del antiguo dogma, a saber: al tratar de Jesús tratamos del único Dios verdadero, que es uno de nosotros y que es Dios y hombre en una unidad inquebrantable –y todo ello por nuestra salvación–. Dada la tendencia básica, en la reflexión católica de entonces, a pensar en Jesús más como divino que como humano, este esfuerzo tuvo como resultado la recuperación de la auténtica humanidad de Jesús tal como se había definido dogmáticamente. Vamos a estudiar cada uno de los términos doctrinales: naturaleza humana, naturaleza divina, una persona. Presentaremos el modelo de pensamiento sobre el significado de estos términos que los teólogos católicos desarrollaron durante la década de 1950. En lugar de utilizar la filosofía escolástica clásica, que definía a la persona como «sustancia individual de naturaleza racional», estos teólogos aplicaron la filosofía existencial que se desarrollaba por aquel entonces en Europa. Su enfoque es aún marcadamente filosófico, pero de una manera más novedosa. Se suele llamar teología trascendental, porque trata de dar significado al dogma uniéndolo con la antropología y con la existencia humana analizada mediante métodos trascendentales.

1. Naturaleza humana

¿Qué es la naturaleza humana? Tratemos de responder a esta cuestión por medio de algunas experiencias sencillas. Una persona plantea una pregunta, algo que hacemos todos los humanos sin excepción: niños, ancianos, personas de todas las edades, razas y lenguas. Preguntar es una característica de los seres humanos, tan exclusiva de nuestra especie como lo es el hecho de reír. ¿Qué revela de nosotros mismos el hecho de preguntar?

Ante todo, muestra que no sabemos alguna cosa, pero queremos saberla: tenemos el deseo de la verdad, sea cual sea la respuesta. Pero, sobre todo, quiere decir que intuimos que hay algo que debemos conocer; de lo contrario, ni siquiera podríamos formular la pregunta inicial. Hacer una pregunta revela que somos conscientes de lo que no sabemos. Cuando recibimos una respuesta a nuestra pregunta, ¿acaso dejamos de preguntar? No. La curiosidad nos lleva a preguntar de nuevo, y cada respuesta puede servir de fundamento para la siguiente. No preguntamos sólo sobre asuntos prácticos, como el funcionamiento de las cosas o por qué el cielo es azul, sino también sobre temas más profundos, como el significado de nuestra vida o por qué hay tanto sufrimiento en el mundo. ¿Cuántas preguntas podemos llegar a formular a lo largo de nuestra vida? No hay límite. Ninguna respuesta nos complacerá definitivamente.

Este análisis revela que el espíritu humano tiene una sed insaciable de verdad, una capacidad inagotable de verdad y un dinamismo infinito hacia la verdad. Podemos preguntar y recibir respuestas sin fin, pero ello no nos paraliza, sino que nos mantiene despiertos. Uno de los peores pecados que puede cometer un ser humano es dejar de hacer preguntas, porque ello significa que en su interior ha muerto prematuramente, que se ha apagado el espíritu. Este cuestionamiento de nuestro espíritu dinámico revela que estamos sedientos de la verdad y que tenemos una capacidad para ella que nunca llegaremos a colmar. Llegados a este punto, proponemos la siguiente pregunta: ¿han alcanzado alguna vez los seres humanos su plena realización? ¿Ha llegado alguna vez a la meta nuestra búsqueda de la verdad? No en este mundo, como es evidente. La única realidad que dará la respuesta definitiva a nuestra búsqueda es el ser de Dios, que es verdad infinita, la misma Verdad.

Los filósofos existencialistas estarían de acuerdo con los teólogos católicos en que los seres humanos están abiertos a lo infinito y buscan con afán lo infinito; pero discreparían a propósito de si es posible alcanzar la plena realización. Por

ejemplo, Jean-Paul Sartre, el filósofo ateo, argüía que tal realización ni siquiera existe. La vida es un absurdo: mientras estemos estructurados hacia lo infinito, estaremos condenados a la frustración eterna. Sin embargo, desde la fe, la respuesta es «no». Tenemos una sed infinita de verdad, y sólo vamos a quedar saciados por la verdad infinita. Y ciertamente *hay* una verdad infinita, que nosotros llamamos «Dios».

Este tipo de análisis revela que los seres humanos se mueven de forma permanente hacia lo infinito y sólo quedarán satisfechos por lo infinito. El mismo tipo de análisis se puede aplicar a la experiencia del amor. La experiencia de amar y ser amado revela un dinamismo de nuestro espíritu que no tiene límites. El amor interpersonal no bloquea nuestra capacidad de amar, sino que la desarrolla. El ejemplo clásico es el de un hombre y una mujer que se aman. De este amor nace un nuevo ser, el hijo al que también aman. El círculo del amor sigue ampliándose. Una vez más, la búsqueda del amor por parte del espíritu humano y la capacidad para el amor parecen infinitas. Y surge de nuevo la pregunta: ¿queda alguna vez plenamente saciada en esta vida la sed humana de amor? No. Sólo el amor infinito puede saciar esta sed. Llamamos Amor infinito a Dios. Así, una vez más, al pensar en las experiencias de amor de las personas, llegamos a la misma conclusión: los seres humanos están estructurados dinámicamente hacia lo infinito.

Una tercera experiencia es la de esperar contra toda esperanza. En situaciones extremas los seres humanos no se desesperan necesariamente. A pesar de la situación presente, siempre podemos esperar un futuro mejor. Somos capaces de imaginar un mañana mejor y esperarlo contra viento y marea. Son muchas las obras escritas por personas encarceladas que ponen de manifiesto esta capacidad del espíritu humano. Los supervivientes de los campos de exterminio nazis, los que pasaron por las celdas sudafricanas o los prisioneros políticos en América Latina dan testimonio de que, incluso cuando las personas se encuentran totalmente encadenadas, privadas de lo más elemental y tratadas de forma violenta y degra-

dante, el espíritu humano aún puede ansiar una vida más allá del momento presente. Esto se muestra en la capacidad humana de imaginar una situación diferente y esperar, contra toda esperanza, que se haga realidad. Esta facultad de la imaginación de esperar contra toda esperanza revela que tenemos una infinita capacidad para la vida, que sólo puede ser colmada definitivamente por la fuente de la vida, Dios, que es la Vida misma.

Este análisis de la naturaleza humana concluye con una idea de nosotros mismos que difiere bastante de la definición escolástica, según la cual los seres humanos somos animales racionales. Es cierto que lo somos. Pero, además, hemos sido hechos de tal manera que estamos dinámicamente estructurados hacia lo infinito y sólo quedaremos satisfechos por el Dios infinito. No somos una realidad cerrada, limitada, sino que estamos abiertos a lo profundo, a lo más hondo de lo infinito. Hay una imagen arquitectónica que lo simboliza muy bien: el Panteón de Roma es un antiguo templo pagano que fue transformado en iglesia cristiana. Es circular, y el techo es una gran cúpula cuya parte superior está abierta, en forma de un círculo de varios metros de diámetro por donde entra el sol... y también la lluvia. La iglesia está casi siempre bastante oscura, de manera que, al cruzar la puerta, uno se siente en un lúgubre recinto, donde, no obstante, entra a raudales una luz brillante. Allí todo el espíritu busca la luz y mira al cielo. Esta construcción es una imagen de la naturaleza humana entendida mediante el análisis trascendental. No estamos tapados; podríamos decir que el techo de nuestra persona está abierto y que podemos dirigirnos hacia lo infinito, porque así está hecha nuestra naturaleza. Agustín lo sabía y lo expresó acertadamente en una famosa frase: «Nos hiciste, oh Dios, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti». Nuestro inquieto corazón sólo descansará en Dios. El análisis existencialista nos muestra que, si partimos de actividades muy humanas, como hacer preguntas, amar a alguien o esperar contra toda esperanza, resulta claro que hemos sido hechos para Dios. Los cristianos decimos

que no hemos sido creados así por casualidad. Dios, en su gracia, nos hizo de esta manera precisamente con el fin de poder ser nuestra plenitud.

¿Qué es la naturaleza humana? Es una realidad finita con capacidad para lo infinito, con sed de infinito. En el último número de 1982, la revista *Time* presentaba al ordenador como «Hombre del Año» e incluía un ensayo sobre el temor de las personas a que los ordenadores pudieran tomar el mando. Su autor, Roger Rosenblatt, escribió:

«Aun cuando la mente humana, con todas sus complejidades, pudiera efectivamente ser reproducida en acero y plástico y todas las confusiones humanas fueran incorporadas en un programa de software, ¿se habría perdido la batalla? Difícilmente... Aun cuando fuera posible reducir a los seres humanos al tamaño de una caja y tenerlos sentados frente a sí mismos con todas sus facultades, aún querrían más. Sea cual sea la fuente, hay un deseo en nosotros que desea la superación de los deseos; de lo contrario, no se habría inventado el ordenador. A pesar de la rapidez con que viaja la mente, de algún modo consigue viajar a una velocidad aún mayor, y siempre sabemos o percibimos lo que ignoramos. Ninguna máquina es capaz de esto. Un ordenador puede realizar lo que no sabe (no sabe que 2 más 2 son 4, pero lo averigua). Sin embargo, no puede anhelar la respuesta, ni siquiera tener una vaga sospecha de su existencia. Si supiéramos de dónde vienen tal sospecha y tal anhelo, podríamos encerrarlos en silicio. Pero no sabemos de dónde vienen; simplemente, sabemos que son. En suma, la diferencia entre nosotros y cualquiera de las máquinas que creamos es que la máquina es una respuesta, y nosotros somos una pregunta».

Este escritor se hace eco, en un contexto diferente, del punto de vista de los teólogos católicos de mediados del siglo XX: el concepto de naturaleza humana no puede ser totalmente comprendido. Nuestro propio misterio es mucho más profundo. Somos más una pregunta que una respuesta. El pri-

mer paso en la renovación de la cristología, en la década de 1950, fue recuperar el profundo misterio de lo que significa ser humano, tanto para nosotros mismos como para Jesús.

2. Naturaleza divina

Si nosotros somos un misterio, ¿cuánto más no lo será Dios? El propio ser de Dios (naturaleza divina) nos es totalmente incomprensible. No podemos encerrar a Dios en un solo concepto, palabra, imagen, nombre o definición. Sea quien sea, Dios no se deja encerrar nunca en los conceptos con que definimos el profundo misterio de la divinidad. Si no fuera así, Dios no sería Dios. Ésta es una doctrina clásica. Recordemos la historia de san Agustín cuando paseaba por la playa intentando entender el misterio de la Trinidad. Al ver cómo un niño pequeño armado de un cubo trataba de poner toda el agua del mar en un hoyo que él mismo había hecho en la arena, Agustín le dijo: «No lo conseguirás». Y el niño (que en realidad era un ángel) le respondió: «Tampoco tu harás entrar el misterio de la Trinidad en tu mente finita». Sea cierta o no, se trata de una excelente historia sobre nuestra situación fundamental ante Dios. Agustín escribió más tarde: «Si lo comprendes, no es Dios». Por la misma naturaleza de las cosas, somos criaturas limitadas, que hablamos del Dios eterno que nos ha creado. Por ello no podemos entender a Dios.

Aun cuando Dios sea un misterio profundo, por la fe nos atrevemos a proclamar que Dios es el misterio profundo del amor. De hecho, el Nuevo Testamento resume a Dios en una palabra: «Dios es amor» (1 Juan 4,8). Simone Weil, la escritora conversa, utilizaba una maravillosa imagen para ilustrarlo: «Dios es amor de la misma manera que una esmeralda es verde: Él es “Yo amo”». Una esmeralda no sería una esmeralda si no fuera verde, y Dios no sería Dios si no fuera amor, si creemos en la revelación bíblica según la cual Dios es amor. El amor se da a sí mismo, se desborda, busca la unión con el otro. Éste es el tipo de Dios al que nos referimos cuando decimos «naturaleza divina».

En la teología se plantea el problema de la palabra «persona» en la doctrina de la Trinidad, que nos habla de un Dios en tres personas divinas. Hoy casi todos entendemos la palabra «persona» en un sentido contemporáneo, psicológico, como el centro de la conciencia y la libertad relacionado con otras personas. Esto plantea el siguiente problema: muchos católicos, al confesar un Dios en tres personas, son realmente triteístas y piensan que en Dios hay tres «personas»: Padre, Hijo y un amorfo Espíritu Santo (un Espíritu despersonalizado). Tampoco éste es el significado original de la palabra en la doctrina de la Trinidad. *Hypostasis* no significa persona en el sentido contemporáneo de este término. ¿Qué significa que Dios es una persona? ¿O tres personas? Sea cual sea su significado, no quiere decir que Dios sea como tres personas individuales pegadas unas a otras, de modo que al final se trataría de tres dioses. Karl Rahner sugiere que la teología debería prescindir de la palabra «persona» y hablar de *hypostasis* en su sentido más original de «forma distinta de subsistencia o autosubsistencia». El yo de Dios tiene tres maneras de ser diferentes, o existe en tres maneras de autosubsistencia distintas. Rahner lo explica de este modo: en primer lugar, Dios es Dios en su yo divino, o sea, la realidad increada y fuente de todo, a quien llamamos «Dios Padre». Dios es, además, Dios de una manera que siempre se está expresando, siempre está diciéndose y saliendo de sí; lo llamamos «Dios Hijo» o «Palabra». Y, por último, Dios es Dios como poder de amor unificante, que siempre hace volver la divina autoexpresión a la unidad primordial; cuando hablamos de Dios como amor lo llamamos «Dios Espíritu Santo». Hay un Dios en tres formas distintas de ser. Algunos teólogos como, por ejemplo, Walter Kasper no están de acuerdo con el rechazo de Rahner a la palabra «persona». En cualquier caso, el debate nos ha ayudado a percatarnos de que no podemos extremar la comprensión literal de nuestro lenguaje sobre Dios, algo que también se expresa en la doctrina de la analogía de la teología católica. La doctrina de la Trinidad salvaguarda la comprensión de la naturaleza divina como misterio de amor que se autocomunica.

3. Una sola persona

Hemos visto la naturaleza humana como un misterio profundo en busca de lo infinito, y la naturaleza divina como un profundo misterio de amor que se da a sí mismo. La cuestión cristológica surge cuando nos preguntamos qué ocurre cuando estas dos naturalezas se unen en la encarnación. La mayoría de las veces, en la mentalidad popular, aunque no en la doctrina, se ha entendido la naturaleza divina como algo que hace sombra a la naturaleza humana, la pone en segundo plano, o incluso la absorbe. Siempre ha sido un escándalo el que Jesús pueda ser a la vez verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. En la historia de la Iglesia se han sucedido las herejías que han negado la verdadera humanidad de Dios en la encarnación y sostenían que no hubo un cuerpo humano real, ni un alma real, ni una voluntad humana, ni una naturaleza humana real. Es como si Dios y humanidad se opusieran de alguna manera, como si estuvieran enfrentados, de modo que habría que elegir entre uno u otro.

Tal y como escribió Karl Rahner en numerosas ocasiones, esta intuición se ha difundido ampliamente en el campo de la espiritualidad y del ascetismo, dando lugar a la idea de que para honrar a Dios y crecer en santidad debemos humillarnos ante él, menguar y, de alguna manera, quitarnos de en medio. En esta perspectiva ascética hay una verdad que no debemos perder de vista, a saber: el hecho de que somos pecadores. Es preciso que nos sintamos llamados constantemente a convertirnos de nuestro egocentrismo. Abandonados a nuestro modo de proceder, se produce un claro enfrentamiento entre nuestra vida de pecado y lo que Dios nos llama a ser.

Al mismo tiempo, habida cuenta de la manera en que Dios nos ha creado y redimido, no estamos enfrentados a Dios, sino más bien hechos para Dios. Desde nuestra ladera —y dado que estamos estructurados hacia lo infinito con capacidad para la verdad, el amor y la vida que no conoce límites—, cuanto más cerca estemos de la Verdad, del Amor y de la Vida (o de Dios), tanto mayor será nuestra realización.

Desde la ladera de Dios, que crea y redime por amor, lo que glorifica a Dios no es el empequeñecimiento de la criatura amada, sino su crecimiento y engrandecimiento. Así, cuanto más humanos somos, tanto mayor es la complacencia de Dios. En el siglo II, el obispo Ireneo exclamó: «¡La gloria de Dios es que el ser humano viva en plenitud!».

La verdad que aquí se destaca puede verse mejor a través de la analogía del amor humano. El amor de los padres a su hijo no menoscaba la personalidad del niño, antes bien, le ayuda a crecer y madurar como ser humano. El amor en el matrimonio transforma a los esposos en personas que crecen tanto más como individuos cuanto más unidas están en su amor mutuo. El amor de amistad tiene un efecto similar, pues permite a los amigos desarrollarse como seres humanos. ¿Podríamos afirmar menos de un Dios que es amor? El acercamiento de Dios a las personas las transforma en seres humanos maduros y plenos. Podríamos recordar aquí a los santos; en cualquier caso, los santos más populares son prototipos de humanidad (Francisco de Asís, por ejemplo). Y, por otro lado, lo que normalmente atrae a los jóvenes a una vida de fe profundamente comprometida o incluso a una vocación religiosa es casi siempre la humanidad de alguien que vive esa vida. La bondad que se manifiesta, la madurez personal y el humor son muy atractivos, y los jóvenes los perciben, con razón, como un signo de santidad, de unión con Dios en su fuente.

La experiencia muestra que cuanto más cerca estemos de Dios, tanto más —no menos— plenamente nos hacemos nosotros mismos. Karl Rahner nos invita a reflexionar lanzándonos este desafío: «La proximidad a Dios y la auténtica autonomía humana crecen en proporción directa, no inversa». Cuanto más plenamente humanos nos hacemos, tanto más presente se hace Dios en nosotros. Entonces, ¿qué diremos de Jesús?

En el caso de Jesús de Nazaret, estamos frente a alguien que estuvo más profundamente unido a Dios que cualquiera de nosotros. Hablamos incluso de una unión hipostática, es

decir, una unión en el nivel metafísico de la persona. Si su humanidad está unida a Dios de este modo más profundo, ¿qué diremos de él como ser humano? Que es verdaderamente humano y, de hecho, más humano, más libre, más vivo y más él mismo que cualquiera de nosotros, porque su unión con Dios es más profunda. En lugar de ver la humanidad y la divinidad como realidades opuestas, si pensamos que la humanidad florece cuanto más cerca está uno de Dios, entonces en el caso de Jesús, al ser él de toda nuestra raza humana el más profundamente unido a Dios, también es la persona más plenamente humana y libre. Así pues, la confesión de la divinidad de Jesús no debería reducir su humanidad en nuestra imaginación, sino más bien poner de manifiesto que es un ser humano plenamente libre. Debido a la encarnación, él no es menos humano, sino que se hace el ser más plenamente humano de todos. La Escritura nos lo recuerda en numerosas ocasiones: Jesús es como nosotros en todo y, aunque experimentó las mismas tentaciones que nosotros, no pecó (Hebreos 4,15 – 5,3).

Como ser verdaderamente humano, Jesucristo es Dios con nosotros. El concepto bíblico de autovaciamiento (*kenosis*) nos ayudará a entenderlo mejor. En el momento de la encarnación, Dios, que es amor que se autoexpresa eternamente dentro del ser divino como Palabra eterna, se autoexpresa exteriormente en la historia de esta tierra. La propia Palabra interior de Dios se pronuncia por medio de la carne humana, dando la existencia a Jesús. Dios, que se autoexpresa siempre dentro de la naturaleza divina, se autoexpresa ahora fuera de la naturaleza divina, en el tiempo, en la naturaleza humana, en otro medio (podríamos decir), y quien nace a la existencia es Jesús de Nazaret, la Palabra hecha carne. Además de afirmar que Dios «asume» la naturaleza humana, como hace la teología clásica, podemos decir que éste es un momento de *kenosis*, en el que Dios «se vacía» de la gloria de la naturaleza divina. Es lo que Pablo escribió acerca de Jesús: «Él, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios, sino que se vació, tomando la condición

de esclavo» (Filipenses 2,6-7). Jesucristo viene a la existencia como autoexpresión de Dios en el tiempo, siendo verdaderamente hombre, portador de la gloria divina velada. Si dejamos de pensar que Dios es literalmente tres personas distintas y lo concebimos como el misterio trinitario de amor que se entrega, entonces resulta posible ver a Jesús existiendo como la Palabra de Dios en el tiempo que, en su humanidad, encarna el autovaciamiento del Dios de amor.

Al concluir esta nueva reflexión sobre el dogma de Calcedonia, cada una de sus palabras adquiere un significado que guarda relación con nuestra vida. La naturaleza humana es un profundo misterio en búsqueda, sediento de infinito. La naturaleza divina es el incomprensible misterio del Amor santo que trata de entregar el ser de Dios. En la encarnación, ambas naturalezas se funden en una unidad personal que hace posible el desarrollo de la naturaleza humana de Jesús. Cuando entendemos el dogma de este modo, no decimos: «Jesús es Dios y, además, hombre», sino que nos expresamos al revés: «Jesús, este ser humano concreto, es el Hijo de Dios. Precisamente este ser humano es Dios en el tiempo. Es totalmente humano, totalmente libre, totalmente personal y, como tal, es Dios que se ha autovaciado en nuestra historia». Al final de esta reflexión, lo que nuestra conciencia ha recuperado es una forma de ver a Jesús como ser verdaderamente humano, pero sin perder de vista, al mismo tiempo, la confesión de su verdadera divinidad.

4. Conclusión

La significación de esta aproximación ha seguido afectando a la Iglesia desde que se iniciara en la década de 1950 y principios de la década de 1960. El hecho de que Jesús es verdaderamente humano sorprendió al principio un poco a los católicos. Se ha tardado tiempo en reconocer plenamente lo que siempre debería haber formado parte de nuestra conciencia y oficialmente era parte de la doctrina. El concilio

Vaticano II afirmó con fuerza, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes* 22), esta recuperación de la humanidad de Jesucristo, declarando en un hermoso pasaje:

«En él la naturaleza humana fue asumida, no absorbida... Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado».

Este párrafo ha sido citado por los papas después del concilio en momentos muy importantes. Juan Pablo II, por ejemplo, utilizó en su primera encíclica este texto para hablar de la dignidad de los seres humanos, una extraordinaria dignidad no sólo por el hecho de haber sido creados por Dios, sino también gracias a la manera en que estamos unidos al Redentor, cuya humanidad arroja luz sobre nuestra humanidad (*Redemptor hominis* 8).

La conciencia de la humanidad de Jesús ha vuelto a fluir de nuevo en la reflexión teológica de la Iglesia y está teniendo ramificaciones en muchas áreas. ¿Cuáles han sido las consecuencias para la espiritualidad? Una de ellas ha sido la revalorización de la humanidad de todos en una dirección positiva. Los programas de formación en las comunidades religiosas, la predicación, la dirección espiritual, etcétera, comunican el sentido de que cada uno de nosotros como ser humano es un don de Dios, lleno del poder de Dios; el sentido de que la naturaleza humana está avanzando en su camino hacia Dios. De aquí surge un énfasis diferente en la espiritualidad, otra forma de ascetismo, una visión mucho más positiva de nuestra humanidad. Por otro lado, por lo que respecta a la ética, la dirección del pensamiento ha sido la siguiente: si Dios se ha hecho uno de nosotros, y si Jesucristo, como ser plenamente humano, es confesado como Dios, entonces la humanidad de todos y cada uno de los seres humanos (porque todos somos una sola raza) está también

unida a Dios y tiene su propia y especialísima dignidad. La lógica es clara: si Dios se hizo uno de nosotros, esto significa algo para toda la raza humana. La propia naturaleza humana ha sido dotada con la identificación de Dios con nosotros en nuestra propia naturaleza. En este punto han insistido tanto el concilio como Juan Pablo II: «En Cristo, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (*Gaudium et Spes* 22; *Redemptor hominis* 8). Esto ha creado en la Iglesia un sentido muy fuerte de la dignidad de todo ser humano precisamente por ser humano, dando origen a una doctrina social muy sólida en relación con los derechos humanos. La enseñanza social de la Iglesia no se basa sólo en el mero humanismo, sino en un motivo profundamente cristológico: Dios se ha identificado hasta tal punto con nuestra humanidad que todos y cada uno de nosotros como seres humanos hemos sido elevados a una dignidad sin igual. Así, todo aquello que desfigura o hace daño a un ser humano es un insulto al mismo ser de Dios. Karl Rahner lo expresa de una manera más poética cuando afirma que, dado que la Palabra de Dios está en medio de nosotros, podríamos decir que cada uno de nosotros es una pequeña palabra de Dios. La Palabra de Dios pronunciada en medio de nosotros nos revela nuestra propia belleza, pues cada uno de nosotros es una pequeña palabra, y juntos proclamaremos algo grande. Rahner nos compara también con una letra del alfabeto; cuando estemos todos reunidos, formaremos una gran palabra para gloria de Dios: «La naturaleza humana es la gramática de la autoexpresión de Dios». Nuestra naturaleza humana está hecha de tal manera que Dios puede hablar en y a través de nosotros. Todo ello fluye de la encarnación, que es una realidad y no una ficción de Dios. El hecho de que Dios se hiciera uno de nosotros nos lleva a reconocer el valor de todos los seres humanos, dotados de una excepcional dignidad, precisamente por ser humanos.

Karl Rahner, en su pionero ensayo de 1951, se preguntó si el concilio de Calcedonia debería ser el final o el principio

para la reflexión cristiana. Argumentó que nuestra reflexión debe partir de él, en lugar de considerarlo como un logro y punto de llegada. Toda una generación de pensadores católicos se unió a él en la búsqueda del sentido de Calcedonia. El resultado ha sido la recuperación de la plena humanidad de Jesucristo como dogma, y una nueva revalorización de la incomparable dignidad de cada ser humano.

* * *

Bibliografía

El punto de arranque antropológico de la cristología está cuidadosa y perfectamente presentado en el libro de Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona 1998⁵), cuya lectura, si bien difícil, compensa si se hace con detenimiento. El libro de Leo O'DONOVAN (ed.), *A World of Grace* (Seabury, New York 1980), que describe tanto el contexto como los temas generales de la teología de Rahner de una manera más clara, podría iluminar la lectura del *Curso fundamental sobre la fe*. Hay dos ensayos de RAHNER que, aun cuando están condensados en el capítulo 6 del citado *Curso*, muestran la amplitud y profundidad de su replanteamiento: «Para la teología de la encarnación», en *Escritos de teología 4* (Taurus, Madrid 1962), pp. 139-157; y «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en *Escritos de Teología 5* (Taurus, Madrid 1964), pp. 181-219. Otro trabajo influyente que sitúa la humanidad de Jesús en el contexto de los temas teológicos generales es la obra de Piet SCHOONENBERG, *The Christ: A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ* (Herder & Herder, New York 1971).

El autoconocimiento de Jesús

En la década de 1950 se abrió paso con fuerza una subcuestión particular dentro del tema más amplio de la verdadera humanidad de Jesús, a saber: la cuestión del conocimiento que él tenía de las cosas y, en particular, de sí mismo. Un planteamiento ingenuo puede llevarnos fácilmente a un doble vínculo: si Jesús sabía que era la Palabra de Dios, entonces ¿cómo pudo ser verdaderamente humano? ¡Que cada uno piense qué género de vida humana llevaría si supiera que es Dios! Esto nos haría salir de los límites dentro de los cuales se vive la vida humana. Ahora bien, si Jesús no conocía su propia identidad, entonces por fuerza no era Dios, pues Dios lo sabe todo. Los estudiosos católicos comprendieron inmediatamente que el proyecto de recuperación de la comprensión de la verdadera humanidad de Jesús tendría éxito o fracasaría, especialmente en las mentes de los católicos, en función de la respuesta que se diera a la cuestión del autoconocimiento de Jesús.

1. Trasfondo

Es importante observar que ésta es una cuestión que la Iglesia no ha definido nunca de forma oficial, de modo que hay un amplio espacio para la especulación. Las Escrituras presentan a Jesús como conocedor de muchísimas cosas: tiene un especial sentido de sí mismo, de su misión, de su, Dios al que llama *Abbá*, y de otras personas. No es un ser humano anestesiado (por así decirlo), sino muy sagaz y sensible; algu-

nos incluso creen que puede leerles el pensamiento. Al mismo tiempo, en el Nuevo Testamento se afirma con toda naturalidad que Jesús tenía también un conocimiento limitado de ciertos temas. Un versículo clave es Marcos 13,32, donde se presenta a Jesús diciendo: «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre». Lo que se afirma, en resumidas cuentas, es que, como cualquier otra persona, no conoce el día del fin del mundo. Hay otros dichos parecidos de los que podría deducirse que Jesús tiene un conocimiento humano normal y limitado.

En el periodo patrístico hubo muchos debates en torno a esta cuestión. Siguiendo el testimonio de la Escritura, algunos concilios ecuménicos definieron con toda claridad que Jesús tenía una verdadera alma humana y una verdadera psicología humana, con una mente y una voluntad como las de cualquier persona. Tenía una auténtica naturaleza humana y un alma racional. Un portavoz de la posición contraria fue Apolinar, obispo y gran defensor de la divinidad de Cristo. No podía comprender que el conocimiento y la libertad de Jesús pudieran ser limitados, y por ello concibió la idea según la cual, mientras Jesucristo tuvo un cuerpo humano real, no tuvo alma humana: Dios Palabra sustituyó a su alma humana. Por consiguiente, Jesús tenía el aspecto exterior de un ser humano, pero en el interior su psicología era divina. En su análisis de 1951, Karl Rahner afirmó que el fantasma de Apolinar seguía obsesionando a la Iglesia: muchas personas piensan todavía que Jesucristo no tiene una psicología realmente humana y que su cuerpo alberga la mente de Dios.

En la Edad Media, la idea de que Jesús tiene una auténtica naturaleza humana estaba firmemente arraigada, pero la teología, bajo la presión de la cultura, empezó a dotar a su naturaleza humana de todo tipo de conocimiento por encima y más allá del conocimiento humano ordinario. Tomás de Aquino, como teólogo típico de su tiempo, pensaba que Jesucristo tenía tres formas de conocimiento humano especial: la visión beatífica, el conocimiento infuso y el conocimiento experimental.

a) Ya en la tierra Jesús tenía el conocimiento de Dios propio de la visión beatífica, el conocimiento que se tiene al ver a Dios cara a cara. Esta opinión se basaba en el argumento de la adecuación: Jesús es el Hijo de Dios, y su dignidad es mayor que la de todos los demás seres humanos. ¿Sería apropiado que algunos difuntos vieran a Dios cara a cara, y que no lo viera el Hijo de Dios en la tierra? El sentido de idoneidad y recto orden llevó a los teólogos a sostener que Jesús tuvo la visión beatífica de Dios desde el momento de su concepción. Por un lado, Tomás de Aquino tenía dificultades para reconciliar esto con la agonía en la cruz, especialmente el grito de Jesús: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Marcos 15,34). ¿Cómo podía Jesús ver felizmente a Dios cara a cara, como quienes están en el cielo, y, no obstante, experimentar su abandono? La solución propuesta fue que la parte superior de su alma disfrutaba de la dicha del cielo, pero su alma inferior, el alma sensible, experimentaba el abandono de Dios. Gracias a la psicología moderna, esta solución medieval ya no nos sirve. No obstante, ésta fue la cuestión que la teología católica tuvo que abordar en la década de 1950, pues había sido doctrina común durante siete siglos.

b) Mientras vivió en la tierra, Jesucristo tuvo también un conocimiento infuso de todas las cosas. Ésta es la clase de conocimiento que se deriva de las ideas puestas directamente por Dios en la mente. Los ángeles tienen esta clase de conocimiento porque no tienen cuerpo y no pueden disponer de la información que ofrecen los sentidos. Lo que los ángeles conocen, lo conocen directamente de Dios, por medio de las ideas que él pone en sus mentes. ¿Sería apropiado que los ángeles de Dios conocieran cosas pasadas, presentes y futuras a través del conocimiento infuso, y que el Hijo de Dios en la tierra no las conociera? No. Así, se argumentaba lógicamente que Jesús, mientras estuvo en la tierra, conoció todas las cosas pasadas, presentes y futuras en virtud de esas ideas infusas.

c) Jesús tenía un conocimiento experimental o adquirido, la clase de conocimiento que procede del aprendizaje por ensayo y error. Tenemos que aprender, por ejemplo, cómo caminar, cómo hablar, cómo comer, etcétera. Algunos, incluido Tomás de Aquino, pensaban que Jesús nunca tuvo que aprender nada de nadie, sino que todo lo aprendió de forma autodidacta. No sería apropiado que alguien tuviera que enseñar al Hijo de Dios, dada su gran dignidad. Además, en este área del conocimiento adquirido la Edad Media especuló que Jesús conocía todo lo que se podía conocer, y lo conocía perfectamente. Es obvio que esta idea estaba influida por el desarrollo de las ciencias y las artes en las universidades medievales. No parecía apropiado que algunas personas tuvieran conocimiento de cosas que el propio Jesús desconocía.

En la enseñanza y la predicación cristiana Jesús era representado como omnisciente: conocía a Dios cara a cara; conocía todas las cosas pasadas, presentes y futuras; conocía todas las habilidades humanas. Conocía todo esto, claro está, como ser humano, pero ciertamente como un ser humano mucho más dotado que el resto de nosotros, meros mortales. Los resultados se ponían de manifiesto en la imaginación de la fe, donde, según el análisis de Rahner, Jesucristo parece más mitológico que un verdadero ser humano. El desafío consistió en cómo concebir el conocimiento humano de Jesús como verdaderamente humano de una manera creíble, sin comprometer en modo alguno la confesión de su divinidad. En las décadas de 1950 y 1960 hubo amargas controversias sobre esta cuestión, y en realidad el asunto no está aún totalmente resuelto. No obstante, hay una propuesta teológica, la de Karl Rahner, que ha gozado de una considerable aceptación y es coherente con el desarrollo de la cristología en las últimas décadas. Pienso que no es la última palabra, pero ofrece un camino de salida del doble vínculo. Vamos a analizarla en dos pasos, preguntando primero sobre nuestro autoconocimiento y aplicándolo después a Jesús, que es igual que nosotros en todo, menos en el pecado.

2. Conciencia humana

La conciencia humana es una realidad de varios niveles. Hoy se habla de los niveles consciente, preconsciente, subconsciente e inconsciente de la mente. Cada uno de ellos es una forma de «conciencia», pero conlleva diferentes formas de conocimiento. Podemos conocer algo en nuestra mente consciente, pero no somos capaces de expresarlo con palabras claras; lo conocemos en otro nivel. A veces un incidente nos hace caer en la cuenta de esto con toda claridad. Quizá tengamos un amigo o vivamos en una comunidad o una familia donde hay una persona trastornada. Nuestra mente toma nota de ello en un nivel subconsciente, y no pensamos en ello hasta que un día esa persona estalla. Entonces decimos: «Claro, ya sabía yo que algo no marchaba bien...». Lo conocíamos en un determinado nivel, pero no explícitamente de un modo consciente. Así pues, no es totalmente exacto decir que o bien conocemos algo o no lo conocemos en absoluto. Hay un modo de conocer y, al mismo tiempo, no conocer lo que está fuera de nosotros.

Con respecto al conocimiento de nosotros mismos, el dinamismo es el mismo. Nos conocemos y no nos conocemos, al mismo tiempo, de diferentes maneras o en diferentes niveles de conciencia. Cabe distinguir al menos dos formas diferentes de autoconocimiento. Subjetivamente, conocemos desde dentro intuitivamente nuestra identidad personal. No se trata del conocimiento en la forma de ideas claras, sino que es una autoconciencia pre-temática. Es una especie de presencia para mí mismo como sujeto que acompaña y sostiene todas mis acciones y pensamientos particulares. Se refleja en la conciencia que tenemos de nosotros mismos al despertarnos por la mañana: cada ser humano empieza el nuevo día con un sentido único de su identidad personal. No lo anunciamos, sino que más bien es una presencia para nosotros, una comprensión de nosotros mismos, una autoconciencia pura y simple que informa todas nuestras acciones. Técnicamente se llama el «polo trascendental de la autoconciencia».

En segundo lugar, y en un sentido más ordinario y objetivo de conocimiento, podemos expresar datos sobre nosotros de forma clara y precisa: nombre, edad, ocupación, preferencias, etcétera. Se trata de un conocimiento objetivo en el que nos autoconocemos en palabras y conceptos y podemos explicarnos a otros. Las diferentes experiencias de la vida nos ayudan a autoconocernos de un modo más preciso, a expresarnos con palabras de una manera más concreta. El nombre técnico que recibe esta forma temática de autoconocimiento es «polo categórico de autocomprensión».

A lo largo de la vida, diversas experiencias históricas nos dan la ocasión de traducir en palabras y conceptos propios del polo categórico nuestra autoconciencia intuitiva en el polo trascendental. Somos siempre la misma persona; nuestra identidad es siempre la misma, aunque podamos experimentar un enorme desarrollo. Los éxitos y los fracasos, las personas que nos aman y las que nos odian, lo que elegimos hacer o dejamos de hacer...: todo nos ayuda a expresarnos de una manera más concreta a medida que avanza la vida. Convertimos el conocimiento intuitivo que tenemos de nosotros mismos en conocimiento objetivo. Aun cuando muchas personas pasan por la vida sin ejercitar mucho esta capacidad, es algo que todos hacemos en cierta medida. Y es un proceso que dura toda la vida. Crecemos en el conocimiento objetivo de nosotros mismos, nos conocemos mejor con cuarenta años que con veinte, y así sucesivamente. Mientras sigamos con vida, existe la posibilidad de un mayor conocimiento objetivo, porque nuevas experiencias y nuestras reacciones ante ellas nos revelan de nuevo quiénes somos. Este dinamismo, tal como lo conocemos, termina sólo en el momento de la muerte (¡y no es éste el momento de especular sobre lo que sucede después!).

Hagamos una última observación en la esfera antropológica, antes de pasar directamente a la cristología. Cuando en la Edad Media se atribuyeron a Jesucristo unos poderes extraordinariamente grandes de conocimiento humano, los

teólogos reflexionaban bajo la influencia del ideal cultural griego, que identificaba conocimiento con perfección. Ser perfecto era conocer, mientras que la ignorancia era una sombra proyectada sobre la perfección. Habida cuenta de que Jesús debía ser representado del modo más perfecto posible, necesariamente tenía que conocer todas las cosas. Hoy tenemos una antropología y un ideal cultural diferentes. El ideal actual de perfección para los seres humanos no es el conocimiento, sino la *libertad*: la persona humana ideal es hoy la que goza de libertad de un modo muy profundo, no la que conoce todas las cosas. Es vitalmente importante proteger la libertad de Jesús, y es aquí —dato interesante— donde la ignorancia empieza a desempeñar un papel positivo. En las decisiones humanas auténticas y libres, el futuro nos está velado de alguna manera significativa, de modo que, conscientes de nuestra situación, nos entregamos a un compromiso real sin conocer plenamente cuál será el resultado. Esto no significa que no consideremos las opciones, que no ponderemos los pros y los contras, que no discernamos, etcétera, etcétera. Pero en las coordenadas de la historia y del tiempo, para que la libertad real opere tenemos que correr un riesgo. Esto es esencial para nuestra libertad. Tenemos que estar dispuestos a tomar decisiones envueltos en la oscuridad acerca de cuáles serán todas las consecuencias. Esto resulta obvio en una fórmula del sacramento del matrimonio según la cual los novios se prometen amor mutuo en las alegrías y en las penas, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad. Dicho de otro modo: en el centro de la celebración está inscrita la incertidumbre acerca del futuro. Lo mismo sucede con todas las opciones vocacionales: por ejemplo, la vida religiosa, el sacerdocio, un compromiso exigente frente a alguna dificultad, la elección de tal o cual acción política... No estamos seguros de adónde nos llevará, pero nos entregamos al futuro, confiando en que al final todo será para bien. Si los seres humanos tuviéramos plena y clara presciencia del futuro, entonces se anularían las condiciones para que la libertad operase. No nos arriesgaríamos, no nos lanzaríamos

a la oscuridad, porque sabríamos lo que iba a suceder. La libertad humana tal como la conocemos habría llegado a su fin.

3. La conciencia de Jesús

Teniendo presentes estas ideas —que nuestro autoconocimiento tiene una estructura bipolar y que la libertad está protegida por la ignorancia del futuro—, volvemos a Jesús. Dado que tiene una naturaleza humana como la nuestra, su autoconciencia está estructurada también de un modo bipolar. En el nivel subjetivo de su persona, tiene un sentido de sí mismo, una conciencia pre-temática de su identidad personal. Ahora bien, ¿quién es? Es la Palabra hecha carne. Por lo tanto, cuando Jesús se despierta por la mañana, toma conciencia de un sentido intuitivo y personal de su identidad. Se hace presente a sí mismo en la clara y sencilla autoconciencia de su identidad personal. En el polo trascendental tiene este autoconocimiento subjetivo. Pero necesita toda la vida para explicitarlo en categorías claras, en términos nítidos. Necesita las experiencias de su ministerio, de quienes lo rechazan y de quienes lo aceptan, de quienes se acercan a él y le preguntan: «¿Eres tú el Cristo?», etcétera. Necesitó toda la vida para autocomprenderse de una manera concreta. Dicho de otro modo: cuando Jesús se despertaba por la mañana, lo primero que hacía no era decir: «Yo soy la Palabra hecha carne». Más bien, fue tomando conciencia de que era Jesús de Nazaret, y llegó a conocer su identidad personal concretamente a lo largo de su vida, como cualquier otra persona.

Recordemos que, cuando Jesús hablaba de sí mismo de modo objetivo, lo hacía con categorías judías, no griegas. El ser humano del que nos estamos ocupando era un judío del siglo I que usaba el modelo de pensamiento de su pueblo. Es evidente que Jesús no se despertaba por las mañanas diciendo: «Yo soy el Hijo de Dios, con una naturaleza verdaderamente humana y una naturaleza verdaderamente divina que

se unen en una *hypostasis*». No sé lo que decía por la mañana, ¡pero podemos estar seguros de que no era eso! Jesús no tenía a mano la doctrina plenamente desarrollada de la Iglesia sobre él. Se fue haciendo consciente en el nivel subjetivo y actuando desde un profundo sentido de su identidad personal, pero necesitó las experiencias de su vida para explicitarlo de un modo adecuado. Como sucede con todos nosotros, el misterio de su persona no fue expresado nunca por entero en términos concretos hasta el momento de su muerte, cuando trasciende este mundo y es resucitado de entre los muertos. Entonces su identidad última irrumpe sobre él con toda claridad. Lo cual no significa que durante toda su vida no tuviera un sentido de su identidad personal en el nivel subjetivo, del mismo modo que durante nuestra vida nosotros tenemos un sentido de nuestra identidad y actuamos basándonos en él. Pero en el caso de Jesús, como en el nuestro, las experiencias le ayudan a hacerse consciente de sí mismo de manera concreta.

Meditemos acerca de las implicaciones prácticas de lo que acabamos de exponer. Cuando Jesús era un bebé, no sabía más que cualquier otro bebé: por ejemplo, sentía frío, hambre, sed y todo lo demás. Progresivamente fue aprendiendo de sus padres lo que necesitaba saber: cómo caminar, cómo hablar... Al igual que los niños judíos de su tiempo, sería enviado a la escuela sinagoga para aprender a leer y escribir y para estudiar la Torá. (Es obvio que en su vida adulta sabe leer y escribir, pues lee el rollo de Isaías en la sinagoga [Lucas 4,16-20] y escribe aquellas misteriosas palabras en la tierra en presencia de la mujer sorprendida en adulterio [Juan 8,1-11]). Jesús creció en una familia judía religiosa. Este enfoque abre un amplio espacio para la reflexión sobre la influencia de María y José en Jesús. Es evidente que creció en un hogar lleno de amor, muy libre y religioso, a juzgar por las pautas de conducta que mostró en su ministerio público.

A la edad de doce años tiene lugar una interesante escena en el Templo, cuando Jesús se pierde y sus padres lo bus-

can durante tres días. Según la opinión de algunos exegetas, este relato nos muestra a un muchacho inteligente que está descubriendo su vocación. Jesús, que procede de una aldea y se ha criado en una región montañosa, viaja por primera vez a la gran ciudad, donde queda impresionado por la magnificencia del Templo (había sólo un templo en todo el país), los atrios, la música, el incienso, los sacrificios y las liturgias sacerdotales. Su interior se ve profundamente afectado. Las cosas de Dios lo atraen y fascinan, y se queda en Jerusalén. Cuando sus padres lo encuentran, está sentado en medio de los maestros, «escuchándolos y haciéndoles preguntas». Sorprende que un muchacho haga tales preguntas sobre Dios y los temas religiosos. Y todos los que le oían, continúa Lucas, «estaban estupefactos por su inteligencia y sus respuestas». Ya a la edad de doce años, Jesús tiene una gran sabiduría sobre cuestiones religiosas y trata de saber más con la ayuda de los que realmente son los maestros de la religión. Así lo confirma la respuesta que da a María y a José: su corazón está en la casa de su Padre (Lucas 2,42-50).

Después de esa escena, Jesús desaparece y permanece oculto durante muchos, muchos años, en Nazaret. No sabemos qué ocurrió en aquel periodo de su vida, pero suponemos que aprendió y posteriormente ejerció el oficio de José. Es indudable que durante aquellos años vivió como un judío observante, viajó a Jerusalén con motivo de las fiestas y rezó las oraciones diarias. ¿Cuál fue el acontecimiento concreto de su vida adulta que lo puso en el camino hacia su ministerio público? Los cuatro evangelios coinciden en que fue la predicación de Juan el Bautista. Junto con otras muchas personas, Jesús acudió a escucharlo y, finalmente, se adelantó para recibir el bautismo de Juan. Éste es un momento religioso importante, y los evangelios usan las imágenes de una voz del cielo y una paloma que baja sobre él para indicar la revelación de su vocación. Después del bautismo, su vida cambió. Se fue al desierto con el fin de prepararse y ayunar, y después empezó a predicar. Más adelante, Jesús dirá que entre los nacidos de mujer no hay nadie mayor que Juan el

Bautista. Resulta muy claro que Juan ejerció influencia en Jesús y fue para él el modelo de profeta. Ahora bien, Jesús fue muy diferente de Juan, pues anunció la salvación, no la condenación. Con todo, entre estos dos profetas –y entre sus seguidores– hubo un profundísimo respeto mutuo.

Jesús puso de manifiesto en su ministerio un extraordinario sentido de su misión. ¿De dónde provenía éste? En vida fue un laico, no un sacerdote, y no recibió la formación de un maestro. No tenía credenciales para hacer lo que hizo –no había obtenido ningún diploma–. Era un simple trabajador poseído por el Espíritu de Dios para proclamar la palabra de Dios con autoridad. El pueblo reconoció la autenticidad de su enseñanza. ¿De dónde recibía el poder para hablar de esta manera? Jesús tiene un profundo sentido de su propia misión, de su autoridad, de la fuerza de su propio yo. Se acerca a las personas más pobres y desposeídas. Se atreve a dirigirse a Dios con el nombre empleado por los niños: «Abbá». ¿De dónde proviene todo esto? A la luz de nuestros análisis anteriores, diríamos que brota del polo subjetivo de su propia autoconciencia, donde intuye quién es él y cuál es su relación con Dios. En su ministerio hay muchas realidades que se pueden explicar de esta manera.

Al mismo tiempo, Jesús tiene que pensar las cosas, orar, esforzarse y tomar decisiones en medio de las incertidumbres de su ministerio itinerante. Está claro que algunas personas le ayudaron a entender su ministerio, constituyeron un desafío para él, lo animaron. Hacia el final de su vida, Jesús sentía que la muerte se acercaba, pues previamente había recibido amenazas; le habían advertido que no fuera a Jerusalén, etcétera. Por fidelidad a la voluntad de su Padre, finalmente decide ponerse en camino y predicar la palabra de Dios en el corazón de la capital durante la fiesta de Pascua. Fue una decisión peligrosa, pero la mantuvo con resolución. Después de cenar con sus discípulos y mandarles que hicieran en conmemoración suya lo que él había hecho con el pan y el vino, oró en el Huerto de los olivos, en medio de la lucha: «Padre, todo es posible para ti; aparta de mí esta copa». No quería

morir, sino que esperaba, contra toda esperanza, que no fuera éste su destino. Con todo, dijo: «No sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Marcos 14,36). Si Jesús hubiera huido del huerto cuando todavía estaba a tiempo, si hubiera regresado a su pueblo y se hubiera reintegrado a su oficio, podría haber vivido hasta la ancianidad. Pero todavía tenía que tomar algunas decisiones, y su elección final fue ser fiel al amor que ardía en su corazón, a su Dios, a sí mismo. Así pues, permaneció firme en su misión. Finalmente, fue arrestado, torturado y ejecutado por el Estado. En la cruz experimentó el abandono de Dios, la sensación de que Dios estaba ausente, y murió dando un fuerte grito (Marcos 15,37). ¿Dónde estaba Dios en el último momento? Jesús murió entregándose a Dios, a pesar de que sentía su ausencia, y dirigió sus últimas palabras a Dios, que aparentemente no escuchaba. En nuestro análisis histórico, Jesús no tuvo, en el nivel categórico, una comprensión plena y concreta de todo lo relativo a sí mismo, ni siquiera en el último momento de la muerte. Para esto fue necesaria la resurrección.

4. Conclusión

Concluamos examinando esta cuestión: ¿sabía o no Jesús que era Dios? A la luz de lo que acabamos de exponer, la respuesta es: sí y no. Sí, en el nivel subjetivo; Jesús es quien es, y tiene un conocimiento intuitivo de ello. No, en el nivel objetivo; tiene que ir aumentando concretamente ese conocimiento durante su vida, hasta el último momento. Dicho de otro modo: Jesús sabía quién era implícitamente, pero no en unos términos y conceptos claros. Consideremos esta cuestión desde una perspectiva más histórica. ¿Pensó este judío del siglo I que era Yahvé? No, pues si un judío del siglo I hubiera pensado que era Yahvé, habría sido tenido por idólatra o por loco. Antes de que los cristianos pudieran profesar que Jesús era Dios, su idea de Dios se tuvo que transformar y adoptar una forma trinitaria. Hay otro modo de considerar

esta cuestión: cuando Jesús oraba, ¿hablaba consigo mismo? No, sino que dirigía su oración a Yahvé, el Dios de Israel, al que llamaba *Abbá*. En el nivel de las palabras y conceptos claros del conocimiento categórico, Jesús no pensaba que era Dios. Aun cuando siempre fue el Mesías, fue entendiendo cada vez mejor su mesianismo a lo largo de su vida. Lo que la Iglesia hizo en las décadas posteriores a la crucifixión y la resurrección, y ciertamente en los siglos de los primeros concilios, fue explicitar lo que estaba ya implícito en la persona y el ministerio de Jesús. A partir de ello, la Iglesia fue deduciendo y elaborando sus doctrinas. Pero Jesús no gozó en vida del beneficio de la posterior reflexión sobre él. De hecho, lo que configura necesariamente la percepción cristiana de su identidad es la resurrección. Antes del acontecimiento de la resurrección faltaba todavía la prueba necesaria para poder formular una confesión completa de su identidad personal. Este planteamiento es histórico y, claro está, deja espacio en la historia para que la verdadera humanidad de Jesús actúe, incluso psicológicamente.

Como conclusión, reflexionemos sobre una observación hecha por Cirilo de Alejandría, obispo y teólogo que defendió enérgicamente la divinidad de Cristo: «Hemos admirado su bondad en el hecho de que, por amor nuestro, no se negó a abajarse hasta el punto de cargar con todo cuanto pertenece a nuestra naturaleza, entre lo que se incluye la ignorancia». Cirilo nos anima a ver esta ignorancia con realismo, porque es la prueba decisiva de la encarnación. ¿De verdad creemos que Dios nos ha amado tanto que se identifica con todo lo que es propio de nuestra vida humana, incluida la ignorancia? Si es así, estamos vislumbrando las profundidades del autovaciamiento de Dios en la encarnación. El modo bipolar de entender el autoconocimiento humano es, sencillamente, un constructo teológico que tal vez pueda ayudarnos a pensar acerca de cómo es posible tal autovaciamiento.

Bibliografía

El estado de la cuestión en la teología católica antes de la renovación bíblica propiciada por el Vaticano II está magníficamente expuesto en la obra de Romano GUARDINI, *The Humanity of Christ: Contributions to a Psychology of Jesus* (Pantheon Books, New York 1964); véase también Karl ADAM, *El Cristo de nuestra fe* (Herder, Barcelona 1972⁴).

El trasfondo bíblico crítico de esta cuestión está bien presentado en Raymond BROWN, «How Much Did Jesus Know?», en *Jesus – God and Man* (Bruce Pub., Milwaukee 1967 [trad.: *Jesús, Dios y hombre*, Sal Terrae, Santander 1973]), pp. 39-102. James D.G. DUNN, en *Jesus and the Spirit* (Westminster, Philadelphia 1975 [trad.: *Jesús y el Espíritu*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981]), examina textos neotestamentarios que reflejan la experiencia religiosa humana de Jesús, y en *The Evidence for Jesus* (Westminster, Philadelphia 1985) aborda la espinosa cuestión de la autoconciencia de Jesús como Hijo de Dios, de nuevo desde una perspectiva bíblica.

La clave de Karl RAHNER para reducir la tensión entre las tradiciones bíblicas y teológicas a propósito de este tema se presenta en «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en *Escritos de Teología* 5 (Taurus, Madrid 1964), pp. 221-243. Para una aproximación diferente a la misma problemática, véase Bernard LONERGAN, «Christ as Subject: A Reply», en (Frederick Crowe [ed.]) *Collection I* (Herder & Herder, New York 1967).

La historia de Jesús

Dentro de un marco dogmático muy estructurado, la primera ola de renovación en la cristología católica se produjo en las décadas de 1950 y 1960, cuando los teólogos reflexionaron sobre la confesión dogmática de la identidad de Jesucristo. Las intuiciones que emergieron apuntaban a una apreciación más profunda de la verdadera humanidad de la Palabra hecha carne, así como de la dignidad y valor de todo ser humano. El concilio Vaticano II incorporó los resultados de muchos de estos trabajos y se basó en ellos. Y también dio un paso que iba a ser muy significativo para los avances en la cristología, a saber: aprobó el estudio de las Escrituras usando los modernos métodos histórico-críticos. Como resultado, la exégesis bíblica católica recibió un espaldarazo decisivo, y los exegetas empezaron a estudiar los evangelios más que nunca.

Como consecuencia directa de ello, se formó y fue creciendo la segunda ola de renovación en la cristología católica. En este periodo la reflexión cristológica de los teólogos no empieza por el dogma calcedoniano, sino por los relatos bíblicos y el testimonio sobre Jesús, que inspiran ideas que tienen un sabor concreto e histórico muy característico. Las cuestiones que se plantean no se centran en la naturaleza humana y la naturaleza divina de Jesús ni en su *hypostasis* única, sino en la historia de su vida: ¿cuál fue su identidad como persona real en la historia?; ¿cuál fue la causa que defendió?; ¿cómo se explica que produjera tanto impacto en la gente?; ¿por qué las autoridades lo consideraron peligroso?; ¿por qué fue crucificado?

Este planteamiento, que se inició a finales de la década de 1960 y floreció en la de 1970, fue seguido por teólogos como Karl Rahner (en los últimos años de su vida), Edward Schillebeeckx (que sigue trabajando en el tercer volumen de su trilogía sobre Jesucristo), Hans Küng, Walter Kasper, Gerald O'Collins, James Mackey, Monika Hellwig, William Thompson y otros muchos. La motivación orientadora de su obra brota de la fe cristiana, pero con una dimensión práctica. Si Dios se hizo ser humano —esto es lo que puso de relieve la primera ola de la renovación—, entonces es muy importante ver en qué clase de ser humano se convirtió Dios. Si Jesús es Dios con nosotros, entonces su relato es una respuesta a la pregunta «¿Quién es Dios?». Si Jesús es la revelación de Dios, si luchó por determinados objetivos y defendió ciertos valores, entonces la significación de estas realidades para los creyentes son inestimables. Lo que él hace, en lo concreto, importa; encarna el modo de ser de Dios en este mundo que sirve de modelo para nuestro modo de ser discípulos hoy. En otras palabras, Jesús no sólo tiene una naturaleza humana en abstracto, sino una historia humana muy concreta. Tenemos que establecer un diálogo entre *esa* historia y nuestra vida actual.

El resultado es una cristología narrativa. Su método consiste en descubrir el relato de Jesús en la historia para, a continuación, establecer una correlación entre este relato y la situación actual de la comunidad de discípulos. Cuando la exégesis bíblica contemporánea estudia los evangelios, lo que destaca como elemento más importante es el ministerio de Jesús. Es interesante que durante siglos la cristología católica no se ocupara muy extensamente de las actividades del Jesús adulto, sino que centrara su atención en su nacimiento y su muerte. Si alguien lo duda, basta con que piense en los misterios tradicionales del rosario, donde la meditación salta de los misterios gozosos a los dolorosos, sin detenerse a contemplar lo que sucedió entre unos y otros. La segunda ola de la renovación ha recuperado el ministerio histórico como realidad intrínsecamente importante para la cristología.

Aquí se produjo un giro: de una cristología «desde arriba» a una cristología «desde abajo». En el Evangelio de Juan, en la cristología patrística y medieval, y en la primera ola de la renovación que se centró en el dogma sobre Jesucristo, la reflexión empieza en el cielo, «arriba». Partiendo de la creencia en que es la Palabra de Dios, seguimos su bajada a nuestro mundo, admirándonos del amor de Dios, que es capaz de identificarse hasta tal punto con nosotros y nuestros problemas. En la cristología de los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), y también en esta segunda ola de la renovación que trata de contar el relato de Jesús, la reflexión empieza en la tierra, «abajo». Partiendo de los recuerdos históricos de Jesús de Nazaret y su impacto, estudiamos su subida, a través de la muerte y la resurrección, hasta la gloria de Dios, y este estudio nos desafía a seguir su camino en nuestra vida como comunidad de creyentes. En este enfoque, Jesús es llamado en primer lugar profeta y mensajero de Dios –y más que profeta: el mayor de los profetas, el profeta escatológico que trae la palabra definitiva de Dios al mundo, una palabra de amor compasivo y liberador.

La reflexión sobre Jesucristo ante todo desde las Escrituras ha tenido como resultado una cristología práctica y narrativa que sitúa la historia de Jesús en correlación crítica con la vida actual de los creyentes. Esa historia tiene tres momentos: ministerio, muerte y resurrección. El ministerio, a su vez, está formado por tres elementos: su predicación, su forma característica de comportarse y su manera de relacionarse con Dios. Por último, la correlación tiene lugar de tres maneras, relativas a lo que la Iglesia cree, hace y reflexiona sobre la historia de Jesús.

1. Ministerio: la predicación

Jesús fue un predicador inspirado, lleno del Espíritu Santo. La palabra de Dios ardía en él y atraía a otras personas cuando él la proclamaba. ¿Cuál fue el contenido de su anuncio? Jesús no se centró en doctrinas extensas, ni tampoco en sí

mismo, en su significación e identidad; más bien, lo que estaba en el corazón de su predicación era el símbolo del reino de Dios. Este símbolo, tomado de la tradición hebrea, significa cuál será el estado de cosas cuando Dios sea reconocido como Aquel en quien todos pondrán sus corazones, cuando Dios reine finalmente. El reino de Dios es *Dios* que cumple su voluntad sin oposición del pecado humano y de los poderes de las tinieblas. Aquel día todos harán lo que Dios quiere, en la tierra se hará la voluntad de Dios. En el padrenuestro decimos: «Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo», de modo que pedimos lo mismo de dos maneras diferentes. El reino de Dios es la situación que resulta cuando de verdad se hace la voluntad de Dios. ¿Y cuál es la voluntad de Dios? Según la revelación de Jesús, la voluntad de Dios es nuestra felicidad. Dios quiere la plenitud, la sanación y la salvación de toda criatura y de todos y cada uno de los seres humanos. El reino de Dios, pues, incluye la justicia y la paz entre todos, la sanación y la integridad en todas partes, la plenitud de la vida disfrutada por todos. Esto es lo que la Escritura designa con el término *shalom*, la paz experimentada no sólo como ausencia de guerra, sino como plenitud de la vida. Dios quiere que llegue esta situación, Dios quiere que el mundo sea así. En los profetas hay muchas imágenes hermosas que evocan este reino de Dios: el león que yace junto al cordero (el fuerte que no se come al débil); los soldados que de las armas de guerra fabrican herramientas de trabajo; una espléndida cosecha; un banquete de bodas con comida suficiente para todos y alegría por doquier. Podríamos completar todas estas imágenes con descripciones de la vida actual. ¿Cómo se podría representar el reino de Dios con imágenes urbanas, con imágenes tomadas de la vida en nuestro país, con imágenes de América Central, de Palestina o de Sudáfrica? ¿Qué valores prevalecerían? Es un reino de justicia y paz, la plenitud de la vida para todos y cada uno de los seres humanos.

La predicación de Jesús fue modelada por la tradición del judaísmo, que esperaba la llegada del reino de Dios, que

aguardaba que el reino de Dios llegara en el último día, en el que Dios vendría a juzgar a los vivos y a los muertos y establecería el reino de justicia y paz. En toda la predicación de Jesús está presente un nuevo y ardiente sentido de que este reino está *cerca*. Las primeras palabras que salen de su boca en el evangelio de Marcos proclaman: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Marcos 1,15). Lo que Jesús anuncia aquí es que no tenemos que esperar hasta el último día para que llegue el *shalom*, sino que Dios se está acercando ya con la salvación para todos. El reino de Dios está amaneciendo, está irrumpiendo, está empezando a suceder. Está a las puertas; la salvación de Dios está llegando. Este mensaje es muy urgente. La predicación de Jesús genera entusiasmo, produce una sensación de anticipación, porque Dios se acerca para sanar y salvar. ¿Y qué tenemos que hacer? Arrepentirnos y creer en la Buena Nueva. Cambiar nuestro corazón, abrirnos, convertirnos y creer en el Evangelio. Éste *es* buena noticia si es verdad. Es una gran noticia que el reino de Dios no está lejos, en el último día, sino cerca. A veces he preguntado a mis alumnos: «¿Qué hay de bueno en la Buena Nueva?». Y pocas veces he recibido una respuesta satisfactoria, porque la religión les parece cosa de gente triste, sumisa y seria. En la predicación de Jesús no hay nada de esto. El símbolo del reino de Dios florece en su imaginación como la Buena Nueva según la cual Dios, poderoso y compasivo, se acerca y quiere salvar, establecer la justicia y la paz para todos. Esto es lo que Jesús anuncia de mil maneras diferentes. Muchas de sus parábolas empiezan con las palabras: «El reino de Dios es como...»; antes del final, hay siempre un cambio inesperado que nos deja asombrados. Las parábolas muestran que el reino de Dios será sorprendente; cuando llegue, las cosas no serán como siempre. Los valores cambiarán radicalmente, y aquellos a quienes considerábamos no personas serán los primeros y ocuparán un lugar especial en el centro del reino. Ésta, en efecto, es una buena noticia... ¡si pertenecemos al grupo de los pequeños, los últimos y los más humildes! Es lo

que reflejan también las bienaventuranzas: son bienaventurados los pobres, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia, los que trabajan por la paz, porque suyo es el reino de los cielos (Mateo 5,3-12).

Este mensaje del reino de Dios llega con un gran desafío para los que no quieren arrepentirse y creer en la Buena Nueva. ¡Ay de los ricos, los que están saciados, los apreciados, los que piensan que merecen los primeros puestos, los que oprimen y atan pesadas cargas sobre las espaldas de los pobres! Cuando el reino de Dios llegue, serán expulsados, a no ser que se arrepientan. Este mensaje tiene mordiente; no es todo dulzura y luz. Siempre cabe la opción de arrepentirse; pero a quienes piensan que ya lo han hecho, este mensaje les plantea el desafío de abrir su mente y su corazón y entrar en la perspectiva de Dios hacia los oprimidos. El reino de la justicia y la paz, el reino del *shalom*, el reino de Dios...: esta maravillosa esperanza está en el corazón de toda la predicación de Jesús, el cual está poseído por ella y su cercanía.

2. Ministerio: conducta característica

Jesús no se limitó a hablar sobre la venida del reino de Dios, sino que lo realizó de un modo práctico. En las cosas que él hizo, el reino empezó a llegar, empezó a suceder en la vida de la gente. ¿Y cuál fue su conducta característica?

a) Jesús llamó a los discípulos al seguimiento. Y a su llamada respondieron tanto mujeres como varones que dejaron sus familias, sus casas, sus oficios y sus pueblos para formar una comunidad de hermanos y hermanas alrededor de él, que viajaron con él, que lo escucharon y fueron instruidos por él. Aprendieron de él, que incluso los envió en misión, en pequeños periodos de práctica del ministerio, mientras él estaba aún con ellos. Después de la muerte y la resurrección de Jesús, este grupo de seguidores formó el núcleo de la Iglesia.

b) Mostró su preferencia por los marginados de la sociedad, y lo hizo de muchas maneras. Se asoció con los pecadores y les ofreció el perdón. Con frecuencia sanaba a los enfermos, extendía la mano para tocarlos y cuestionaba la creencia según la cual la enfermedad era un castigo por el pecado. Por el poder de Dios que actuaba a través de él, devolvió el *shalom* a su cuerpo y a su espíritu. En el caso de los leprosos y de otras personas cuya enfermedad los había excluido de la comunidad, la sanación de Jesús hacía posible que entablaran de nuevo relaciones vivificadoras con otros seres humanos. Jesús luchó también contra el poder del mal y expulsó demonios; por medio de él, el poder de Dios venció el mal e hizo volver a los afligidos a la armonía con Dios, con su propio espíritu y, por tanto, con los demás. Una y otra vez buscó y tendió la mano a los marginados de su sociedad, a las personas que sufrían física, espiritual y socialmente, y les dio a gustar la alegría de la llegada del reino. De una manera particular, su ministerio muestra el triunfo de la voluntad de Dios sobre las fuerzas que atenazan a las personas consideradas prescindibles.

c) Jesús vivió en compañía de sus discípulos y del círculo más amplio de las personas interesadas en él. El arte religioso se ha centrado en la Última Cena, pero, de hecho, ésta fue tan sólo la última de toda una historia de comidas que Jesús había celebrado con «los suyos» y con otros. En la cultura de Oriente Medio, sentarse a la mesa con alguien y partir el pan sirve para establecer un vínculo real de parentesco. Este gesto, que no se hace a la ligera, convierte a las personas en amigos, compañeros, «familia». Lo que Jesús hizo fue sentarse a la mesa con toda clase de personas, incluidos pecadores, recaudadores de impuestos, prostitutas, personas consideradas como insignificantes y ajenas en cualquier caso al reino de Dios. Partían el pan juntos después de su predicación, una vez que muchos habían sido sanados y perdonados, y celebraban el reencuentro mutuo. Las personas se sentaban a la mesa con Jesús, en una nueva clase de comunidad, y

compartían la comida con gentes con quienes jamás habían pensado que se sentarían. En estas comidas gozosas, donde Jesús es un huésped de honor o anfitrión, se gusta ya por adelantado el reino de Dios. Seguro que en aquellas cenas no faltaba el vino, pues los fariseos acusan a Jesús de ser un bebedor y un comilón. Además, sus discípulos son criticados porque no ayunan como los de Juan el Bautista. Se trata de una crítica histórica auténtica y punzante. No es que Jesús fuera culpable, como pretendían las acusaciones; pero sí era percibido como alguien enormemente jovial, y sus comidas eran consideradas un tanto ruidosas, muy alegres, un anticipo del gozo del reino en su plenitud. Edward Schillebeeckx, que estudia en detalle estas comidas, hace una observación interesante: en ellas, estar triste en presencia de Jesús es una imposibilidad existencial. Sencillamente, no es posible estar triste en compañía de Jesús. El reino de Dios está cerca, Jesús es su mediador, y cuando alguien se incorpora a su círculo, irrumpe la alegría. No se trata de una alegría superficial, sino brotada de una experiencia profunda, en la que las personas recuperan su dignidad y paz ante Dios y se encuentran en una nueva comunidad entre sí. En esta alegría se gusta de antemano, aquí y ahora, el reino de Dios.

d) Jesús es fiel y a la vez libre frente a la gran tradición judía de la Torá. Criado en un hogar religioso, en el que le enseñaron a observar las costumbres y a rezar las oraciones judías, Jesús era un judío, y un judío observante. Pero hubo ocasiones en que transgredió la Torá, y esto fue un escándalo. En cada uno de los casos en que incumplió la ley, lo hizo porque estaba en peligro el *shalom* de alguien. Cuando hay personas enfermas, que sufren o que están hambrientas, la observancia del sábado pasa a un segundo plano. Así es como Jesús interpreta la Torá. Cuando le preguntan cuál es el mandamiento más importante de los muchos que tiene la Torá, su respuesta fundamental consiste en destacar dos de ellos y resumirlos en uno: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo

como a ti mismo» (Mateo 22,37-39). Dicho de otro modo: el amor está en el corazón del reino de Dios; no se trata de un amor fácil, sino de un amor abnegado, según el modelo de Dios. Semejante amor fundamenta la ley, la sitúa en la perspectiva correcta y la cumple. Amando de este modo, el mismo Jesús crea un estilo de vida liberador y muestra una admirable libertad para hacer el bien.

e) En los evangelios está muy claro que todo el ministerio de Jesús estuvo arraigado en la oración. Además de las oraciones judías prescritas diariamente y para los días de fiesta, Jesús oraba también por propia iniciativa. Por la noche se retiraba a solas para orar. También encontraba tiempo para que sus discípulos se apartaran de vez en cuando de las muchedumbres con el fin de reflexionar. Incluso les enseñó cómo orar por la venida del reino de Dios. Su ministerio estuvo atravesado por una espiritualidad muy profunda como fuente de la predicación y acción efectiva que estaba llevando a cabo.

3. Ministerio: la relación con Dios

Del modo en que Jesús habló sobre Dios y realizó el reino de Dios se desprende con toda claridad que tenía una experiencia especial y original de Dios como ser íntimo, cercano y sumamente compasivo ante el sufrimiento y el pecado humano. En esta experiencia encontró Jesús un nombre para Dios, a saber: *Abbá*. En la Biblia hebrea, Dios es llamado ocasionalmente «Padre» en algunos de los salmos y libros proféticos. Pero *Abbá* no significa exactamente Padre. Es la palabra aramea que el bebé usaba para dirigirse a su padre o a su madre antes de aprender a hablar. Como tal, por tratarse de un balbuceo, se traduce en nuestra lengua por «papá» o por otro término equivalente. En todas las lenguas existen palabras cortas que los niños usan antes de saber hablar y que pueden emplear para llamar a los seres más cercanos y que-

ridos. La experiencia personal que Jesús tiene del Dios cercano y compasivo le llevó a llamar a Dios de este modo tan íntimo: *Abbá*. Esta palabra evoca el poder de una relación muy íntima entre Jesús y Aquel a quien invoca con ella. Además, Jesús enseña a otros a llamar *Abbá* a Dios, y les anima a confiar en Dios como los niños confían en que sus padres cuidarán de ellos, serán comprensivos con sus debilidades y vigilarán contra los que quieran hacerles daño. La experiencia que Jesús tiene del *Abbá* es el corazón de su vida, el dinamismo que subyace a su predicación del reino de Dios y a su modo de obrar característico. Dios *Abbá* fue la pasión de su vida.

4. Muerte

En este enfoque histórico resulta más claro que el agua que la muerte de Jesús no se produjo por casualidad. Más bien, fue el precio que tuvo que pagar por su ministerio. En primer lugar, Jesús provocó una gran cantidad de conflictos con las autoridades religiosas de su tiempo. Aunque él no lo quiso necesariamente, era casi inevitable, habida cuenta de su predicación y la actividad que desarrolló. Defendía una interpretación de Dios y de la Torá contraria a la interpretación más oficial, sostenida por los jefes religiosos. La tradición judía entró en conflicto consigo misma. Aquellos jefes tenían la sensación, especialmente evidente en algunas escenas del proceso, de que el entusiasmo generado por el ministerio de Jesús era peligroso en un sentido político: lo seguían muchedumbres de personas, y fácilmente se podía producir una rebelión, cuya consecuencia sería que los romanos, el poder militar de ocupación, devastarían el país. Recordemos la famosa escena en la que el sumo sacerdote dice que es mejor que muera uno solo por el pueblo que no que los romanos entren y quemen todas las ciudades (Juan 11,48-50). Así pues, los jefes lo rechazaron por razones religiosas, y durante el proceso lo acusaron de blasfemo, de pretender la auto-

ridad de comprender a Dios mejor que las mismas autoridades religiosas gobernantes. Pero también estaban preocupados por la implicación política de su ministerio y sus posibles consecuencias, y decidieron que no debían dejarlo en libertad. A pesar de esta oposición, Jesús llevó adelante su ministerio y mantuvo libremente su actitud de amor, compromiso y fidelidad; si hubiera optado por abandonar su ministerio, no habría terminado necesariamente en la cruz. Al final de su vida, los acontecimientos se precipitaron: fue arrestado, interrogado, torturado y condenado a muerte. Históricamente, murió como un fracasado. Su mensaje fue rechazado por muchas personas; uno de sus discípulos lo traicionó, otro negó incluso conocerlo, y la mayoría de los varones lo abandonaron, aunque las mujeres se mantuvieron vigilantes cerca de la cruz. De este modo, su ministerio se vio interrumpido bruscamente, y él fue ejecutado en la flor de la vida.

Lo peor de todo es que, al parecer, hasta Dios, a quien había anunciado como *Abbá* compasivo y tierno, lo abandonó. ¿Dónde estaba Dios? ¿Qué clase de Dios podía dejar que le sucediera esto a un siervo tan fiel? Jesús gritó en la cruz el comienzo del Salmo 22: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», y con ello expresó lo que, según nuestra sospecha, es una experiencia real de la ausencia de Dios en medio del sufrimiento. Si Jesús tuvo una última tentación, sospecho que ésta pudo consistir precisamente en la invitación a desesperar de la fidelidad del *Abbá*. No obstante, siguió pidiendo ayuda a Dios, y este salmo termina confesando la esperanza en que Dios liberará al que está sufriendo. A pesar de esto, en su contexto la cruz no fue un acontecimiento santo, contrariamente al concepto estereotipado que tenemos de lo sagrado. Fue una ejecución civil; fue una muerte atroz. Por haber sido acusado de un crimen político —el de erigirse en rey de los judíos o tener pretensiones mesiánicas—, la gente entendió la muerte de Jesús como prueba de que se había equivocado. Había sido otro arribista problemático, ejecutado entre dos ladrones. En esto no hay nada de

sagrado. La profundidad del pecado de este mundo se refleja en la cruz.

Muy pronto los creyentes comprendieron que, después de morir, Jesús descendió a los infiernos; es lo que seguimos confesando en el Credo. ¿Qué significa? Que Jesús bajó al lugar de los muertos, el *Sheol*, el reino de las sombras. Lo que esta forma simbólica de hablar significa es que incluso quienes son víctimas de la muerte, quienes desaparecen, quienes ya no forman parte de la historia de los vivos sobre la tierra, quienes ya no son recordados, todas estas personas no están fuera del alcance del Dios vivo. Jesús crucificado se unió a ellas, se identificó con ellas y llevó el poder del reino de Dios incluso entre ellas.

5. Resurrección

La historia no termina aquí. Dos días después, muy de mañana, María Magdalena y otras discípulas fueron al sepulcro con aromas para realizar la última unción del cuerpo de Jesús. Lo que encontraron, en lugar de un cadáver, fue a Cristo vivo, y dieron testimonio de ello a los otros discípulos. A medida que los acontecimientos se sucedían, aumentaba la fe de los seguidores de Jesús: la resurrección de los muertos —que, según se suponía, debía tener lugar en el último día con la llegada del reino de Dios— había empezado ya a realizarse. Por el poder del amor de Dios, Jesús es transformado en gloria, es resucitado. Tal existencia excede con mucho nuestra imaginación, pues se trata de la vida en otra dimensión, más allá de los límites del tiempo y el espacio: es la vida en la dimensión de Dios. Su mejor simbolización es la liturgia de la Vigilia Pascual, con sus impresionantes escenas: la luz que surge en las tinieblas, la proclamación del relato de la creación, la comunidad asperjada con el agua de la vida nueva y la comunión del pan eucarístico. Al morir, Jesús no fue a la nada, sino a Dios. Resucitó, íntegro y por entero, como la

persona encarnada que había sido en su vida mortal: sus heridas son señal de ello.

Si Jesucristo no hubiera resucitado, entonces nuestra fe sería vana, y nosotros seríamos las personas más dignas de lástima (1 Corintios 15,17-19). ¡Todo depende de esto! En primer lugar, Dios revela que es realmente tal como Jesús lo predicó. Dios es *Abbá*, está de parte del rechazado y es capaz de dar un futuro al que no lo tiene. En adelante podemos confiar en que Dios tiene la última palabra en favor nuestro, al igual que tuvo la primera, y esta palabra es *vida*. Además, la resurrección constituye la justificación del mensaje, del ministerio e incluso de la persona de Jesús. Los jueces humanos, que lo eliminaron como un peligro para la tradición religiosa y la estabilidad del Estado, lo condenaron considerándolo culpable. Pero Dios anula el juicio de esos jueces y dice que el juicio divino sobre este criminal crucificado es diferente: es el Hijo de Dios. Finalmente, se abre un futuro de esperanza para todo ser humano y para toda la creación. Si Dios ha resucitado de este modo a Jesús, entonces ese mismo futuro se convierte en una esperanza y posibilidad real para todos nosotros. «Un ser de esta tierra, el principal en ella, está ahora para siempre con Dios en la gloria»... y el *shalom* final ha irrumpido en este mundo no sólo como una posibilidad, sino como un comienzo real.

La consideración dominante en una cristología «desde abajo» es que la resurrección no le sucedió a cualquiera, sino al Crucificado. Y Jesús no fue crucificado por casualidad, sino por la clase de ministerio que llevó a término con perseverancia. Así, el ministerio interpreta la muerte lo mismo que la resurrección y nos da una imagen concreta de quién fue la persona justificada precisamente en la resurrección. Es el Jesús del ministerio el que fue revelado como Hijo de Dios en poder por medio de la resurrección, y es a él a quien siguen los discípulos.

6. Correlación con la comunidad de discípulos

Establecer una correlación crítica de la historia de Jesús con la vida de los creyentes actuales nos implica no sólo con nuestro yo personal, sino con toda la Iglesia y la comunidad del mundo entero. Al igual que los primeros discípulos, después de la resurrección y la efusión del Espíritu Santo, predicaron y dieron testimonio de Jesucristo y le atribuyeron títulos procedentes de sus contextos culturales, así sucede también hoy. Los discípulos siguen estando inspirados por el poder del Espíritu Santo y, guiados por la tradición nacida de las experiencias de las primeras comunidades, deben comprometerse en el seguimiento activo, en la redacción del quinto evangelio, por así decirlo. Hay tres momentos en una cristología viva hecha de esta manera, como respuesta a lo que Dios nos da en la historia de Jesús.

a) Contar la historia. Como comunidad, la Iglesia es un grupo de personas que cuenta una historia, que narra el relato de Jesús como la historia de Dios con nosotros. De hecho, eso es lo que hace la Iglesia: los padres cuentan esa historia a sus hijos; los catequistas y los predicadores también la cuentan a sus oyentes. La contamos igualmente en todas las eucaristías, primero en la lectura del evangelio y después en el corazón mismo de la plegaria eucarística, cuando el lenguaje se torna narrativo y refiere cómo Jesús, «cuando iba a ser entregado a su Pasión... tomó pan...». El relato de esta entrega voluntaria de Jesús está en el centro de nuestra alabanza y acción de gracias a Dios. ¡Somos personas que contamos una historia! Particularmente eficaz a la hora de iluminar la fuerza del relato es una narración que refiere Martin Buber, según el cual un rabino refería lo siguiente:

«Mi abuelo estaba paralizado. Un día le pidieron que hablara de algo que hubiera sucedido con su maestro, el gran Baal Shem Tob. Entonces contó cómo el santo Baal Shem Tob solía saltar y bailar mientras hacía oración. Mientras contaba esta historia, mi abuelo se puso en pie: estaba tan

entusiasmado que sintió necesidad de mostrar cómo danzaba el maestro y empezó a hacer cabriolas. Desde aquel momento quedó curado».

Buber dice que es *así* como hay que contar las historias. Nosotros añadimos que es *así* como hay que contar la historia de Jesús, de modo que, en el momento de contarla, nos convirtamos en lo que contamos. Es una narración que hace a Jesús vivo y presente y nos transforma en personas que aman y dan testimonio.

b) Vivir la historia. La Iglesia es llamada a poner sus pies sobre las huellas de Jesús y a caminar del mismo modo que él. Si él es el Camino, la Verdad y la Vida, entonces su camino debe ser el nuestro. Si él representó el amor compasivo, eso mismo debe hacer la Iglesia. Si él tendió la mano a las personas más marginadas, entonces eso es lo que, en las diversas circunstancias, debe hacer la Iglesia. De hecho, sólo si nos solidarizamos con él, que se solidarizó con Dios, el cual, a su vez, se solidariza con los que sufren, habrá alguna cristología creíble, especialmente en este mundo que clama por la justicia. La importancia primordial de la praxis lleva a algunos teólogos como Schillebeeckx a cuestionar si la pregunta «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», con la consiguiente especulación teórica, es en realidad la mejor manera de plantear hoy la cuestión cristológica. Tal vez a Jesucristo le resultaría hoy más útil preguntar: «¿Cómo os habéis comprometido con el reino de Dios?», esperando que nuestra respuesta a la cuestión de su significado esté configurada por nuestra acción en pro de la justicia. Dicho de otro modo: la Iglesia debe ocuparse del reino de Dios para que su reflexión sobre Jesucristo sea verdadera.

c) Formular una teoría sobre la historia. Mientras contamos la historia y la vivimos, también nos embarcamos en la clásica actividad de desarrollar una teoría sobre ella, pero aquí los teólogos tienden a ser más reticentes que en el pasado. Al fin y al cabo, no podemos definir el misterio de la persona de

Jesús, el misterio del sufrimiento de la cruz, el misterio del amor victorioso de Dios que se abre paso a través de todo ello. Estamos tocando aquí lo más hondo de nuestra fe. Podemos hacer afirmaciones sobre Jesús, pero no podemos comprenderlo con nuestros conceptos. Se han hecho propuestas para la reformulación de las doctrinas de los primeros concilios. ¿Sería posible ofrecer una nueva redacción de Calcedonia con la terminología de nuestro tiempo y decir que Jesús se solidariza totalmente con Dios (naturaleza divina), que se solidariza totalmente con nosotros (naturaleza humana) y que estas dos solidaridades forman su identidad y constituyen su persona (una persona)? Ésta es una de las propuestas de Schillebeeckx, que puede ser debatida. Y también: ¿podríamos expresar la idea de que Jesús es la Palabra de Dios con un lenguaje más contemporáneo, diciendo que es la parábola de Dios? Jesús no se limitó a contar parábolas, sino que él *es* el relato que Dios está contando en el mundo. En lugar de dar a Jesús títulos más exaltados, ¿podríamos decir simplemente que Jesús es el gran No de Dios al sufrimiento y el gran Sí de Dios a la felicidad? Él no trajo la alegría de un modo superficial, sino experimentando el sufrimiento en la cruz y triunfando sobre él en la resurrección. Éstas son algunas de las propuestas teóricas que han surgido con este enfoque narrativo. Hasta ahora, esta cristología ha sido rica en imágenes y débil en su metafísica. El interés no ha estado tanto en el análisis filosófico de la constitución interna de Jesús como en la fidelidad práctica a esta historia. Como Iglesia, somos llamados a contar la historia de Jesús, a hacer memoria de su peligroso recuerdo, a caminar tras sus huellas y, en el poder del Espíritu, a luchar contra las fuerzas de la muerte. Estas acciones configurarán una cristología práctica y viva en nuestro tiempo.

Bibliografía

La teología católica inició tarde la investigación sobre el Jesús histórico. Uno de los autores evangélicos que más influencia han ejercido en la investigación protestante sobre Jesús es Günther BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Sígueme, Salamanca 1996⁵). Una síntesis de materiales bíblicos desde la perspectiva católica se encuentra en Donald SENIOR, *Jesus, a Gospel Portrait* (Pflaum Press, Dayton [OH] 1975) y Gerard SLOYAN, *Jesus in Focus: A Life in Its Setting* (Twenty-Third Publications, Mystic [CN] 1983). Los datos bíblicos se presentan de forma sencilla y sucinta en Joseph FITZMYER, *A Christological Catechism: New Testament Answers* (Paulist, New York 1982), que incluye una traducción de la instrucción oficial de la Pontificia Comisión Bíblica «La verdad histórica de los Evangelios» (texto latino en *L'Osservatore Romano*, 14 de mayo de 1964; texto castellano en *Ecclesia*, 30 de mayo de 1964).

Habida cuenta de la catástrofe ocasionada por la muerte de Jesús, la aproximación histórica pone el acento especialmente en la resurrección. Reflexiones bíblicas y teológicas útiles sobre este acontecimiento/misterio se encuentran en: Gerald O'COLLINS, *The Resurrection of Jesus Christ* (Darton, Longman and Todd, London 1973 [trad.: *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988]); Raymond BROWN, *The Virginal Conception and the Bodily Resurrection of Jesus* (Paulist, New York 1978); PHEME PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection* (Doubleday, Garden City [NY] 1984); y Jerome NEYREY, *The Resurrection Stories* (Glazier, Wilmington [DL] 1988).

Se siguen dedicando muchos esfuerzos a la inclusión de las interpretaciones de la historia de Jesús en nuevos marcos cristológicos. La obra más magistral hasta la fecha es la de Edward SCHILLEBEECKX, en dos volúmenes: *Jesús, la historia de un Viviente* (Cristiandad, Madrid 1981; nueva ed.:

Trotta, Madrid 2002) y *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Cristiandad, Madrid 1983). Más accesibles y fáciles de leer son sus reflexiones de carácter meditativo sobre Jesucristo: *God Among Us: The Gospel Proclaimed* (Crossroad, New York 1983). Una serie de ensayos introductorios que esclarecen el pensamiento de este teólogo se encuentran en Robert SCHREITER y Mary Catherine HILKERT (eds.), *The Praxis of Christian Experience* (Harper & Row, San Francisco 1989).

Hay otros teólogos que han usado extensamente el material histórico-bíblico en sus reflexiones sobre Jesucristo. Algunas de las mejores obras son: Hans KÜNG, *Ser cristiano* (Cristiandad, Madrid 1977); Walter KASPER, *Jesús el Cristo* (Sígueme, Salamanca 1998¹¹); Dermot LANE, *The Reality of Jesus* (Paulist, New York 1975); James MACKEY, *Jesus, the Man and the Myth* (Paulist, New York 1979); Gerald O'COLLINS, *Interpreting Jesus* (Paulist, New York 1975 [trad. cast.: *Para interpretar a Jesús*, San Pablo, Madrid 1986]); y Monika HELWIG, *Jesus the Compassion of God* (Glazier, Wilmington [DL] 1983). Las claves fundamentales de algunos de estos autores son objeto de estudio en Robert KRIEG, *Story-Shaped Christology: The Role of Narratives in Identifying Jesus Christ* (Paulist, New York 1988).

Este enfoque ha abierto una nueva área de estudio, a saber, el carácter judío [*Jewishness*] de Jesús. Anthony TAM-BASCO proporciona una explicación muy accesible de cómo Jesús formaba parte del judaísmo y cómo lo superó, en *In the Days of Jesus: the Jewish Background and Unique Teaching of Jesus* (Paulist, New York 1983). Hay una presentación crítica de la relación de Jesús con su cultura en E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Fortress, Philadelphia 1985). Las implicaciones religiosas aparecen especificadas en Leonard SWIDLER, *Yeshua: A Model for Moderns* (Sheed & Ward, Kansas City [MO] 1988). Desde la perspectiva judía, se encuentran intuiciones interesantes en Samuel SANDMEL, *We Jews and Jesus* (Oxford University Press, New York 1965) y

Géza VERMÈS, *Jesus the Jew* (Fortress, Philadelphia 1985 [trad. cast.: *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Muchnik, Barcelona 1977]).

El valor de esta aproximación histórica para la predicación y la teología aparece claramente en Leander KECK, *A Future for the Historical Jesus* (SCM Press, London 1972); y su uso estratégico en una importante controversia contemporánea está definido en Stanley MARROW, *Words of Jesus in Our Gospels: A Catholic Response to Fundamentalism* (Paulist, New York 1979).

Jesucristo y la justicia

La primera ola de renovación en la cristología dio lugar a un nuevo paisaje, al poner fin al olvido en la Iglesia de la verdadera humanidad de Dios con nosotros. Como consecuencia, la encarnación es apreciada como un acontecimiento mucho más sorprendente que cuando simplemente implicaba la unión de Dios con una cuasi-humanidad. La segunda ola cinceló las características humanas del Jesús histórico en altorrelieve, dando una nueva y exigente concreción a la memoria de Jesús custodiada por la Iglesia. Ninguno de estos movimientos tuvo lugar en el vacío —aunque se puede tener esta impresión errónea cuando se escoge cada uno de ellos por separado para examinarlo detenidamente—. Más bien, las apremiantes necesidades de nuestro tiempo, unidas al carácter de la teología posterior al Vaticano II, vuelta hacia nuestro atormentado mundo, han llevado a la cristología al contacto inmediato con los temas del discipulado, es decir, del seguimiento de Jesucristo. La cuestión «Y vosotros ¿quién de-cís que soy yo?» nos invita a dar una respuesta con la vida práctica, lo mismo que con la reflexión. Además, las preocupaciones prácticas actuales van más allá de lo personal y lo interpersonal para incluir lo estructural y lo cósmico; como debe ser, si la victoria sobre los «poderes y principados» conseguida en Jesús crucificado es significativa para todo el universo y no sólo para los individuos aisladamente.

¿Cuál es el dinamismo de nuestra confesión de fe en Jesucristo que produce la acción en pro de la justicia como elemento constitutivo de esa fe? ¿Cuál es la relación entre cristología y justicia social que está surgiendo como una nueva intuición en la imaginación cristiana de nuestro tiempo?

En cuanto empezamos a analizar esta relación, se hace más compleja, debido al pluralismo existente en la teología actual. En el siglo I diversas experiencias culturales llevaron a diferentes comunidades cristianas a articular la significación de Jesús de varios modos, y como resultado surgieron las cristologías de Pablo, Marcos y Juan. La Iglesia se encuentra hoy, como Iglesia mundial emergente, en una situación similar, pues da testimonio de diversas cristologías nacidas de la experiencia de los creyentes en los distintos continentes. Para encontrar un camino a través de este pluralismo y llegar al núcleo de la cuestión sobre la relación de la cristología con la justicia social, podemos tomar prestada una página de Karl Rahner, según el cual todas las cristologías pertenecen, en último término, a uno de los tipos fundamentales: un tipo ascendente o histórico-salvífico, comúnmente llamado «cristología desde abajo», y un tipo descendente o metafísico, comúnmente llamado «cristología desde arriba». Ambos no son mutuamente excluyentes y la Iglesia necesita los dos para la plena confesión de su fe. No obstante, son distintos, ponen el acento en diferentes temas bíblicos y doctrinales y tienen método de pensamiento diferentes.

Para ilustrar la inquebrantable relación entre Jesucristo y la justicia social en cada uno de estos modelos de pensamiento, podemos examinar algunas doctrinas clave de autoridades eclesiales. De por sí, esto pone de relieve un aspecto del dinamismo de una tradición viva, a saber: una vez que una idea seminal en el desarrollo teológico alcanza un cierto estado de madurez, sus intuiciones comprobadas empiezan a ser usadas en el lenguaje común de la enseñanza de la Iglesia. Así son preservadas y transmitidas a generaciones futuras.

La primera ola de renovación cristológica está claramente presente en la primera encíclica de Juan Pablo II sobre Jesucristo como redentor de la raza humana. En ella presenta el papa un tipo de cristología descendente, centrada primariamente en la encarnación redentora de Jesucristo y su efecto salvífico sobre toda la raza humana. Su argumento depende fundamentalmente de la realidad de la verdadera

humanidad de Jesús, pues por esa humanidad Jesús está unido a todos los demás seres humanos y nos da a cada uno de nosotros una dignidad sin igual que exige la justicia para todos. Por otro lado, la segunda ola de renovación en la cristología modela las cartas pastorales sobre la construcción de la paz y la justicia económica escritas por la Conferencia Episcopal Estadounidense. En estas cartas los obispos esbozan un tipo de cristología ascendente que se inspira en el ministerio del Jesús terreno, cuyo momento culminante está en su muerte y resurrección. Sin el ejemplo concreto de Jesús y los valores enunciados en su predicación, la argumentación de los obispos pierde su poder de persuasión cristiano. Con todo, aun cuando siguen diferentes líneas de pensamiento, ambos enfoques coinciden en apelar al dinamismo intrínseco de la pregunta «Y vosotros ¿quién decís que soy yo?», que pone a los creyentes en el camino del seguimiento de Jesucristo, de la solicitud y el compromiso por el prójimo que sufre, de la crítica y el cambio de los sistemas que causan ese sufrimiento. El descubrimiento de la lógica de sus diferentes argumentos muestra que ambos enfoques impulsan a la Iglesia en la misma dirección, desde el fundamento de la confesión de la fe en Jesucristo hasta el desafío de la acción en favor de la justicia.

1. Cristología descendente

Este tipo de cristología ha sido el que ha predominado en la tradición cristiana. Inicia su reflexión en el cielo, con la doctrina de la segunda persona de la Santísima Trinidad, la Palabra de Dios preexistente desde toda la eternidad en unidad con el Padre y el Espíritu. Como su nombre sugiere, esta cristología describe después el descenso de la Palabra eterna a este mundo, fascinada por el misterio de la encarnación, la Palabra hecha carne. Aquel por el que todas las cosas fueron hechas está ahora en el mundo bajo las condiciones de pecado y alienación, con el fin de renovar la creación que nunca

ha dejado de ser amada por Dios. Como Palabra encarnada, Jesucristo revela el amor y la misericordia de Dios y, por medio de su identificación con la existencia humana que llega a su momento culminante en la cruz y la resurrección, restablece la semejanza de los seres humanos con Dios, que había sido desfigurada por el pecado. De hecho, todo el cosmos es redimido y transformado en una nueva creación. Así, el verdadero descenso de la Palabra eterna a la existencia humana es un acontecimiento redentor por excelencia; la identidad metafísica de Jesucristo es el fundamento de su función como Redentor de la raza humana. Este modelo cristológico encuentra su paradigma bíblico en el Evangelio de Juan: «En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios... y la Palabra se hizo carne» (Juan 1,1.14). En la teología se desarrolla normalmente prestando mucha atención a la problemática doctrinal de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad en la unidad de la persona de Jesucristo.

En la encíclica *Redemptor hominis*, Juan Pablo II asume sin reparos este modelo descendente de pensamiento cristológico. Empieza afirmando que Jesucristo, la Palabra de Dios, se hizo ser humano: «Dios ha entrado en la historia de la humanidad y, en cuanto hombre, se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones, y al mismo tiempo Único» (RH 1). Esta encarnación es realmente radical. Cristo, el Hijo del Dios vivo, se hizo por nosotros un verdadero ser humano: «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado» (RH 8). Esta humanidad del Hijo de Dios es la que nos atrae y resulta elocuente incluso para muchos que no son cristianos. Su fidelidad a la verdad hace pensar; y también su amor a todas las personas y la inescrutable profundidad de su sufrimiento y abandono en la cruz (RH 7). Lo que destaca, pues, es la identidad personal de Jesucristo. Indudablemente es Dios; pero es también, innegablemente, uno de nosotros.

A juicio de Juan Pablo II, es la unión de Dios y el hombre en Jesucristo lo que desencadena el drama de la redención. Todo el mundo natural, creado bueno por Dios, perdió su vínculo con éste por el pecado de Adán. Y la raza humana, especialmente creada a imagen y semejanza de Dios, fue asimismo desfigurada por dicho pecado. Sin embargo, en la persona del nuevo Adán, que une lo creado con lo no creado, se restablece el vínculo del mundo con Dios. Y también se restaura la imagen de Dios en los seres humanos, pues «el Hijo de Dios, con su encarnación, “se ha unido en cierto modo con todo hombre”» (RH 8). Así pues, todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres, en definitiva, el mundo entero, somos transformados en una nueva creación.

La insuperable dignidad de todo ser humano es el elemento que Juan Pablo II entresaca de esta historia de redención, y después empieza a usarlo para configurar una visión de la misión de la Iglesia en el mundo. El descenso de la Palabra eterna a la humanidad determina que no haya ni un solo ser humano que no se vea afectado: «la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual» (RH 8). El resultado es el establecimiento del valor insuperable de todo ser humano. ¡Qué valor debemos de tener todos a los ojos de Dios cuando se nos ha dado tan grande Redentor, el mismo Hijo de Dios...! ¡Qué preciosos somos a la luz de la revelación para que Dios haya restaurado la semejanza de nuestra humanidad con él...! ¡Qué importantes somos, unidos a Cristo en el misterio de la redención...! Lo que sentimos al asimilar esta cristología es la admiración por la bondad de Dios y el profundo asombro de nosotros mismos: «En realidad, ese profundo estupor con respecto al valor y la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, buena noticia» (RH 10).

En este punto del desarrollo de su cristología, Juan Pablo II toma una iniciativa crítica que lleva a la incorporación de la solicitud por la justicia social en la misión de la Iglesia en el mundo. Esta iniciativa consiste en establecer la relación

entre Cristo y la Iglesia según la metáfora del camino: «Jesucristo es el camino principal de la Iglesia. Él mismo es nuestro camino...» (RH 13). La Iglesia es la comunidad de discípulos, cada uno de los cuales es llamado de diferente manera a seguir el único camino, que es Cristo (RH 21). ¿Y adónde conduce este camino? Sencillamente, a los seres humanos, a cada uno de los seres humanos en concreto, y a todos en nuestras interrelaciones comunitarias y globales. Por amor a Cristo, la Iglesia tiene que entender su verdadera misión como la de ser sensible a todo cuanto sirve al bienestar humano o lo amenaza. Haga lo que haga, argumenta Juan Pablo II, la Iglesia no puede abandonar a los seres humanos, pues cada uno de ellos está inquebrantablemente unido a Cristo y goza de una dignidad por cuyo restablecimiento él murió. Jesucristo es el camino para la Iglesia, y ese camino, el camino de Dios encarnado, conduce a los seres humanos. De este modo se forja un vínculo dinámico entre la creencia en el Redentor encarnado y la solicitud por los temas públicos que afectan al bien integral de miles de millones de personas.

La lógica es inexorable. Si el Redentor ama a la raza humana y a todos y cada uno de sus miembros; si Cristo asumió personalmente la humanidad de tal modo que está realmente unido a toda persona (recordemos la escena del juicio en Mateo 25: «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis»); si, como resultado, la dignidad humana de cada persona ha sido elevada a un valor sin igual, sellada con la misma sangre de Cristo, entonces la Iglesia, que sigue el camino de su Señor, debe tener también como preocupación primaria la promoción de la dignidad de los seres humanos. ¿Cómo podía ser de otra manera, si la Iglesia ha experimentado el estupor de la Buena Nueva redentora? Un elemento intrínseco de su misión es hacer que «la vida humana sea cada vez más humana» (RH 14) en el poder del nombre y el Espíritu de Cristo.

Aplicando la lógica de este planteamiento, se ha abierto la puerta para que muchos problemas del mundo entren y

reclamen la atención de la Iglesia. A continuación analiza Juan Pablo II en esta encíclica la carrera de armamentos, mantenida a costa de los pobres; las armas nucleares que podrían provocar un fin terrible; la floreciente tecnología que no respeta las necesidades humanas; el hambre de millones de personas frente al consumismo de otras; la necesidad de transformación de las estructuras de la vida económica; la explotación y contaminación del planeta, que al final nos dejará sin casa; la tortura, el terrorismo, las violaciones de derechos humanos y discriminaciones de todo tipo; la falta de respeto a los no nacidos; el imperialismo y la dominación política... La solicitud de la actual generación de discípulos de Cristo por estas cuestiones no es en modo alguno un simple añadido al corazón de la fe, así como su compromiso en estos temas no es una mera aplicación práctica y extrínseca de principios importantes. Más bien, la solicitud por estas cosas pertenece a la esencia de la misma fe, si de verdad nos hemos visto sobrecogidos por un estupor radical ante la buena nueva de que la raza humana ha sido redimida por Cristo y es preciosa para Dios.

Aquí, por tanto, tenemos un ejemplo de una cristología descendente que tiene como resultado la acción en pro de la justicia como elemento constitutivo de la misma fe. Empieza en el cielo, sigue el descenso del Hijo eterno de Dios al mundo, percibe el efecto redentor que tuvo sobre la dignidad de cada persona y sobre toda la raza humana, y después sigue al Redentor a lo largo del camino del amor crucificado en la realización de la plenitud de esta redención en las circunstancias concretas de nuestra vida comunitaria. Juan Pablo II lo expresa con elocuencia:

«La redención del mundo —ese misterio tremendo del amor, en el que la creación es renovada— es en su raíz más profunda “la plenitud de la justicia en un Corazón humano”: en el corazón del Hijo Primogénito, para que pueda hacerse justicia de los corazones de muchos hombres... llamados a la gracia, llamados al amor» (RH 9).

2. Cristología ascendente

Este tipo de cristología, que históricamente fue el primero en desarrollarse, ha sido redescubierto recientemente en la Iglesia gracias a los exegetas y su estudio crítico de los textos bíblicos. Empieza su reflexión en la tierra, con el recuerdo de Jesús de Nazaret que vivió una vida auténticamente libre e histórica. Narra la historia de su ministerio compasivo y de su impacto en las mujeres y los varones que lo siguieron. Como su nombre sugiere, esta cristología rastrea después el ascenso de Jesús hacia Aquel a quien llamaba *Abbá*, fascinada por el misterio dialéctico de la muerte y la resurrección —una espantosa muerte humana, en medio del abandono, y el puro don de una vida nueva y transformada por parte de Dios—. Aquel que había compartido nuestra suerte en todo, había anunciado la proximidad del reino de Dios, se había puesto de parte de los marginados y había muerto hecho pecado por nuestros pecados, está ahora para siempre con Dios en la gloria. Así, Cristo resucitado en persona es el comienzo de la nueva creación. Como Señor crucificado de la historia, revela la compasión y la victoria de Dios y, a través del poder de su Espíritu, continúa liberando a los seres humanos de la esclavitud de los poderes de este mundo, el principal de los cuales es el pecado y la muerte. De hecho, en Cristo ha empezado ya la redención prometida, aunque su cumplimiento definitivo aguarda un día futuro. Así, la auténtica subida de Jesús —en su ministerio público, su crucifixión y resurrección— a la vida de Dios es un acontecimiento redentor por excelencia. La vida histórica de Jesucristo, que nos trajo la salvación, es la base permanente y el criterio necesario para todas las proclamaciones de su identidad última. Este modelo de cristología encuentra su paradigma bíblico en los evangelios sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas. Normalmente se desarrolla en la teología prestando mucha atención a las circunstancias históricas del ministerio y el destino de Jesús, a su relación con el *Abbá* revelado en ellos y a la presencia de su Espíritu en el mundo.

En las cartas pastorales sobre la paz y la justicia económica resulta interesante el uso que la Conferencia Episcopal Estadounidense hace de este modelo de cristología ascendente para elaborar una teología de la justicia social. Las dos empiezan recordando características reveladoras de la persona y el ministerio históricos de Jesús. La historia que cuentan es breve, hermosa y conmovedora, pero evoca un recuerdo lo bastante poderoso como para invitarnos al seguimiento. En el centro de esta historia está el símbolo del reino de Dios. Dicho símbolo, extraordinariamente bíblico, evoca el tiempo final, en el que se derramará el Espíritu, la creación será renovada por completo, el Siervo de Dios lleno del Espíritu aparecerá para traer la justicia a las naciones, la justicia habitará en la tierra, no habrá más guerras, el león yacerá junto al cordero, la justicia y la paz se besarán; dicho de otro modo: cuando la voluntad de Dios se cumpla finalmente en la tierra como en el cielo y se realicen con seguridad el bien y la salvación de todos los seres humanos y de toda la creación.

La historia de Jesús se sitúa dentro del contexto de la tenaz esperanza de la tradición judía en la venida de este reino de Dios. Su ministerio profético empezó con el anuncio de que la buena nueva estaba cerca: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Marcos 1,15). En esta nueva realidad, tal como Jesús la vio, se cumplen especialmente los anhelos de los «pequeños» del mundo: los pobres son incluidos en el reino de Dios; los que lloran son consolados; los que tienen hambre y sed de justicia son saciados; los misericordiosos, los limpios de corazón y los perseguidos son bendecidos por Dios; los que trabajan por la paz son llamados hijos de Dios (Mateo 5,3-10). No sorprende que la alegría y los banquetes acompañaran al anuncio jesuano de la cercanía del reino de Dios. Esta proclamación iba unida a una llamada a la conversión, al abandono de la violencia y el egoísmo en la propia vida. La dedicación al reino de Dios introducía a las personas en una nueva forma de vida común, marcada por la

misericordia y la justicia, y por el amor como fuerza activa, vivificadora y pacificadora.

Los obispos recuerdan detalladamente que las palabras de Jesús no se quedaron en un ideal abstracto, sino que éste encarnó vigorosamente en su conducta los valores del reino de Dios. Acogió a todos los que acudían a él, sin excluir a nadie por causa de su *status* o de su conducta previa. Sanó los cuerpos y los espíritus de las personas, expulsando los demonios por los que estaban poseídas y reintegrándolas a la vida en la comunidad. Perdonó los pecados, devolvió la paz a los seres humanos consigo mismos, con los demás y con Dios. Señaló las injusticias de su tiempo y se opuso a quienes echaban pesadas cargas sobre los hombros de los demás. Esta actividad no fue una expresión de afabilidad superficial, ya que en ocasiones actuó agresiva y drásticamente, como en la purificación del Templo. «Al hacer estas cosas», según la interpretación de los obispos, «trajo la suave misericordia de Dios a un mundo que conocía la violencia, la opresión y la injusticia» (*El desafío de la paz* 48). Jesús mismo era la persona en la que el reino de Dios estaba amaneciendo.

Los obispos expresan con mucha claridad el hecho de que, a la luz del ministerio de Jesús que acaban de contar, su muerte no fue una casualidad histórica. Su predicación y realización del reino de Dios que viene planteaba una amenaza al poder establecido de las autoridades civiles y religiosas. Por amor y fidelidad a la voluntad compasiva de su *Abbá*, Jesús no desistió. El precio que pagó fue su vida: «El mensaje de Jesús y sus acciones fueron peligrosas en su tiempo y condujeron a su muerte, una muerte cruel insidiosamente infligida, una muerte criminal» (*El desafío de la paz* 49). Vivió hasta el final la fidelidad al reino de Dios, perdonando incluso a quienes estaban asesinandolo.

Pero la historia no termina aquí. Tal como Jesús había proclamado, el poder del amor de Dios es más fuerte incluso que la muerte. Dios resucitó de entre los muertos al Crucificado. La resurrección es el signo posible más fuerte de que realmente se puede confiar en que Dios tiene la última pala-

bra, y ésta es la vida. Ahora bien, en Jesucristo crucificado y resucitado la llegada del reino de Dios, la plenitud de salvación, la reconciliación entre Dios y el mundo se hicieron al fin plenamente posibles. A la luz de este acontecimiento, los obispos confiesan la creencia cristiana en que Jesús es el Mesías tanto tiempo esperado, el Cristo, en cuya venida también ha empezado a llegar el reino de Dios.

Llegados a este punto de la historia, los obispos hacen una observación crucial para entender que la misión de la Iglesia incluye las preocupaciones de la justicia social. Caracterizan a la Iglesia como la comunidad de creyentes, fundada en la llamada a seguir a Jesús, lo cual significa imitar el modelo de su vida, continuar la proclamación y realización del reino de Dios. Al igual que Juan Pablo II, pero en un contexto diferente, la categoría operativa de la identidad de la Iglesia es la del discipulado o seguimiento del camino de Jesús. A la luz de la narración de la historia de Jesús, se trata de un camino muy concreto. Ser discípulos significa caminar tras las huellas de Jesús y, en el poder de su Espíritu, continuar, en el tiempo y el lugar históricos que nos toca vivir, su misión de anunciar y expresar con signos la venida del reino de Dios. Juntos como Iglesia, los miembros de la comunidad de discípulos son llamados de una forma única a ser instrumentos del reino de Dios en la historia. Dado que la paz y la justicia son dos de los signos más poderosos del reino de Dios presente en este mundo, una de las dimensiones esenciales de la misión de la Iglesia consiste en hacer estas realidades más visibles en nuestro tiempo, tan marcado por la opresión, la violencia, la injusticia y la amenaza de destrucción total. El discípulo que vaya tras las huellas de Jesús, tal vez llegue a pagarlo con su vida —los siervos no son más que el amo—. Pero la comunidad de los discípulos tiene que seguir dando testimonio en todos los conflictos de la historia, obteniendo el necesario coraje de su recuerdo de Jesús, de la experiencia de su presencia continua en el Espíritu y de la esperanza en la victoria final del reino de Dios que viene.

Aplicando la inexorable lógica de su posición cristológica, los obispos declaran al final su enseñanza específica:

«La construcción de la paz no es un compromiso opcional. Es una exigencia de nuestra fe. Somos llamados a ser pacificadores, no por un impulso momentáneo, sino por nuestro Señor Jesús. El contenido y el contexto de nuestro trabajo por la paz no lo establece ninguna agenda política o programa ideológico, sino la enseñanza de su Iglesia» (*El desafío de la paz* 333).

Y también:

«De ninguna manera son marginales al misterio central presente en el corazón de la Iglesia las preocupaciones [por la justicia económica para todos], sino que, por el contrario, dichas preocupaciones forman parte integral de la proclamación del evangelio y son un elemento esencial de la vocación de cada cristiano hoy» (*Justicia económica para todos* 60).

Si nosotros como Iglesia seguimos de verdad a nuestro Señor resucitado, haciendo nuestras sus preocupaciones y comprometiendo nuestra vida por la victoria ya próxima del reino de Dios, entonces nos sentimos obligados a implicarnos en el trabajo solidario por la paz y en los temas económicos en los que está en juego el *shalom* y el bien de todos los pueblos y, en definitiva, de toda la tierra.

Éstos, por tanto, son ejemplos de una cristología desde abajo que tiene como consecuencia la realización de acciones en pro de la justicia como una dimensión constitutiva de la fe. Esta cristología empieza su reflexión en la tierra con el recuerdo evangélico de la vida de Jesús, donde encuentra la base para discernir cómo Cristo resucitado actúa hoy en el mundo. El papel paradigmático de Jesús en la tierra se convierte en fuente de luz y energía que anima la misión de la Iglesia en el mundo.

3. Resultado: la justicia

El estudio de estos dos modelos de pensamiento teológico fundamentalmente diferentes nos lleva al mismo punto de solicitud intrínseca por la justicia social en esta tierra. En la cristología descendente, el enfoque está centrado en la encarnación redentora de la Palabra eterna de Dios. Este tipo de cristología es tan claro en el pensamiento de Juan Pablo II *que en el desarrollo de su argumentación nunca apela al ministerio de Jesús y sólo una vez hace una referencia de pasada a ese ministerio, al sugerir que la parábola del juicio final en Mateo 25 podría servir como esquema para un examen de conciencia (RH 16)*. Al reflexionar sobre este modelo de pensamiento descendente, se nos invita a meditar sobre la identificación de la Palabra encarnada con la humanidad de cada ser humano, pues tal identificación otorga a todas y cada una de las personas una extraordinaria dignidad.

En la cristología ascendente, el enfoque está centrado en Jesucristo resucitado, que fue crucificado como consecuencia de una clase de ministerio muy particular. Este tipo de cristología es tan claro en la carta pastoral sobre la paz que, en el desarrollo de su argumentación, los obispos nunca apelan a la doctrina de la encarnación y sólo mencionan una vez, en el último párrafo, a Jesucristo bajo el aspecto del Verbo encarnado (339); en la pastoral sobre la justicia económica no se encuentra ni una sola referencia de este género. Al reflexionar sobre este modelo de pensamiento se nos invita a entrar en la gozosa y conflictiva historia del ministerio jesuano de justicia y paz, que culmina en su muerte y resurrección; un proceso que nos capacita para proclamar y realizar la llegada del reino de Dios a nuestro tiempo.

Aun cuando la cristología descendente es de carácter más filosófico, y la cristología ascendente tiene una orientación más histórica, no sólo no se excluyen mutuamente, sino que ambas son necesarias para que la confesión de fe de la Iglesia sea completa. No obstante, el fundamento común de una y de otra es la idea de que la Iglesia ha recibido el don del Espíritu

de Cristo y está llamada al seguimiento con una misión modelada conforme al camino de Jesucristo. Sin que importe si la reflexión sobre Jesús procede desde arriba o desde abajo, los creyentes, en definitiva, no pueden permanecer indiferentes frente a las fuerzas sistémicas en el mundo que crean tanto terror y miseria. En los dos tipos de cristología el imperativo moral final es el mismo: la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo son dimensiones constitutivas de la misión de la Iglesia para la redención de la raza humana (Sínodo de obispos de 1971. *La justicia en el mundo* 6).

Al parecer, la Iglesia de hoy está cruzando el Rubicón de una tierra de piedad privatizada, acompañada por obras de caridad dirigidas a los individuos —en ocasiones actos excepcionalmente espléndidos—, a un territorio no explorado y bañado por una espiritualidad de la justicia. En esta nueva visión del seguimiento, ciertamente no se olvida a los individuos, sino que se cuida de ellos, dentro de las complejidades estructurales más amplias de un mundo interdependiente y que sufre. Bajo el impulso de una espiritualidad de la justicia, comprendemos de una forma nueva que el poder de la gracia de la Palabra encarnada y de Cristo resucitado no puede ser limitado exclusivamente a las esferas personal e interpersonal, sino que incluye el cuerpo político, los sistemas sociales que creamos y que, a su vez, nos configuran. Ahora estamos viendo de nuevo la actividad de lo demoníaco en este mundo y oyendo la llamada a entrar en el camino del amor sufriente, con el fin de expulsar lo demoníaco y hacer espacio para que brote la nueva creación. Estamos aprendiendo a amar profundamente a este mundo y, al mismo tiempo, a ser profundamente críticos para con sus tendencias autodestructoras e injustas. Estamos descubriendo que, en la lucha por la justicia y la paz, convergen lo moral y lo religioso, y experimentamos que en esta lucha se constituye nuestra unión con Dios. Si son correctos los estudios que muestran que muchos católicos de nuestro país rechazan el liderazgo del papa y los obispos en esta dirección, muy bien

podría ser conveniente revitalizar el acento cristológico en la predicación, la educación religiosa y los programas de formación de adultos, con el fin de que el vínculo intrínseco y dinámico entre cristología y justicia social pueda emerger y tomar posesión de los corazones de los creyentes.

* * *

Bibliografía

La primera encíclica de JUAN PABLO II fue publicada oficialmente por la Tipografía Políglota Vaticana bajo el título *Redemptor hominis* [trad.: *Redemptor hominis*, PPC, Madrid 1979]. Las cartas pastorales de la CONFERENCIA EPISCOPAL ESTADOUNIDENSE citadas en este capítulo son: *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (U.S. Catholic Conference, Washington, DC 1979 [trad. cast.: *El desafío de la paz. La promesa de Dios y nuestra respuesta*, PPC, Madrid 1983]) y *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (U.S. Catholic Conference, Washington, DC 1983 [trad. cast.: *Justicia económica para todos*, PPC, Madrid 1987]). En Philip MURNION (ed.), *Catholics and Nuclear War* (Crossroad, New York 1983) y Judith DWYER (ed.), *The Catholic Bishops and Nuclear War* (Georgetown University Press, Washington, DC 1984) se encuentran sendos comentarios y análisis críticos de la pastoral sobre la paz. En Thomas GANNON (ed.), *The Catholic Challenge to the American Economy* (Macmillan, New York 1987) se encuentran reflexiones acerca de la pastoral sobre la economía.

La obra de David O'BRIEN y Thomas SHANNON (eds.), *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation* (Doubleday, Garden City [NY] 1977), compila la doctrina social anterior de los papas y las conferencias episcopales de Norteamérica y de América Latina. Se han

reunido ensayos teológicos influyentes que examinan el trasfondo de esa enseñanza en Charles CURRAN y Richard MCCORMICK (eds.), *Official Catholic Social Teaching* (Paulist, New York 1986). David HOLLENBACH ha escrito un excelente análisis en *Justice, Peace and Human Rights* (Crossroad, New York 1988).

Hay un estudio detallado, escrito en términos vigorosos y fácilmente legibles, de los vínculos teológicos entre cristología y justicia social en Thomas CLARKE (ed.), *Above Every Name: The Lordship of Christ and Social Systems* (Paulist, New York 1980). Sharon RINGE, *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee* (Fortress, Philadelphia 1985), presenta imágenes bíblicas que enlazan la ética y la cristología. Los pasos fundamentales han sido examinados por Joe HOLLAND y Peter HENRIOT, *Social Analysis: Linking Faith and justice* (Orbis, Maryknoll [NY] 1984). Carol Frances JEGEN, *Jesus the Peacemaker* (Sheed and Ward, Kansas City [MO] 1986), es una presentación muy recomendable de este tema.

El libro de Kathleen y James MCGINNIS, *Parenting for Peace and Justice* (Orbis, Maryknoll [NY] 1981), ofrece cauces prácticos para que la enseñanza social de la Iglesia ejerza influencia en la generación más joven. La visión rahneriana de los tipos descendente y ascendente de la cristología está descrita en Karl RAHNER, «Two Basic Types of Christology», en *Theological Investigations 13* (Seabury, New York 1975), pp. 213-223.

6

Cristología de la liberación

La toma de conciencia de que la preocupación por la justicia es una parte intrínseca de la cristología recibe un enfoque más incisivo y crítico cuando es articulada por personas que están sufriendo de hecho la injusticia. Los principales teólogos católicos que desarrollaron la cristología trascendental en la década de 1960 –que recuperó la verdadera humanidad de Jesús– y la cristología narrativa en la década de 1970 –que recuperó la historia de Jesús– tienen mucho en común: todos ellos son varones europeos blancos, bien alimentados, bien formados, prósperos y privilegiados. Todos ellos teologizan, si bien compasivamente, desde una experiencia de privilegio político, económico y social. En la década de 1970 se empezó a formar una tercera ola de renovación de la cristología católica, cuando los pobres y desposeídos del mundo empezaron a encontrar su voz. En casi todos los continentes, la reflexión sobre la fe «desde el reverso de la historia*» ha dado como resultado unas formas de teología designadas colectivamente como teología de la liberación. Es una nueva manera de hacer teología, que se basa en la experiencia de personas que sufren y son oprimidas sistemáticamente. Hecha desde una perspectiva diferente, tiene un método y unas características diferentes de las de los enfoques trascendental y narrativo.

* Expresión tomada del título de un artículo de Gustavo GUTIÉRREZ, «Teología desde el reverso de la historia», en *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, pp. 215-276. [Nota del editor].

La teología de la liberación tuvo su origen en América Latina después del concilio Vaticano II, aunque sus raíces se hunden en el movimiento de las comunidades de base, que había nacido varias décadas antes del concilio. Teólogos como Leonardo Boff, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo han usado los métodos de la teología de la liberación para presentar una nueva respuesta a la cuestión cristológica, una respuesta que ve a Jesucristo como el Liberador. No obstante, esta teología no se limita a un continente. Un trabajo similar, con algunas diferencias que dependen de las circunstancias de la opresión, se está realizando en África (por ejemplo, Albert Nolan), en el subcontinente asiático (por ejemplo, Aloysius Pieris), en Indonesia y en Filipinas. Ello plantea un profundo desafío a la conciencia de los discípulos que llevan una vida relativamente segura y próspera en el llamado Primer Mundo.

1. Características

a) El contexto de la teología de la liberación es el reconocimiento del sufrimiento de un grupo particularmente oprimido. Aquí todas las palabras son importantes. Las opresiones, aunque se entrecruzan con frecuencia, son diferentes –pobreza, privación de los derechos de ciudadanía, patriarcado, *apartheid*, etcétera–, de modo que no todas las teologías de la liberación son iguales. Quienes sufren son los individuos, pero la teología de la liberación surge cuando se forma la comunidad. Reunidas por la fe común, las personas toman conciencia de su situación, oran, estudian las Escrituras y tratan de descubrir acciones que empiecen a cambiar las cosas para mejor. De esta interacción brotan reflexiones sobre el sentido de la fe. Como parte de estos grupos, los teólogos pueden articular esas intuiciones de modo sistemático, pero se trata fundamentalmente de una teología del pueblo que brota de la base.

El reconocimiento de la opresión y el sufrimiento que mantienen a tantas personas bajo su yugo hace que muchos

se sientan agraviados y griten: ¡Las cosas no deberían ser así! Los obispos de América Latina, por ejemplo, escribieron en las primeras líneas del documento sobre la justicia de la Conferencia de Medellín (1968): «Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo». La falta de alimentos, vivienda, educación y cuidados médicos, especialmente para millones de niños, contrasta con lo que es necesario para una vida humana decente y crea un clima de angustia colectiva que hace que, con razón, nos sintamos escandalizados. Esta sensación de agravio es una experiencia religiosa. Conduce al juicio según el cual la situación es contraria a la voluntad del Dios vivo y despierta en la conciencia cristiana un fuerte imperativo moral de resistencia contra esa situación. Dejar que se mantenga es ser cómplices de la injusticia.

El contexto de la teología de la liberación, pues, es diferente de otras formas de teología. Está configurado por la experiencia de opresión, dentro de grupos que toman conciencia de ello y se unen para trabajar y orar con la sensación de que la situación *tiene que* cambiar.

b) La reflexión de la teología de la liberación está intrínsecamente entrelazada con lo que se denomina *praxis*, o acción crítica realizada reflexivamente. Juan Luis Segundo, teólogo latinoamericano, afirma que la teología de la liberación, como proceso de pensamiento, es un búho —que sale al atardecer después de un día lleno de actividad—. Dicho de otro modo: cuando las personas que están comprometidas en la acción en pro de la justicia se reúnen para orar y hablar sobre su situación y para reflexionar sobre Dios en relación con lo que está sucediendo, lo que surge es teología de la liberación. La reflexión y la acción se alimentan mutuamente. Por consiguiente, para hacer teología de la liberación es intrínsecamente necesario luchar de una manera muy práctica contra las fuerzas de la opresión. De hecho, hay sobradas razones

para argumentar que, si una persona no está comprometida en la lucha por la justicia, sencillamente no puede hacer teología de la liberación. Faltaría uno de los ingredientes principales.

c) La teología de la liberación es muy consciente de la naturaleza social de la existencia humana. Un aspecto esencial de cada uno de nosotros como individuos es nuestra relación mutua, junto con las estructuras que hemos creado para encarnar esa interrelación. Podemos afirmar que la persona individual no puede existir fuera de esta red de relaciones. Así pues, el pecado, que afecta al corazón humano y es totalmente personal, es también social y se manifiesta en la manera en que nos estructuramos como comunidad. Afecta al modo en que las personas, a lo largo del tiempo, han distribuido el poder, y se encarna en el presente en la medida en que las malas decisiones del pasado siguen sedimentadas en estructuras. Además de pensar en el pecado como un acto individual, tenemos que pensar en él colectiva y socialmente, en términos estructurales. Del mismo modo, la gracia de Dios perdona el pecado individual y une a cada persona con Dios; pero no nos transforma sólo uno a uno. Es también social, está incrustada en las estructuras y es capaz de transformarlas. Hay una gran conciencia de esta socialidad de la existencia humana en la teología de la liberación, y la perspectiva dista mucho de la visión privatizada que ha predominado con demasiada frecuencia entre los privilegiados.

d) La teología de la liberación hace un extenso uso del análisis social. A diferencia de la teología clásica y trascendental, cuya «criada» era la filosofía, y a diferencia de la cristología narrativa, asociada a los estudios históricos y bíblicos, esta aproximación utiliza estudios sociales, políticos, económicos y antropológicos que ponen al descubierto las estructuras de la situación social. Con la ayuda de esas disciplinas se analiza la situación, a fin de identificar las fuerzas que están causando el sufrimiento. ¿Cuáles son los dinamismos de un sistema de privilegio para unos pocos que causan la

miseria de muchos? ¿Quién se beneficia de la manera en que las cosas están organizadas? ¿Y quién se beneficia, en concreto, de cada interpretación teológica particular? Por el hecho de plantear esta clase de cuestiones, la teología de la liberación se muestra casi siempre crítica con el *status quo*. Elaborada en una situación social de opresión, pone nombre a los males y percibe un camino de salida en el que hay algo seguro: las estructuras tienen que cambiar. Desde la perspectiva de las víctimas, entre lo que debería ser y lo que realmente es hay un abismo tan grande que las reformas superficiales consistentes en retoques del sistema no servirán de nada. La teología de la liberación opta por el cambio de las estructuras, y esto significa que es una teología conflictiva, pues los poderosos protegen ferozmente sus privilegios.

e) La teología de la liberación no tiene sólo la finalidad de la teología clásica —que era la comprensión de la fe—, sino que incluye el propósito de cambiar la situación injusta. A la finalidad intelectual se añade ahora una finalidad práctica. Aquí la teología no busca tan sólo el don del sentido de los dogmas interpretados de una forma nueva, sino también la liberación de los cautivos. Quiere contribuir de algún modo a sacar de la miseria a personas reales aquí y ahora.

f) La visión que impulsa la teología de la liberación es la del reino de Dios, que ya está llegando. No tenemos que esperar hasta el último día para que Dios enjuge las lágrimas de todos los rostros y para que quienes lloran dejen de hacerlo. El cielo nuevo y la tierra nueva deberían empezar a echar raíces ya, si no del todo, al menos en anticipaciones reales aquí y ahora. Empleando una palabra técnica, diríamos que lo que resulta operativo es una escatología realizada que funciona como crítica de la falta de salvación en situaciones presentes.

En esta visión, lo que destaca de un modo nuevo es la importancia de este mundo, en contraste con el dualismo que abre un abismo entre el cielo y la tierra. En una visión dualista, lo que sucede en la tierra es relativamente insignifican-

te, porque esperamos una vida futura donde se dará a cada uno la recompensa o el castigo eternos. La visión más integrada, propuesta por el Vaticano II y adoptada con fuerza por la teología de la liberación, piensa que este mundo también importa, pues es el vehículo que nos comunica de una manera sacramental la bondad de Dios. Podemos gustar por adelantado nuestra salvación definitiva en las bendiciones de este mundo. Así pues, la voluntad salvífica de Dios es incumplida de formas muy concretas cuando situaciones opresivas someten a las personas; pero la voluntad salvífica de Dios aparece siempre que la justicia y la paz encuentran un punto de apoyo. Los obispos latinoamericanos lo expresaron en Medellín de esta forma: «Toda liberación anticipa la redención completa realizada por Cristo». Esta redención nos afecta como personas en todas nuestras dimensiones, de modo que ninguna obra que libere de la opresión, por pequeña que sea, está separada de la redención final. Más bien, es parte de la salvación que ya está sucediendo.

2. Método

Cada teólogo presenta una variación sobre el tema, pero el método de la teología de la liberación contiene tres pasos. Primero se toma conciencia de que una situación opresora es tal. Se afirma que tal circunstancia constituye un pecado, y se analizan sus causas. Después, dado que se trata de una teología y no de una mera disciplina humanista, se analiza lo que en la tradición cristiana ha podido contribuir a esta opresión. ¿Qué elementos procedentes de nuestra tradición han influido en esta circunstancia presente? ¿Dónde está la complicidad de la Iglesia y su predicación? ¿Cómo es que hemos entendido a Cristo de una manera que resulta útil al opresor? En este punto la teología de la liberación critica algunos elementos de la tradición. Por último, bajo la guía de la experiencia de los oprimidos, se buscan en la tradición cristiana elementos que podrían producir una nueva comprensión y

una nueva práctica que serían liberadoras. En este punto la teología de la liberación observa con frecuencia aspectos de nuestra tradición que se han pasado por alto y los eleva a la categoría de desafío a las interpretaciones aceptadas.

3. Jesucristo

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». La teología de la liberación latinoamericana empieza a responder esta cuestión centrando su enfoque en la pobreza de millones de personas. Entonces surge la siguiente pregunta: ¿es voluntad de Dios que esas personas estén privadas de sustento, que sufran malnutrición, que los niños mueran, que la educación sea deficiente, que no haya servicios médicos ni vivienda para millones de personas? ¿Es esto lo que Dios quiere? No, en absoluto. Entonces, ¿por qué son así las cosas? El análisis social empieza a descubrir aquí estructuras económicas y políticas en las que la mayoría de las personas no poseen un pedazo de tierra, mientras que una pequeña minoría es propietaria de enormes latifundios. Muchos trabajan la tierra en beneficio de unos pocos. Este análisis es objeto de controversia. El cuestionamiento de su legitimidad nos hace recordar el comentario del obispo brasileño Dom Helder Câmara: «Cuando pido a la gente pan para alimentar a los pobres, piensan que soy un santo; cuando les pregunto *por qué* los pobres están hambrientos, piensan que soy un comunista». Pero es la pregunta por el *porqué* la que va a la raíz del problema. Entonces resulta posible imaginar algo que vaya más allá de las medidas de emergencia y los remiendos sin fin; y el resultado es una búsqueda radical y creadora de mejores estructuras.

El segundo paso para responder la pregunta lleva al análisis crítico del modo en que la predicación y la piedad, con el estímulo oficial, han asimilado la tradición sobre Jesucristo. ¿Qué hay en la tradición de la cristología que ha servido para sostener esta situación de injusticia? Se han mencionado dos cosas. La primera es el misticismo de Cristo muerto

en la religiosidad latinoamericana, simbolizado en los crucifijos y en las procesiones de Semana Santa, en las que la imagen de Cristo muerto recorre las calles, y el pueblo piadoso se lamenta como si acabara de morir. Esto va unido a una identificación espiritual interior con Cristo como modelo. ¿Dónde está aquí el error? ¿Cómo ha contribuido esto a la continuación de una situación de opresión? El acento puesto en Cristo muerto ha contribuido a legitimar el sufrimiento como voluntad de Dios. Se predica que Jesús sufrió en silencio y pasivamente, que fue conducido a la cruz como una oveja llevada al matadero y que no abrió la boca. El corolario es claro: para ser buenos cristianos hay que sufrir en silencio; hay que aceptar la cruz y no abrir la boca; hay que cargar con la cruz en este mundo, y después de la muerte Dios dará la recompensa eterna. Cuando se adopta en una situación de injusticia, este modelo de piedad promueve la aceptación del status de víctima. Se pensará que cualquier persona que quiera cuestionar su sufrimiento va contra el ejemplo de Cristo. Esto, claro está, beneficia al opresor.

La segunda dificultad que se ha identificado en la tradición es la glorificación del Cristo imperial. Cristo resucitado reina en el cielo. Se predica que es él quien establece sobre la tierra a las autoridades humanas para que gobiernen en su nombre, en la esfera civil y en la eclesiástica. Las autoridades humanas representan a Cristo, y el cristiano tiene que obedecerlas como obedecería a Cristo. En una situación de injusticia, esto asocia a Cristo con los poderes dominantes. La ética que brota de ello nos lleva a pensar que quien ponga en tela de juicio a los poderes temporales o eclesiásticos —con demasiada frecuencia aliados en la historia pasada de América Latina— está desobedeciendo la voluntad de Dios. Se ha usado esta insistencia en el Cristo celestial, que reina como Señor asociado a los señores de la tierra, para mantener la pasividad del pueblo frente a su opresión.

Entonces se da el tercer paso. ¿Qué se ha pasado por alto en la tradición de la cristología y que, a la luz de la experiencia de los pobres, podría ser usado para configurar una

crisología liberadora? Los teólogos de la liberación dirigen su mirada ante todo al Jesús de los evangelios. ¿Es realmente una víctima pasiva cuyo ejemplo legitima el sufrimiento pasivo? ¿Es realmente un señor dominador cuya voluntad legitima un gobierno opresor? ¿Cuál fue la causa que defendió en su ministerio? ¿Qué cabe decir sobre el hecho de que su actividad con los marginados condujera a su muerte de un modo intrínseco y profundo? ¿Y no es acaso la resurrección la victoria de Dios sobre las fuerzas opresoras? Cuando se lee la Escritura desde la perspectiva de los pobres, resulta muy claro (y esto tal vez constituya una sorpresa para quienes no sufren la injusticia, pero que los oprimidos lo reciben como una gran revelación de la Buena Nueva) que Jesús está de parte de los oprimidos y llama a los opresores a la conversión. Un texto clave es la escena de Lucas donde Jesús, al comienzo de su ministerio, va a la sinagoga de su pueblo, Nazaret, y lee un fragmento del rollo de Isaías. Imaginemos cómo suenan estas palabras a personas que se encuentran en una situación de opresión:

«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».

Después de sentarse, dice Jesús: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lucas 4,16-21). Esta profecía establece el programa del ministerio de Jesús, como vemos por todo lo que sigue en los evangelios: anuncia que el reino de Dios está cerca; declara expresamente bienaventurados a los pobres y los que tienen hambre de justicia; da alimento, sana y acoge a los marginados –todo esto revela una elección, una preferencia por los que no tienen—. Evidentemente, pues, éste es el programa de Dios para los pobres: que sean liberados de la pobreza que esclaviza y de la opresión. Ésta es una Buena Nueva especial para las víctimas. Significa que su situación presente no es la última palabra

sobre su vida, sino que Dios tiene en mente otro designio. Dios, que toca las estructuras y también los corazones, está abriendo un nuevo futuro para los pobres.

Una de las expresiones más poderosas de esta verdad evangélica es el *Magnificat*, el cántico de María. Después de alabar a Dios por todas las grandes obras que ha hecho por ella, una campesina pobre, canta las no menos grandes obras que Dios hará por todos los demás, lo cual se percibe en palabras realmente asombrosas: «Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lucas 1,46-55). ¿Cómo suena esto en los corazones de los oprimidos? Aquí se anuncia un mensaje claro que resuena y atraviesa todos los evangelios: Jesús opta por los pobres, por la causa de los pobres, y de este modo encarna a Dios, que hace lo mismo.

Como ésta es la manera en que se entiende el ministerio de Jesús en la teología de la liberación, su consecuencia lógica es la interpretación de la cruz como un acontecimiento liberador. Jesús no vino al mundo para morir; no era masoquista. Vino para vivir y para dar vida abundante a todos los demás. Sin embargo, por hacerlo fielmente, entró en conflicto con los poderes religiosos y civiles, que no actuaban según la voluntad de Dios. En un sentido real, Jesús crucificado es una víctima injustamente arrestada, juzgada y ejecutada. Pero no permaneció pasivo. Su muerte es la consecuencia de un ministerio muy activo, en el que el amor y la compasión por los desposeídos lo llevaron al conflicto con los poderosos. Incluso después de ser arrestado, aún podía elegir la actitud que iba a adoptar para con quienes lo torturaban y asesinaban. Sus palabras —«Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lucas 23,34)— muestran que al final optó por el amor y la compasión. Aquí observamos el compromiso del corazón y del alma en el conflicto con el misterio del mal y en sintonía con el misterio de la bondad de Dios. Al final, la cruz revela que Dios se identifica con el injustamente ejecutado, no con los gobernantes. Lejos de legitimar el sufrimiento,

miento, la cruz, en la perspectiva de la liberación, muestra a las víctimas que Dios se solidariza poderosamente con ellas en su sufrimiento, y abre la posibilidad de su compromiso activo, tanto interior como exteriormente, contra las fuerzas de la opresión.

En coherencia con esta lectura, la resurrección aparece como el signo de la liberación de Dios que irrumpe en este mundo. No priva a la muerte de Jesús de sus aspectos negativos, pero sí revela que, en último término, el amor poderoso de Dios es más fuerte que la muerte y el mal. Jesús resucitado encarna la intención de Dios en favor de todos los oprimidos; al final, el asesino no triunfará sobre la víctima. Bajo esta luz, no se ve el reinado de Cristo en alianza con los poderes dominantes que causan tanto sufrimiento, sino con los que sufren, como fundamento de su esperanza. Como Crucificado que libera, es el Señor.

De esta lectura de la historia de Jesús desde la perspectiva de los pobres y oprimidos ha surgido un título cristológico nuevo y poderoso: *Jesucristo el Liberador*. En la Iglesia primitiva, los creyentes tomaron prestados títulos que circulaban en la sociedad civil y se los otorgaron a Jesús. Tales títulos se llenaban de un significado diferente por la historia y el Espíritu de Jesús. Por ejemplo, el título «Señor», empleado para designar al encargado o al jefe de un grupo, fue atribuido a Jesús en reconocimiento de su superioridad sobre todos los demás poderes de este mundo. El sentido diferente que la historia de Jesús dio a este título fue el del servicio liberador, no el de la dominación: es un Señor que lava los pies. Un dinamismo similar sucede con el nuevo título: Liberador. Algunos líderes de movimientos de independencia nacional en varios países han recibido el nombre de «Liberador», lo cual muestra el papel que han desempeñado en la liberación de su pueblo de las naciones coloniales dominadoras. Al otorgar este título a Jesús, la teología de la liberación quiere confesar su identificación con los oprimidos y, a la vez, el poder que su nombre y su Espíritu tienen para vencer esa opresión. Si las personas ponen su corazón en él, esta-

rán en el camino que conduce a la totalidad y la libertad. Al mismo tiempo, la historia de la vida de Jesús rompe abiertamente el significado secular del título y lo revisa. Jesús no es Liberador sólo para un grupo, sino especialmente para los pobres, como signo de inclusión de todos. A través de él se cumple la voluntad divina de justicia y *shalom* para todo el mundo, mediante el ensalzamiento de los más humildes. Además, no es Liberador de una manera violenta o militar, sino mediante el ministerio activo, la valentía de su lenguaje, la firmeza en el conflicto, el amor sufriente y la absoluta confianza en Dios.

Jesucristo el Liberador es un tema cristológico que evoca una nueva imagen de Dios; un Dios que está de parte de los oprimidos con la finalidad de liberarlos. También enaltece una nueva imagen de los oprimidos de gran valor, pues los convierte en destinatarios privilegiados de la solicitud de Dios. Finalmente, nos da una nueva imagen del seguimiento, que se introduce en el camino de Jesús con los pobres, un camino que tiene carácter pascual. Y ofrece una nueva respuesta a la pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Jesús no es víctima pasiva ni Señor dominador, sino la Palabra liberadora de Dios que se solidariza con los pobres.

El objetivo del planteamiento de la cristología de la liberación es más práctico que teórico. En términos clásicos, es más funcional que ontológico, se centra más en el poder salvífico y liberador de Jesucristo que en su constitución interior. La cristología de la liberación llama a la Iglesia al seguimiento, a participar con Dios en el trabajo que tiene como objetivo acabar con la opresión. Para que los cristianos que no están implicados directamente en una particular situación de opresión escuchen esta llamada necesitan convertirse. Tienen que escuchar el grito de los pobres y entrar en su perspectiva. Con todo, la teología de la liberación ha puesto de manifiesto que todos sin excepción estamos implicados, nos guste o no. La red de estructuras opresoras es una realidad interconectada en todo el mundo, con manifestaciones locales. No reconocerlo es seguir siendo cómplices de esas

fuerzas. No somos inocentes en esta cuestión: la neutralidad no es posible. Podemos cerrar los ojos para no ver la situación y optar implícitamente por el *status quo*, con su efecto dañino sobre millones de personas. O podemos llamar «Liberador» a Jesucristo y, con ello, comprometernos personal y eclesialmente a participar con Cristo en la lucha por la justicia.

* * *

Bibliografía

Entre las principales cristologías de los teólogos católicos latinoamericanos se encuentran: Leonardo BOFF, *Jesucristo el Liberador* (Sal Terrae, Santander 2000⁶); Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads* (Orbis, Maryknoll [NY] 1978), y su colección de ensayos *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (Sal Terrae, Santander 1982, 1995³); Juan Luis SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Cristiandad, Madrid 1982; *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander 1991, y su obra en cinco volúmenes titulada colectivamente *Jesus of Nazareth Yesterday and Today*, especialmente el vol. 2, *The Historical Jesus of the Synoptics* (Orbis, Maryknoll [NY] 1985), y el vol. 3, *The Humanist Christology of Paul* (Orbis, Maryknoll [NY] 1986). José MÍGUEZ-BONINO (ed.), *Faces of Jesus: Latin American Christologies* (Orbis, Maryknoll [NY] 1984), proporciona una excelente muestra de la cristología de la liberación.

La mayoría de los lectores norteamericanos necesitan otras obras que les ayuden a entender los libros de los teólogos de la liberación, ya que las circunstancias del Norte y el Sur del continente americano difieren muy profundamente. Hay interpretaciones muy valiosas en Roger HAIGHT, *An Alternative Vision* (Paulist, New York 1985); Rebecca CHOPP,

The Praxis of Suffering (Orbis, Maryknoll [NY] 1986); Philip BERRYMAN, *Liberation Theology* (Meyer-Stone Books, Bloomington [IN] 1987), y Michael COOK, «Jesus from the Other Side of History: Christology in Latin America»: *Theological Studies* 44 (1983), pp. 258-287.

No obstante, la teología de la liberación no es exclusiva de América Latina. Pueden verse exposiciones de esta intuición fundamental desde otros contextos en James CONE, *A Black Theology of Liberation* (Lippincott, Philadelphia 1970); Vine DELORIA, *God is Red* (Grosset and Dunlap, New York 1973); Virgilio ELIZONDO, *Galilean Journey: The Mexican American Promise* (Orbis, Maryknoll [NY] 1983); Albert NOLAN, *Jesus Before Christianity* (Orbis, Maryknoll [NY] 1970 [trad. cast.: *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1997]), que se centra en Sudáfrica, y Aloysius PIERIS, *An Asian Theology of Liberation* (Orbis, Maryknoll [NY] 1988).

Cristología feminista

Casi toda la teología en la tradición cristiana, incluida la teología de la liberación hecha desde la perspectiva de los pobres y oprimidos, ha sido hecha por teólogos varones. Actualmente estamos asistiendo a un fenómeno que tiene lugar en todo el mundo: la «otra mitad» de la raza humana, las mujeres, están tomando conciencia de su dignidad y están encontrando su propia voz. Un resultado ha sido que, dentro de la comunidad de los discípulos, ahora se está reflexionando explícitamente desde la perspectiva y la experiencia de las mujeres. Este tipo de teología es llamado comúnmente «teología feminista», o teología basada en la convicción de que las mujeres comparten la dignidad del ser humano igual que los varones. La cuestión cristológica, «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?», recibe una respuesta con una dimensión nueva cuando se contesta desde la experiencia de las mujeres creyentes.

1. Tipos

Hay muchos tipos de teología feminista, pero, a grandes rasgos, podemos dividirlos en dos categorías: teología feminista revolucionaria y teología feminista reformista. La escuela revolucionaria de pensamiento está formada por mujeres que, al examinar la tradición cristiana, la encuentran tan dominada por los varones que la consideran irremediablemente irredimible. Por lo general, estas mujeres han optado

por abandonar la Iglesia, y éste es un fenómeno creciente, al menos en algunos países. Expurgan los elementos de dominación masculina que hay en la religión y forman grupos de oración y culto comunitarios en los que la sororidad [*sisterhood*] es el gran valor, y la divinidad a la que se dirigen es la diosa. Obviamente, las teólogas feministas revolucionarias no están interesadas en la teología católica típica, y menos aún en la reflexión sobre Jesucristo. Por otro lado, aun cuando coinciden en que la tradición cristiana ha estado dominada por los varones, las teólogas feministas reformistas encuentran razones para esperar que pueda ser transformada, pues esa tradición contiene también poderosos elementos liberadores. Por eso optan por permanecer dentro de la Iglesia y trabajar por su reforma. Dentro de este grupo hay muchas aproximaciones diferentes (fundamentalista, simbólica, liberal), pero resulta interesante que la mayoría de las teólogas feministas católicas como, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Anne Carr y Margaret Farley, trabajan con el modelo de la liberación en el sentido de que tratan de desmontar el patriarcado y luchan por la justicia equitativa, especialmente para los desposeídos. Ésta es la perspectiva que vamos a analizar aquí.

2. Características

Los mismos rasgos que marcan la teología de la liberación en su totalidad marcan también la teología feminista de la liberación. Ésta brota de la identificación del sufrimiento de un grupo oprimido particular, que en este caso son las mujeres. La toma de conciencia de cómo las mujeres son perpetuamente relegadas a la condición de ciudadanas de segunda clase en la sociedad y en la Iglesia, en contraste con su dignidad humana esencial, les hace sentirse agraviadas: «¡No debe ser así!»; «¡Es contrario a la voluntad de Dios!»... La reflexión brota en grupos activamente comprometidos en la praxis o en la resistencia —sostenida por la oración— a la opre-

sión patriarcal. El análisis social feminista pone al descubierto la naturaleza social del pecado de sexismo, materializado en estructuras. La meta de esta forma de teologizar no es sólo comprender el sentido de la tradición de la fe, sino también cambiarlo en la medida en que no ha significado una buena noticia para los seres humanos que son mujeres. Por último, la visión que guía la teología feminista es la de una nueva comunidad humana basada en los valores de mutualidad y reciprocidad. El objetivo no es invertir la discriminación, de modo que las mujeres dominen a los varones; sería el mismo problema, pero al revés. Más bien se trata de la realización del sueño del cielo nuevo y la tierra nueva, donde ningún grupo domine ni sea subordinado, sino que cada persona tenga derecho a participar, según sus dones, sin estereotipos preconcebidos, en auténtica mutualidad. No se pretende que todos sean iguales, sino que la unicidad de cada persona sea igualmente respetada en una comunidad de hermanos y hermanas. Los tres pasos del método de la teología de la liberación —analizar la situación, buscar los elementos de la tradición que contribuyen a la opresión y tratar de descubrir lo que libera— producen una nueva valoración del significado de Jesucristo para los seres humanos que son mujeres.

3. Análisis

El análisis fundamental de la situación hecho por las teólogas feministas concluye que el sexismo es omnipresente. Como signo de la ruptura de la mutualidad entre los dos géneros, el sexismo, al igual que el racismo, clasifica a los seres humanos, prescribe ciertos papeles y les niega determinados derechos basándose en características físicas. Del mismo modo que el racismo asigna una dignidad inferior a las personas en función del color de la piel o la herencia étnica, y se esfuerza afanosamente por mantener a las personas de color en su «lugar» predeterminado, así también el sexismo, basándose en el género, considera que las mujeres, en cuan-

to seres humanos, son esencialmente menos dignas que los varones, y activa fuerzas poderosas que mantengan a las mujeres en su «lugar» apropiado. En el racismo y en el sexismo se elevan las características físicas a la categoría de elementos esenciales del ser humano, violando de este modo la dignidad humana fundamental de la persona. Es preciso observar que hay un entrelazamiento fundamental de opresiones. El tipo de actitud que considera que las mujeres son menos auténticamente humanas que los varones por derecho propio es la misma actitud que degrada a las personas de diferente raza o clase económica. La actitud basada en el prejuicio procede de una incapacidad para tratar con la alteridad de personas que son diferentes de uno mismo o para considerarlas tan plenamente humanas como uno mismo.

El sexismo se manifiesta de dos maneras. En primer lugar, en estructuras configuradas de tal modo que el poder está siempre en manos del varón dominante; otros varones están jerarquizados en una serie de subordinaciones graduales, en las que los menos poderosos forman una amplia base. Este tipo de estructura se conoce como patriarcado, término que procede del sustantivo latino *pater*, entendido como padre de la familia. Su mejor imagen es una pirámide, donde el control está en la cima y el poder disminuye a medida que se desciende, desapareciendo por completo en la base. ¿Dónde se sitúan las mujeres en esta imagen? Por derecho propio, en ningún sitio. En las estructuras patriarcales las mujeres son definidas por los varones, a los que pertenecen: la mujer del jefe tiene un status superior al de las mujeres de los varones que se encuentran en la base. No hace falta reflexionar mucho para ver que las estructuras de la vida familiar, de la vida social, política y económica, y de la vida eclesial, son predominantemente patriarcales.

En segundo lugar, el sexismo se manifiesta en modelos de pensamiento que parten de la humanidad de los seres humanos masculinos y la hacen normativa para todos. Este modo de pensamiento es llamado androcentrismo, término que procede del sustantivo griego *andros*, genitivo de *anēr*,

que significa «varón adulto», en el que se centra su visión de la humanidad. Las mujeres no son consideradas humanas por derecho propio, sino de una manera secundaria, de una manera derivada y dependiente de los varones. En lugar de ver a los dos géneros como dos modos co-iguales de encarnarse la naturaleza humana, el modo masculino de ser en el mundo es privilegiado como «normal», mientras que lo que es propio y exclusivo de las mujeres es humano «como excepción» a esa norma.

Al igual que sucede con las estructuras patriarcales, resulta obvio de inmediato que el pensamiento androcéntrico está omnipresente en la sociedad y en la Iglesia. Prácticamente todos los teólogos varones que han influido en la tradición han reflexionado siguiendo este modelo. Tertuliano, por ejemplo, es famoso (o infame) por su visión de la mujer como tentadora:

«¿Acaso ignoras que Eva eres tú? La sentencia de Dios contra tu sexo vive aún en este mundo. Por ser culpable, tienes que pasar dificultades. Tú eres la puerta del diablo, tú la que rompiste el sello del árbol [= tocaste el árbol prohibido], tú la primera que transgredió la ley de Dios, tú la que ablandó con palabras lisonjeras a aquel a quien el diablo no pudo atacar. ¡Con qué facilidad destruiste al hombre, la imagen de Dios...! Eras tú quien merecía la muerte, y, sin embargo, tuvo que morir también el Hijo de Dios»*.

En los escritos de Agustín hay docenas de afirmaciones que entienden el androcentrismo como la verdadera naturaleza de las cosas; a su juicio, «la mujer no posee la imagen de Dios en sí misma, sino únicamente en cuanto que integra un todo con el varón que es su cabeza, de modo que toda la sustancia es una imagen»:

«¿Cómo, pues, oímos al Apóstol que el varón es imagen de Dios, y por eso se le prohíbe cubrir su cabeza; pero no

* TERTULIANO, *De cultu feminarum* 1,1,2 [PL 1, 1305]. [Nota del editor].

la mujer, y por eso se le ordena velarla? La razón, a mi entender, según indiqué al tratar de la naturaleza del alma humana, es ésta: la mujer, juntamente con su marido, es imagen de Dios, formando una sola imagen toda la naturaleza humana; pero considerada como ayuda, en lo que a ella sola se refiere, no es imagen de Dios. En cambio, el varón, en aquello que sólo le pertenece a él, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integra un todo»**.

Siguiendo la biología de Aristóteles, Tomás de Aquino pensaba que «la mujer es un varón imperfecto», una visión fisiológica que determinó después su valoración de la naturaleza esencial de la mujer. Éstos son tan sólo algunos ejemplos de una visión omnipresente en la tradición católica y que ha ejercido su influencia no sólo en la teología, sino también en el derecho canónico y en la práctica. Observemos que esta manera de pensar sobre las mujeres es producto de la reflexión masculina. Las mujeres, por sí mismas, no se definirían de esta manera.

En el sexismo, con sus estructuras patriarcales y su pensamiento androcéntrico, las mujeres experimentan una opresión sistemática. Son excluidas y marginadas, y se las hace invisibles en el lenguaje y en la vida pública. En la teoría y en la práctica están subordinadas a los varones (preparan el té mientras los varones toman las decisiones importantes). Se les aplica el estereotipo según el cual son irreflexivas, sentimentales y débiles, y se evita que asuman papeles de liderazgo. Se les niegan sus derechos económicos, legales y educativos, se les paga menos por el mismo trabajo, y en muchos lugares se exige la firma de un varón para ciertas transacciones como, por ejemplo, comprar tierras. Como muestran las estadísticas de las Naciones Unidas, aun cuando constituyen la mitad de la población del mundo, las mujeres hacen las tres cuartas partes del trabajo mundial, reciben una décima parte del salario mundial y poseen una centésima parte del

** AGUSTÍN, *De trinitate* 12,7,10 [PL 42, 1003]. [Nota del editor].

suelo del planeta. Dos terceras partes de los adultos que no saben leer y escribir son mujeres. Más de tres cuartas partes de las personas que mueren de hambre son mujeres o niños dependientes de ellas. Este sombrío cuadro resulta aún más desolador cuando pensamos que las mujeres son física y sexualmente explotadas, usadas, maltratadas y violadas. El hecho es que los varones hacen esto a las mujeres de un modo en que éstas no se lo hacen a los varones. El sexismo es omnipresente a escala mundial.

Dentro de esta clase de experiencias, la imagen que las mujeres tienen de sí mismas resulta seriamente dañada. Está muy extendida la falta de autoestima y de confianza en sí misma, incluso entre mujeres muy competentes. Todo el sistema les dice a las mujeres a diario que no son tan buenas como los varones. En la tradición clásica, Agustín y otros muchos autores piensan que el orgullo fue el pecado original que causó la Caída. La opinión de las teólogas feministas es que esto se aplica de un modo más verdadero a los varones, y que en el caso de las mujeres el pecado original es muy probablemente el contrario: pérdida de un centro, dispersión de la personalidad, falta de un sentido del yo que las hace dejarse llevar o tomar sin pensar la dirección que marcan otros. Por otro lado, el sistema del sexismo degrada también a los varones, pues les condiciona a desarrollar tan sólo una estrecha banda de características humanas (ser fuertes, racionales, tener el control). Tampoco a los varones se les permite que desarrollen su humanidad en todas sus dimensiones; todos actuamos de modos estereotipados. Así, se considera que la victoria sobre el sexismo, en una nueva clase de comunidad donde las mujeres recuperen su plena humanidad, es mucho más ventajosa también para la plena humanidad de los varones.

Reflexionando sobre el sistema del sexismo en todas sus manifestaciones, la teología feminista ha desarrollado un criterio o principio crítico para juzgar las estructuras y las teorías. Según Rosemary Radford Ruether, el principio es el valor de la plena humanidad de las mujeres. Cualquier cosa

que permita que ésta florezca es redentora y viene de Dios; todo aquello que la daña es contrario a la salvación y al designio de Dios. Teniéndolo presente, los teólogos católicos afirman que el sexismo en sí es pecaminoso, y para ello apelan al concilio Vaticano II. La Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes* 29), en la sección sobre la comunidad humana, afirma:

«Es evidente que no todas las personas son iguales en lo que respecta a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino».

Observemos que el sexo encabeza la lista de los diferentes motivos de discriminación. A continuación, el concilio pone un ejemplo:

«En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía debidamente protegidos en todas partes. Es lo que sucede cuando se niega a la mujer el derecho a escoger libremente esposo y a abrazar el estado de vida que prefiera, o cuando se le impide tener acceso a una educación y una cultura iguales que las que se conceden al varón».

El ejemplo que se usa para ilustrar todas esas discriminaciones es la negación de los derechos de las mujeres como personas. Lo que se exige es la transformación del yo y de los sistemas sociales que sostienen relaciones de explotación, entre las cuales son fundamentales las relaciones entre varones y mujeres.

4. Crítica de la cristología

El segundo paso implica el análisis de la tradición, y es aquí donde, al abordar la cristología, se emite el juicio según el cual la cristología es, entre todas las doctrinas de la Iglesia,

la más usada para oprimir a las mujeres. ¿De qué modo? Fundamentalmente se puede resumir en la manera en que se ha interpretado la masculinidad de Jesús. Es indudable que Jesús fue un varón. Esto forma parte de su particularidad histórica, y hay que respetarlo, junto con el hecho de que fue un carpintero que vivió en el siglo I, habló arameo, etcétera. Todos y cada uno de nosotros, como seres humanos, estamos caracterizados de este modo particular. El problema surge cuando la masculinidad de Jesús, un aspecto particular de su persona, es elevada a la categoría de principio universal. Es entonces cuando opera de dos formas que contribuyen a la subordinación de las mujeres.

En primer lugar, se da por sentado que la masculinidad de Jesús revela la masculinidad de Dios, o que la única manera correcta de representar a Dios es con imágenes masculinas. Ciertamente Jesús llamó *Abbá* a Dios; y también es verdad que los evangelios ponen en boca de Jesús dichos como «el que me ve a mí ve al Padre» (Juan 14,9). Pero, debido a una idea de revelación literal e ingenua, se entiende que tales palabras significan que Dios debe ser imaginado exclusivamente como varón o al menos que es más apropiado pensar sobre él en analogía con los seres humanos masculinos, no femeninos. Ahora bien, Dios es Espíritu; es decir, no es ni varón ni mujer, sino Creador de ambos a imagen divina; sin embargo, en la tradición la masculinidad de Jesús se ha interpretado como un indicador que señalaba la exclusiva masculinidad de Dios. Consiguientemente, hemos nombrado al poder supremo del universo (la Realidad Última) con términos masculinos, lo cual repercute en beneficio de los seres humanos masculinos. Las mujeres no se encuentran nunca caracterizadas en condiciones de igualdad a imagen de Dios ni tan próximas a lo divino. En el capítulo 1 del Génesis, cuando Dios crea la pareja humana, varón y mujer, a imagen divina, no se hace tal discriminación; ninguno de los dos es creado a imagen de Dios más que el otro. De hecho, los dos juntos son la imagen divina. La teología feminista argumenta que, como el varón y la mujer son creados a imagen de

Dios, entonces Dios puede ser imaginado como varón o como mujer, teniendo siempre en cuenta la limitación de nuestras metáforas.

De hecho, en las Escrituras judías algunos profetas imaginan a Dios como mujer de formas sumamente conmovedoras y hermosas —como madre, como comadrona, como nodriza, como el ave que extiende sus alas sobre sus polluelos, como *Sofía* (Sabiduría)—. También Jesús teje imágenes femeninas en su predicación. El reino de Dios es como la levadura que una mujer echa en la masa para hacer el pan: es la imagen de Dios como panadera que echa la levadura de la nueva creación en el mundo y la amasa hasta que el mundo entero fermenta. ¡Qué gran imagen de la obra redentora de Dios! Aún más sorprendente, quizá, es la parábola de la mujer que busca la moneda perdida. Esta parábola aparece junto a la parábola del buen pastor en Lucas 15,1-10. Ambas cuentan la misma historia: Dios busca activamente al pecador. En la primera, un hombre pierde una oveja y deja las otras noventa y nueve para ir a buscarla afanosamente: cuando la encuentra, llama a sus vecinos para que se alegren con él. Esta maravillosa imagen de Dios como redentor ha penetrado profundamente en la imaginación cristiana. Pero también en la otra parábola se representa el mismo drama: una mujer pierde una de sus diez monedas y lo deja todo para buscar por toda la casa hasta que la encuentra; cuando la halla, llama a sus amigas y vecinas para que se alegren con ella. Aquí tenemos otra imagen de Dios redentor. Jesús está diciendo que, incluso cuando pecamos, somos tan valiosos para Dios como el dinero para una mujer que está muy preocupada por él. Dios nos busca de ese mismo modo. En las dos parábolas se proclama el mismo mensaje: en una se compara con una actividad masculina, y en otra con una actividad femenina. Ambas reflejan el amor activo y entregado de Dios redentor. (Algún día, en algún lugar, algún obispo consagrará una iglesia a Dios, Buena Ama de casa; y algún artista dibujará, pintará o esculpirá a Dios, Mujer Que Busca, en una imagen paralela a nuestras pinturas e iglesias dedicadas

al Buen Pastor. Ambos símbolos están en nuestra tradición, pero la imaginación de los cristianos se ha aferrado a uno de ellos y ha hecho caso omiso del otro). En un dicho que recuerda a los de *Sofía*, Jesús llegó a hablar de sí con una imagen femenina cuando expresó su deseo de reunir a los habitantes de Jerusalén entre sus brazos como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas (Mateo 23,37-39).

En diferentes momentos de la tradición cristiana se han usado metáforas femeninas para Dios. La liturgia siríaca, por ejemplo, se refiere al Espíritu Santo como «Madre nuestra». La mística medieval Juliana de Norwich presenta a Jesús como nuestra Madre, que nos alimenta con su propio cuerpo. Y el papa Juan Pablo I dijo en una ocasión memorable que, del mismo modo que Dios es verdaderamente nuestro Padre, más aún es nuestra Madre, especialmente cuando estamos en apuros por causa del pecado. Sin embargo, por lo general hemos hecho caso omiso de estas imágenes bíblicas y tradicionales de Dios, y rara vez –por no decir nunca– las hemos usado en la liturgia, la catequesis o la oración personal. Por el contrario, usamos la masculinidad de Jesús para centrarnos en un Dios masculino.

Además, nuestro lenguaje sobre Dios usa constantemente el pronombre masculino «él», lo cual trae de nuevo a la mente una imagen masculina. Incluso los teólogos que procuran matizar caen en esta trampa cuando afirman, por ejemplo: «Dios no es masculino. Él es Espíritu». ¿Por qué siempre tiene que haber un «él»? Porque nos encontramos dentro de un marco androcéntrico –sostenido por la masculinidad de Jesús– que supone que Dios siempre tiene que ser considerado como un ser masculino. Por otro lado, el teólogo francés Yves Congar ha escrito una obra en tres volúmenes sobre el Espíritu Santo como la persona femenina de Dios o la dimensión femenina de Dios, usando todas las imágenes bíblicas del Espíritu (*ruah*) como femenino –revolotear sobre la tierra, crearla, renovarla–. A Dios como Espíritu podemos referirnos como «ella». Esta forma de pensamiento rompe

radicalmente el molde de la metáfora masculina de «padre» y nos hace comprender profundamente el misterio de Dios que va más allá de todas nuestras imágenes y conceptos. También cabe imaginar a Dios en términos no personales como, por ejemplo, roca, agua, fuego y viento; en las Escrituras encontramos una gran cantidad de imágenes de este tipo. La cuestión teológica importante es: ¿quién es Dios y cuál es la mejor manera de imaginarlo? Pero la observación que hacen las teólogas feministas es que, tanto en la tradición cristiana como en nuestra actual vida eclesial, de Dios se habla continuamente en términos masculinos. El uso ingenuo de la masculinidad histórica de Jesús es uno de los principales factores que contribuyen a ello.

La segunda manera en que la masculinidad de Jesús se ha empleado para subordinar a las mujeres concierne a los seres humanos más que a Dios. Se ha entendido el género de Jesús como el modo o paradigma de lo que significa ser humano. Se ha interpretado literalmente que esto significa que la masculinidad está más próxima al ideal humano que la femineidad. La prueba de esta actitud se ve en las reacciones a una cuestión hipotética sobre la encarnación. La Palabra se hizo carne: Dios, que está por encima del género, se hizo un ser humano. ¿Pudo Dios encarnarse como mujer? A algunas personas les parece que esta pregunta es absurda o algo peor. Con todo, la respuesta teológica es «sí». ¿Por qué no? Si las mujeres son verdaderamente humanas, y si Dios es el profundo misterio de amor santo, entonces ¿qué impide tal encarnación? Ahora bien, la teología cristiana, que ha dado por supuesta la implícita inferioridad de las mujeres, ha dignificado la masculinidad como la única forma verdadera de ser humano, convirtiendo de este modo la encarnación de Jesús como varón en una necesidad ontológica, no en una opción histórica. Debido al modo en que se ha tratado la cristología desde una perspectiva androcéntrica irreflexiva, la masculinidad de Jesús se ha interpretado de tal manera que se ha convertido en el revelador masculino de un Dios mas-

culino cuyo pleno representante sólo puede ser masculino. Como resultado, esta cristología relega a las mujeres a los márgenes de la significación.

5. Cristología feminista de la liberación

Al buscar en la tradición elementos de una cristología que libere a las mujeres, las teólogas feministas encuentran oro en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús y en la tradición de la cristología sapiencial.

a) La predicación de Jesús anuncia justicia y paz para todas las personas, incluidas las mujeres. El reino de Dios se opone diametralmente a todo grupo que se establezca como exclusivamente privilegiado y relegue a otros a la periferia. La visión del reino de Dios es precisamente la visión de una comunidad donde todas las personas humanas son valoradas y todas se interrelacionan respetándose mutuamente. Las teólogas feministas observan que en la predicación de Jesús son justamente quienes están en la periferia de las estructuras establecidas los primeros en el reino de Dios, no con el fin de invertir la discriminación, sino de romper el viejo patrón de discriminación y establecer un nuevo modelo de relaciones. Parece asombroso, pero las prostitutas entrarán en el reino de los cielos antes que los fariseos. Se da la vuelta a la tortilla cuando los jefes religiosos sagrados no son preferidos a una prostituta, sino que sucede lo contrario. La predicación jesuana del reino de Dios es una fuerza poderosamente liberadora.

b) El hecho de que Jesús llame a Dios *Abbá* es también liberador, porque, en la comprensión de Jesús, *Abbá* es todo lo contrario de un patriarca dominador. Más bien este *Abbá* compasivo, íntimo y cercano, libera a todos de los modelos de dominación y llama a otra forma de comunidad:

«No llaméis a nadie “Padre” vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro *Abbá*: el de cielo. Ni tampoco os dejéis llamar “Jefes”, porque uno solo es vuestro Jefe: el Cristo. El mayor entre vosotros será vuestro servidor. Pues el que se ensalce será humillado; y el que se humille será enaltecido» (Mateo 23,9-12).

El único *Abbá* crea una comunidad humana de mutualidad. Lejos de legitimar el patriarcado, el único *Abbá* lo subvierte, estableciendo en su lugar una comunidad de hermanos y hermanas.

c) La conducta de Jesús, caracterizada por la parcialidad hacia los marginados, incluyó a las mujeres en toda ocasión como las oprimidas de los oprimidos en todos los grupos. Al tratar a las mujeres con una gracia y un respeto adecuados a su dignidad humana, Jesús sanó, exorcizó, perdonó y devolvió el *shalom* a las mujeres. Su comunidad de mesa era inclusiva, y las mujeres, tanto las pecadoras como las que formaban parte de «los suyos» –así llamaba Lucas al grupo de los seguidores–, compartían la alegría de la cercanía del reino de Dios. Su ejemplo ha llevado a una teóloga feminista a observar que el problema no es que Jesús sea un varón, sino que no haya más varones como Jesús.

d) La interpretación feminista de los relatos de mujeres en los evangelios está poniendo de relieve que, aun cuando este punto ha sido suprimido en nuestra tradición androcéntrica, Jesús llamó al seguimiento a las mujeres. Formaban parte de su compañía en Galilea y, para seguirlo, abandonaban a sus familias y dejaban sus casas. Las que tenían propiedades sostenían la misión, proveyendo a las necesidades de la comunidad con sus propios bienes (Lucas 8,1-3). En los evangelios encontramos en varias ocasiones los nombres de esas mujeres, pero han pasado a ser una parte olvidada de la historia. María Magdalena, «apóstol de los apóstoles» –así le llamaba Agustín–, es la que suele encabezar la lista, pero está acompañada por Juana, Susana, Salomé, María la mujer de

Clopás, y otras. Incluso la Samaritana junto al pozo (Juan 4) es importante, no por su incorrección sexual, sino porque su predicación llevó a una ciudad entera a la fe en Jesús: «Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por el testimonio de la mujer» (Juan 4,39). «Testimonio» es un término técnico que significa la palabra del testimonio apostólico. Lo que conserva este relato es el recuerdo de una misión con éxito a los samaritanos, llevada a cabo por una mujer con un accidentado pasado. En los evangelios hay docenas de relatos como éste, los cuales normalmente son interpretados de un modo espiritualizante, pero, de hecho, contienen el recuerdo del seguimiento de las mujeres en el ministerio de Jesús.

e) Además de acompañar a Jesús en su recorrido por Galilea, las discípulas siguieron también a Jesús hasta Jerusalén. En todos los evangelios se afirma expresamente que ellas no huyeron y se escondieron, sino que estuvieron a su lado en la hora del sufrimiento. De hecho, los cuatro evangelios coinciden en que la única persona que permaneció junto a la cruz fue María Magdalena. Sencillamente, no corresponde a la verdad histórica decir que todos sus discípulos lo abandonaron y huyeron. Además, algunas discípulas sabían dónde estaba el sepulcro, porque habían ayudado a ungir el cuerpo muerto de Jesús y a darle sepultura. Todos los evangelios narran que fueron discípulas las que descubrieron el sepulcro vacío y recibieron en primer lugar la noticia de la resurrección. En un evangelio, el mensaje es proclamado por un ángel; pero en los otros tres es el Señor resucitado el que se aparece. Así pues, las mujeres fueron las primeras destinatarias de una aparición pascual. Los cuatro evangelios muestran que a las mujeres se les manda: «Id y decid» —esto es, recibieron la misión apostólica de predicar dando testimonio del Señor resucitado—. Los cuatro evangelios confirman que eso fue lo que hicieron las mujeres. Pero los discípulos, que pensaban que ellas se lo habían inventado, no las creyeron (¡algo que, tristemente, ha seguido sucediendo!). A pesar de

todo, el testimonio de las Escrituras indica que, tanto en su vida terrena como en su vida pascual, Jesucristo incluyó a mujeres en su comunidad, no como subordinadas a los varones, sino como hermanas iguales a sus hermanos y, en el caso de los relatos pascales, incluso como las primeras enviadas en misión.

f) En las primeras décadas de la Iglesia está muy atestiguada la existencia de un importante ministerio de las mujeres en el mismo nivel que los varones. Los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo nos presentan a las mujeres como misioneras, predicadoras, maestras, profetisas, apóstoles, sanadoras, jefas de las iglesias domésticas o agraciadas con el don de lenguas. Son colaboradoras de Pablo y de los otros, dotadas con todos los carismas que se concedían para la edificación de la Iglesia. Actualmente los estudiosos tratan de descubrir las fuerzas que redujeron este ministerio público de las mujeres en la Iglesia primitiva a un estado cada vez más disminuido.

g) Como hemos visto, casi todas las interpretaciones de la muerte de Jesús en la teología contemporánea vinculan este final con su ministerio. Las fuerzas conflictivas activadas por su ministerio lo llevaron a la muerte. En la perspectiva feminista, su inclusión de las mujeres en condiciones de igualdad en el reino de Dios formó parte del delito de Jesús.

Además, se considera que la crucifixión de Jesús constituye una tremenda crítica contra el patriarcado. Jesús en la cruz simboliza exactamente lo contrario del poder dominador masculino. Más bien, en la cruz el poder se derrama en forma de amor abnegado. La cruz es la *kenosis* del patriarcado. Contemplando la cruz, algunas feministas han llegado a la conclusión de que, desde la perspectiva sociológica, probablemente haya sido mejor que la encarnación tuviera lugar en un ser humano masculino; pues si una mujer hubiera predicado y vivido la compasión y se hubiera entregado a sí misma hasta la muerte, el mundo se habría encogido de hom-

bros —en cualquier caso, ¿no es eso lo que se supone que tienen que hacer las mujeres?—. Pero que un varón viva y muera de este modo en un mundo de privilegio masculino constituye un desafío dirigido a la raíz misma del ideal patriarcal del varón dominador.

h) En la resurrección, el Espíritu de Dios llena a Jesús de vida nueva y, presente en la comunidad de un modo nuevo, se convierte en la piedra angular del reino de Dios que viene. Su Espíritu es derramado sobre todos los que creen, sobre las mujeres igual que sobre los varones. Los primeros cristianos adoptaron el rito de iniciación del bautismo. A diferencia del ritual judío de la circuncisión, específico del género masculino y excluyente de las mujeres, el bautismo es inclusivo, porque se administra del mismo modo a personas de ambos géneros. A este respecto es elocuente que la carta de Pablo a los Gálatas contenga un himno bautismal del cristianismo primitivo. Cuando los recién bautizados salen del agua, con su vestidura blanca empapada, cantan: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, ya que todos son uno en Cristo Jesús» (Gálatas 3,28). Todas las divisiones basadas en la raza, la clase o incluso el género quedan trascendidas en la unidad del cuerpo de Cristo. El poder de Cristo resucitado resulta eficaz en la medida en que esta visión se hace realidad en la comunidad.

i) Los primeros cristianos llamaban a Jesús «Señor» y «Cristo», usando imágenes y títulos tomados de las culturas judía y secular con las que estaban familiarizados. Una de las figuras de las Escrituras judías con las que lo identificaron muy pronto (algunos piensan que fue la primera) fue *Sofía* (Sabiduría). Esta figura es una personificación femenina de Dios que entra en contacto con el mundo. *Sofía* crea, redime, establece la justicia, protege a los pobres, enseña los misterios del mundo y, sobre todo, da vida (véase el libro de la Sabiduría). De Pablo, que llama a Jesús «sabiduría de Dios» (1 Corintios 1,24), a Juan, que configura a Jesús y sus largos

discursos teniendo como modelo a *Sofía*, la cristología sapiencial ofrece la posibilidad de afirmar la significación de Jesucristo e incluso de confesar su divinidad en un marco no androcéntrico. Se puede decir que Jesús encarnado es, como *Sofía*, una coincidencia de contrarios en todos los aspectos: crucificado pero glorificado; el propio ser de Dios, pero hecho carne; un varón, pero al mismo tiempo el profeta y la mismísima presencia de *Sofía*. Un antiguo título cristológico está surgiendo con nuevo dinamismo en la reflexión feminista: «Jesús-Sofía» o «Jesús, la Sabiduría de Dios».

En conclusión, la cristología feminista de la liberación ha descubierto a Jesús como Liberador, no en un sentido general con respecto a los pobres, sino de un modo específico en relación con las mujeres. Jesús trae la salvación por medio de su vida y su Espíritu, devolviendo a las mujeres la plena dignidad personal en el reino de Dios e inspirando su liberación de las estructuras de dominación y subordinación. Esta cristología constituye un desafío, al igual que todas las formas de la teología de la liberación. Señala una verdadera revolución copernicana, que esta vez no destrona a la tierra en favor del sol, sino al patriarcado en favor de una comunidad de auténtica mutualidad. Si esto es una buena noticia para las oprimidas, puede resultar terrible para el opresor. De nuevo, se trata de una llamada a la conversión de los corazones, las mentes y las estructuras, para que el reino de Dios pueda echar raíces más profundas en este mundo.

* * *

Bibliografía

La mejor visión de conjunto de la teología feminista, con un capítulo sobre la cuestión cristológica, es Anne CARR, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (Harper & Row, San Francisco 1988).

Se han realizado muchos estudios sobre el testimonio bíblico acerca de Jesús y las mujeres. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Crossroad, New York 1983 [trad. cast.: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée, Bilbao 1989]), estudia el Dios-Sofía de Jesús y la configuración por éste de una comunidad fundada en el discipulado de iguales; véase también su artículo «Word, Spirit and Power: Women in Early Christian Communities», en (Rosemary Radford Ruether y Eleanor McLaughlin [eds.]) *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions* (Simon and Schuster, New York 1979), pp. 29-70 [y *Wisdom Ways. Introducing Feminist Biblical Interpretation* (Orbis, Maryknoll [NY] 2001); trad. cast. en preparación: Sal Terrae, Santander 2003].

Otros estudios de lectura accesible: Constance PARVEY, «The Theology and Leadership of Women in the New Testament», en (Rosemary Radford Ruether [ed.]) *Religion and Sexism* (Simon and Schuster, New York 1974), pp. 117-149; Elizabeth CARROLL, «Women and Ministry»: *Theological Studies* 36 (1975), pp. 660-686; Raymond BROWN, «Función de las mujeres en el cuarto Evangelio», Apéndice II de *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la ecle-siología juánica* (Sígueme, Salamanca 1996⁴), pp. 179-192; Elisabeth MEIER TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament* (University Press of America, Lanham [MD] 1985), y Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *The Women Around Jesus* (Crossroad, New York 1982), que traza la trayectoria de mujeres clave para la tradición posterior [véase también

Suzanne TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús* (Sal Terrae, Santander 1999)].

Reflexiones de un carácter más popular sobre estas mujeres y Jesús se encuentran en Rachel CONRAD WAHLBERG, *Jesus According to a Woman* y *Jesus and the Freed Woman* (Paulist, New York 1975 y 1978). La actitud de Jesús es puesta de relieve por Leonard SWIDLER, «Jesus Was a Feminist»: *New Catholic World* 214 (1971), pp. 771-773.

El género de Jesús y la manera en que ha configurado la cristología es objeto de análisis constructivo en Rosemary RADFORD RUETHER, «Christology and Feminism: Can a Male Saviour Save Women?», en *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (Crossroad, New York 1981), desarrollado en su *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Beacon, Boston 1983); véase también Sandra SCHNEIDERS, *Women and the Word: The Gender of God in the New Testament and the Spirituality of Women* (Paulist, New York 1986). Se sugieren nuevas imágenes para la cristología en los libros de Patricia WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism and the Christ* (Fortress, Philadelphia 1983) y Sallie MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Fortress, Philadelphia 1987 [trad. cast.: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994]).

Dios y la cruz

El mundo está hoy lleno de sufrimiento en una medida que supera todo lo imaginable. Esto hace que nuestro tiempo sea el momento adecuado para afrontar un debate que es el resultado de los nuevos desarrollos de la cristología. A la luz de la historia de Jesús, de su ministerio inmensamente compasivo hacia las personas que sufren, y especialmente de su muerte ignominiosa en la cruz, se plantea necesariamente la pregunta: «¿Qué relación tiene Dios con todo este sufrimiento? ¿Lo quiere? ¿No lo quiere, pero lo permite? ¿Le afecta? ¿Sufre Dios cuando sufren las criaturas a las que él ama? En la situación en que se encuentra nuestro atormentado mundo, ¿puede Dios amar sin participar de alguna manera en el sufrimiento? ¿Qué dice la cristología, y especialmente la cruz, sobre la relación de Dios con nuestra situación?».

En un lado del debate actual sobre este tema están los teólogos que sostienen enérgicamente que Dios sufre por amor, tanto en la muerte de Jesús en la cruz como en los continuos Auschwitz de la historia. En el otro lado están quienes argumentan con igual firmeza que el sufrimiento de Dios no hace ningún bien a nadie; más bien, Dios es Ser, pura vitalidad que hace que todo viva. Cuando los seres humanos a los que Dios ama sufren, Dios está presente con ellos, los ama compasivamente en su experiencia de sufrimiento, desea la vida para ellos y actúa para producirla cuando las fuerzas humanas se han agotado. La Escritura y la tradición ofrecen un rico trasfondo sobre el que se desarrolla actualmente esta

discusión teológica, en cuyo centro hay una interpretación de Jesucristo visto desde la oscuridad del dolor y la muerte de los seres humanos.

1. Trasfondo

Tanto las Escrituras judías como las cristianas alaban a Dios bajo dos aspectos. Por un lado, Dios es exaltado sobremanera por encima de la tierra. Nadie ha visto nunca a Dios ni puede imaginar el ser divino. Nadie conoce los pensamientos de Dios ni puede controlarlo de ninguna manera. Este Dios es supremamente libre y ha creado la tierra y cuanto hay en ella. Este Dios gobierna la tierra y llevará a término todas las cosas. Desde el punto de vista de la trascendencia de Dios, el sufrimiento no puede afectar al ser divino, pues el Creador y Soberano de todas las cosas está infinitamente más allá de su alcance.

Por otro lado, Dios está presente en la creación y vive en el corazón de todas las criaturas —ésta es la inmanencia divina en la creación—. A medida que la historia se desarrolla, Dios se implica libremente y a fondo, cuidando del pueblo de la alianza, reprendiéndolo, empleando un medio tras otro para que guarden la alianza, manchando sus manos divinas (por así decirlo) con las tribulaciones de los que sufren. Cuando los hebreos están esclavizados en Egipto, por ejemplo, Dios llama a Moisés para que guíe la lucha por la liberación; y cuando le habla desde la zarza ardiente, le dice:

«He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo» (Éxodo 3,7-8).

Los verbos empleados expresan solicitud y cuidado: he visto, oído y conocido su aflicción; por eso he bajado. De hecho, la palabra «conozco» (*conozco* sus sufrimientos) es la misma que se usa en el libro del Génesis cuando se describe a los primeros seres humanos: «*Conoció* Adán a Eva, su mujer» (4,17). Se trata de algo más que un conocimiento

intelectual. Es un conocimiento experiencial; se conocen el uno al otro físicamente, y es concebido un hijo. Cuando Dios dice: «Conozco bien que están sufriendo», expresa una forma de conocimiento personal interior. Dios se implica en los sufrimientos de las personas esclavizadas y no se mantiene distante, fuera del alcance de sus gritos.

En las Escrituras hay otros muchos ejemplos de la implicación de Dios desde lo más profundo de su ser. El profeta Oseas presenta a Dios diciendo sobre el pueblo pecador: «El corazón me da un vuelco, todas mis entrañas se compadecen» (11,8). La palabra «compadecer» significa, etimológicamente, sufrir con, sentir con: Dios no es en modo alguno frío y distante. Basándose en las intuiciones de la teología feminista, los exegetas señalan que la raíz de la palabra hebrea que significa compasión es la misma que la raíz que designa el vientre o las entrañas de la mujer (*rhm*). Decir que Dios tiene compasión de nosotros es, literalmente, decir que Dios siente hacia nosotros un amor entrañable y nos ama como una madre ama al hijo de sus entrañas. Este amor es costoso. Frente a la injusticia, el Dios del profeta Isaías dice: «Desde antiguo he guardado silencio; me callaba, me contenía; ahora lanzo gemidos como parturienta, y suspiro jadeante» (42,14). Aquí no se trata sólo de una imagen femenina de Dios, sino que se expresa con dramatismo la idea de que Dios sufre dolores de parto mientras da a luz la nueva creación. Junto con la libre transcendencia de Dios sobre la historia, las Escrituras transmiten también la tradición de la implicación de Dios en la historia, según la cual Dios conoce de algún modo que sufrimos y sufre con nosotros. Es fundamentalmente la enseñanza del *pathos* de Dios: el corazón de Dios siente con nosotros.

Cuando el cristianismo, en su esfuerzo misionero, entró en el mundo helenístico, se encontró con una idea muy diferente de Dios en la filosofía griega clásica, la cual caracterizaba a Dios según un ideal de perfección inmutable más allá del mundo. Se pensaba que lo divino era un Ser absoluto, que trascendía el mundo y subsistía por sí mismo; una esencia

incomprehensible, con el atributo de impasibilidad (es decir, era «incapaz de sufrir»). Con el fin de impedir que Dios apareciera como dependiente del mundo, se negaba toda relación real entre Dios y el mundo. El Motor Inmóvil reinaba envuelto en su eterno esplendor. Esto ciertamente protegía la libertad y trascendencia de Dios, pero no tenía en cuenta su inmanencia. Cuando la idea bíblica de Dios implicado en el mundo se encontró con esta idea griega de un Dios incapaz de sufrir, se produjo un matrimonio incómodo. En la época de los grandes sistemas teológicos de la Edad Media, la doctrina de Dios estuvo influida sobre todo por la comprensión griega. En la *Suma de Teología*, por ejemplo, Tomás de Aquino trata primero el tema del Dios uno y la naturaleza divina (*De Deo uno*) y explica atributos como la impasibilidad. Después aborda el tema del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu (*De Deo trino*), y finalmente considera el tema del Dios que se encarnó (*De Verbo incarnato*). Es aquí donde se dice que en la cruz sufrió la naturaleza humana del Verbo encarnado. La naturaleza humana es limitada y está sujeta al sufrimiento, de modo que quien sufre es Dios encarnado en la naturaleza humana. Pero Dios como Dios, en su naturaleza divina, ¿sufre en la cruz? La respuesta es *no*, porque ya hay una definición que afirma que Dios no puede sufrir. El sufrimiento de Jesús pertenece a Dios en la medida en que Dios tiene una naturaleza humana, pero el ser de Dios no sufre.

Esta idea está firmemente arraigada en la tradición teológica católica. Ha sido predicada y enseñada, acompañada por una cierta lógica: por definición, Dios no puede sufrir, porque tal sufrimiento disminuiría su divinidad. Parte de la dificultad que se plantea hoy está en que esta idea, aun cuando evoca respeto y admiración a Dios, también produce la impresión de que Dios está muy lejos de las personas que sufren, y que de algún modo no padece por ellas. Nos imaginamos un Dios frío y distante, que no sabe por propia experiencia qué es el sufrimiento. Durante el siglo XX cobró cada vez más fuerza la crítica contra la idea de un Dios que no puede sufrir. Nos encontramos abatidos por la experien-

cia de dos guerras mundiales, holocaustos e innumerables guerras locales, el *apartheid*, la tortura como un instrumento de la política de Estado, la amenaza de muerte nuclear, la inanición y el hambre que siguen estando presentes en nuestros días. Un Dios que no se ve afectado de alguna manera por esto no es realmente digno de nuestro amor. Un Dios que se limita a ser espectador de todo este dolor, que hasta lo permite (pues ésta es la visión clásica), nos parece de algún modo moralmente intolerable. Todo el movimiento moderno del ateísmo de protesta brota de esta reacción.

Como respuesta, en el siglo XX hubo continuas iniciativas con el fin de repensar esta cuestión de Dios en relación con el sufrimiento. En la década de 1950, por ejemplo, el filósofo francés Jacques Maritain escribió: «Tenemos necesidad de integrar el sufrimiento en Dios, pues la idea de un Dios insensible y apático desagrada profundamente a las masas». Ya antes el filósofo norteamericano Alfred North Whitehead había elaborado una teoría de Dios como nuestro gran compañero, «que se solidariza con nosotros en el sufrimiento y nos comprende». Probablemente el teólogo que formuló esta idea del modo más conmovedor es Dietrich Bonhoeffer, quien escribió desde su celda en una prisión nazi: «Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos»*. En aquella circunstancia, su meditación le llevó inexorablemente a pensar que Dios, de hecho, estaba sufriendo en el dolor de la gente en la guerra; y también a concluir que la tarea de los cristianos era estar al lado de Dios en la hora de su sufrimiento y «participar en el sufrimiento de Dios en la vida del mundo». En las últimas décadas, esta misma cuestión sobre Dios y el sufrimiento ha sido objeto de un enfoque especial en la reflexión de la cristología contemporánea sobre la crucifixión. ¿Qué relación hay entre Dios y la cruz? La respuesta a esta pregunta nos lleva directamente a otra cuestión más amplia: ¿qué relación hay entre Dios y el sufrimiento del mundo?

* Dietrich BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2001, p. 253. [Nota del editor].

2. Dios sufre

Ha sido Jürgen Moltmann quien ha formulado de manera más elocuente la posición teológica que sostiene el sufrimiento de Dios. Este teólogo reformado, que fue prisionero de guerra durante la segunda guerra mundial, presenta en su libro *El Dios crucificado* a un Dios que, literalmente, sufre en la cruz y, de este modo, se identifica con el sufrimiento de todo el mundo. Su exposición empieza rechazando dos opciones que considera insuficientes. Por un lado, decir que Dios no sufre es hacer de Dios un monstruo insensible frente a la inmensidad de las tristezas y las angustias de nuestro tiempo. Por otro lado, tampoco es correcto decir que Dios sufre porque no tiene otra opción. Ésta es la forma humana y finita de sufrir —el dolor nos domina y controla férreamente—. Es parte de nuestra condición de criaturas, y no podemos escapar de ello. Pero no haríamos justicia a Dios si se le entendiera de la misma forma, pues él está por encima de toda la tierra.

No obstante, hay una tercera opción, que consiste en decir que Dios, por amor, elige libremente verse afectado por lo que afecta a otros, de modo que, cuando las personas pecan y sufren, ello influye en el ser divino. En esta visión, Dios sufre, no por la imperfección de la debilidad en su naturaleza divina, sino por la plenitud de su amor. Moltmann sostiene muy enérgicamente que, si Dios no pudiera sufrir de esta manera, entonces no sería Amor. Pues a la esencia del amor pertenece el verse afectado por lo que le sucede a la persona amada, y sufrir o alegrarse como consecuencia de ello.

¿Cómo se aplica esto al acontecimiento de la cruz? Moltmann piensa que la interpretación tradicional —el Hijo sufre en su naturaleza humana, pero no en su naturaleza divina— es inadecuada. En cambio, propone reflexionar sobre la cruz en relación con toda la Trinidad. Usando una aproximación que podríamos describir como «doctrina narrativa», Moltmann describe el escenario. El mundo está en pecado, y el Padre, en su gran misericordia, quiere salvarnos. Por eso

entrega libremente a su Hijo para que sea crucificado, realizando de este modo la salvación. Este tema se expone en las cartas de Pablo: Dios lo entregó por nuestros pecados. El Hijo obedece voluntariamente a su Padre y se entrega a sí mismo: «No se haga mi voluntad, sino la tuya». La cruz, por tanto, es un acontecimiento entre Dios y Dios; entre el Padre que entrega a su Hijo y el Hijo que se entrega voluntariamente. Mientras Jesús sufre en la cruz, tanto el Padre como el Hijo sufren, pero de diferentes maneras. El Padre sufre el dolor de la pérdida de su Hijo. El Hijo sufre la pérdida de su propia vida y, de una manera aún más profunda, el abandono de su Padre: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Ambos sufren profundamente, y su dolor penetra en el mismo ser de Dios. En un sentido muy literal, Dios sufre.

El Padre y el Hijo no habían estado nunca tan profundamente unidos en un único amor como en el momento en que cada uno de ellos sufre la pérdida del otro. En su apasionada voluntad común de salvar al mundo cueste lo que cueste, lo que se revela es el Espíritu Santo, que es el Amor del Padre y del Hijo. Cuando Jesús muere, su Espíritu, el Amor de Dios, es derramado sobre el mundo. El Amor entre el Padre y el Hijo es liberado en la creación y empieza a realizar la redención.

La cruz abre el camino para que todo el sufrimiento del mundo sea introducido en el mismo ser de Dios. Dios está tan vinculado a la historia a través de su amor libremente entregado en la cruz, que acoge en sí mismo el dolor del mundo. En la cruz, el poder del Amor divino sana, cambia y salva al mundo. Por una especie de alquimia del Amor, toda la negatividad del sufrimiento es tocada por Dios y transformada en victoria de vida. Así, Moltmann llega a decir no sólo que Dios está en la historia, sino que la historia con todo su caos está en Dios; no sólo que Dios está en Auschwitz, sino que Auschwitz está en Dios. A través de la dialéctica de ser y no ser en Dios, la negatividad de la historia es conducida a una reconciliación nueva y justa. De hecho, Dios puede realizar la salvación *sólo* si todas las catástrofes están dentro de

él; de lo contrario, éstas siguen todavía fuera del poder divino y no son cambiadas.

Moltmann depende aquí, obviamente, de un modelo de pensamiento asociado con la filosofía dialéctica tal como la formula Hegel, a saber: la idea de que la historia procede según el dinamismo de tesis, antítesis y síntesis. Tesis: hay sufrimiento en la cruz y en el mundo. Antítesis: este sufrimiento afecta a Dios y hasta parece superarlo (Jesús muere). Síntesis: Dios transforma el sufrimiento en vida (la resurrección en el Espíritu). Esta teología de relaciones trinitarias en el acontecimiento de la cruz se desarrolla como una dialéctica divina que afronta la historia del mundo.

Moltmann presenta un conmovedor ejemplo de esta teología de la cruz y el sufrimiento de Dios citando un pasaje de la novela de Elie Wiesel, *La noche*. Wiesel, superviviente de los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, recibió el premio Nobel de la Paz por su trabajo como testigo de la memoria de los muertos, para que aquello no vuelva a suceder nunca más. Un pasaje de esta novela, basado en una experiencia de primera mano, describe:

«Las SS colgaron a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. “¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?”, preguntó uno detrás de mí. Cuando, después de un largo tiempo, el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: “¿Dónde está Dios ahora?”. Y en mí mismo escuché la respuesta: “¿Dónde está? Aquí... Está allí colgado del patíbulo”»**.

A juicio de Moltmann, «cualquier otra respuesta sería blasfemia. Ni podrá haber tampoco otra contestación cristiana a la pregunta de este suplicio». Hablar aquí de un Dios que no siente el sufrimiento de sus criaturas lo convertiría

** Citado en Jürgen MOLTSMANN, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 1975, p. 393. [Nota del editor].

realmente en un demonio, un monstruo insensible, irreflexivo, desinteresado e incapaz de ayudar. ¿Dónde está Dios? Está en la cruz, en el patíbulo, allí donde una persona sufre. Dios está allí, sufriendo con la criatura amada. Moltmann nos ha transmitido la idea de un Dios muy vivo y compasivo que vence al mal en una escala personal y cósmica, implicándose personalmente.

3. Dios está compasivamente presente

Edward Schillebeeckx está desarrollando una forma diferente, pero no menos convincente, de teología sobre la cruz y el sufrimiento de Dios. A este teólogo le preocupa sobre todo el exceso de sufrimiento en el mundo y el interrogante que ello supone para la fe. En su opinión, es verdad que hay algunos sufrimientos que son beneficiosos para la vida humana. Se presentan en el curso normal de los acontecimientos y nos ayudan a madurar, a desarrollar nuestra personalidad, a abrir nuestro corazón de forma compasiva a otros que sufren. Algunos sufrimientos nos salvan de la superficialidad y la falta de profundidad. Pero hay otros muchos sufrimientos en el mundo que no desarrollan nuestra personalidad, sino que la destruyen. Hay un sufrimiento excesivo de personas inocentes, el sufrimiento inmerecido de millones de personas a manos de otras personas que sacan provecho del mismo. Este sufrimiento es absurdo en la historia. No tiene sentido y destruye todas las teorías que se quieran construirse para explicarlo. Éste es el profundo misterio del mal que actúa en el mundo.

No obstante, en lugar de considerar que este caos de la historia entra en el mismo ser de Dios, Schillebeeckx ha desarrollado una aproximación más acorde con la tradición católica clásica. Es fundamentalmente un tomista, un miembro de la escuela de pensamiento que describe a Dios como Acto Puro, el Ser en sí, cuya esencia es ser. La negatividad es lo opuesto al ser y no puede arraigar en Dios. Dicho de un

modo más pastoral: Dios es pura positividad, y en él no hay sombra. Dios es pura Vida, puro Amor, y sólo desea la vida, no la muerte, para sus criaturas. Sin embargo, en el mundo existe el mal. En Jesús, Dios da un Sí incondicional al bien de la humanidad, porque quiere libremente que el mal que destruye su amada creación sea vencido.

Desde esta perspectiva, Schillebeeckx discrepa punto por punto de la interpretación que Moltmann hace de la cruz. En primer lugar, el Padre no entrega a Jesús ni lo deja a merced del sufrimiento. La manera en que hemos pensado y predicado sobre este tema ha convertido a Dios en una especie de sádico. ¿Qué clase de padre humano entregaría a su hijo a semejante tortura? Decir que Dios quiso que Jesús sufriera convierte a Dios en un ser peor que cualquier ser humano normal. Desde el punto de vista histórico, Jesús fue condenado a muerte injustamente, fue una víctima del pecado y el rechazo humanos. Decir que Dios lo entregó es culpar a Dios de lo que se debería imputar a la injusticia humana. Por el contrario, Dios quiere la vida y no la muerte, la alegría y no el sufrimiento, para Jesús y para todos los seres humanos.

Asimismo, la cruz no es un acontecimiento entre Dios y Dios, una ruptura entre el Padre y el Hijo. Todo lo contrario: la cruz revela la tensión entre Dios y la humanidad pecadora; es la señal de lo que se opone a Dios en el mundo. Por otro lado, el Padre no sufrió la pérdida de su Hijo. En la interpretación que Schillebeeckx hace de la cruz, Dios como pura positividad se solidariza compasivamente con Jesús en la cruz, mantiene la promesa que le ha hecho, no lo abandona. Dios está presente en su ausencia. Se mantiene vigilante hasta que la libertad humana lleva a término sus decisiones y Jesús es destruido. Después Dios vence el mal de la muerte por medio del hecho escatológico de la resurrección, sometiendo y destruyendo la negatividad producida por la maldad humana. Es entonces cuando se puede confesar que Dios ha estado presente en todo momento —bajo las condiciones de la finitud y la historia—. La resurrección como signo de la fidelidad de Dios a Jesús es tan vital que Schillebeeckx insiste en

que la cruz por sí sola no puede salvar. En sí misma, la cruz es el mal que destruye a Jesús. La cruz es pecado, y sólo el amor y la fidelidad de Jesús, junto con la victoria de Dios sobre la negatividad de la cruz en la resurrección, realiza nuestra salvación. En cierto sentido, afirma Schillebeeckx, no somos salvados por la cruz, sino a pesar de ella.

Por último, argumenta Schillebeeckx, el sufrimiento no entra en el ser de Dios. ¿Acaso no serviría esto para exaltar el mal y concederle un valor y un lugar predominantes que no merece? Además, ¿cómo puede ser buena noticia para nosotros el hecho de que también Dios sufra? ¿Cómo puede Dios salvar si también él necesita ser rescatado, si todos estamos en la misma barca? El sufrimiento «contamina» el ser de Dios con la misma maldad de la que necesitamos ser liberados. Más bien, lo que sucede en la cruz y, por consiguiente, en todos los demás momentos de sufrimiento es que Dios, que es el enemigo absoluto del mal, se solidariza compasivamente con la persona que sufre para salvarla. Dios, que es pura positividad, conserva la plenitud del Ser, del Amor, al mismo tiempo que forma una comunidad de intereses con Jesús. Dios está con él en medio de su sufrimiento, cercano pero silencioso, y se inclina sobre él para darle la vida. El mal de este mundo, con todo su poder, es más débil que Dios, el Compasivo, que se solidariza con la persona que sufre, a la que, finalmente, salva.

Así, en contraste con la descripción de Moltmann, Schillebeeckx sostiene que Dios no sufre y que el sufrimiento no entra en el ser de Dios. Sin embargo, contra el tomismo tradicional, también sostiene que Dios no sólo no quiere, sino que ni siquiera «permite» que los seres humanos sufran. La postura de Schillebeeckx aboga por un concepto completamente diferente: un Dios que, aun cuando no sufre, resiste vigorosamente al mal y se solidariza con los que sufren, superando ese sufrimiento en un poderoso movimiento de amor compasivo. Por lo demás, la presencia compasiva de Dios se hace realidad a través de la presencia humana y la acción de los creyentes, que resisten a la injusticia como

sacramentos de la voluntad salvífica de Dios. A diferencia del pensamiento dialéctico de Moltmann, esta aproximación está más de acuerdo con la imaginación analógica de la tradición católica. Preserva la impassibilidad (o incapacidad de sufrir) de Dios como un signo de la trascendencia y la libertad de Dios. Pero la preserva únicamente como el reverso de la compasión divina, que descubre en Dios a un ser profundamente sym-pático con el dolor del mundo y lo revela en último término como el Viviente. Schillebeeckx se detiene en este punto de su reflexión acerca de este problema, abrumado por la realidad de la que habla. Lo que no podemos explicar teóricamente es el misterio del mal y la profundidad de la positividad esencial de Dios, que es compasivo con el sufrimiento y vence sobre el mal.

4. Resultado

Moltmann y Schillebeeckx, representantes de una controversia mucho más amplia sobre el sufrimiento, nos presentan un Dios que está mucho más implicado en el dolor de la historia que el Dios del teísmo cristiano clásico. Ambos están interesados en mostrar que las víctimas de la historia, quienes sufren excesivamente, al final son ensalzadas por el Dios vivo. Cualquiera que sea el sistema filosófico que se prefiera —e incluso aunque no se prefiera ninguno—, es evidente que pensar sobre Dios desde la cruz nos hace abandonar una visión apática de Dios y nos hace alejarnos de un Dios distante del sufrimiento humano, para adherirnos al Dios que está vigorosamente implicado en el sufrimiento y actúa para vencerlo.

De esta forma de reflexión ha surgido un nuevo título para Jesucristo, a saber: Jesús es la Compasión de Dios. La tradición ha empleado otras cualidades divinas para denominar a Jesús: la Sabiduría, la Palabra, la Verdad, etcétera. En nuestro tiempo, con nuestra conciencia de la naturaleza compasiva de su ministerio, y con nuestra interpretación de

la cruz como el acontecimiento en que la solidaridad de Dios con quienes sufren llegó a su punto culminante e insuperable, podemos decir que la cualidad de la Compasión divina se encarnó en él.

Esta forma de reflexión arroja luz también sobre la llamada a la comunidad de discípulos: estamos unidos con Dios en Jesús cuando nos solidarizamos compasivamente con las personas que sufren. Si Dios está ahí, resistiendo al mal y queriendo la vida allí donde se hace daño a las personas, entonces los seguidores de Jesús tienen que solidarizarse del mismo modo. Según un axioma tradicional, para vivir una vida ética recta hay que «hacer el bien y evitar el mal». En nuestro tiempo se ha producido un cambio de acento, leve pero radical y decisivo, que nos hace percatarnos de que esto no es suficiente. De hecho, tal axioma podría servirnos para eludir nuestra responsabilidad. Porque, a la luz de la compasión de Dios revelada en Jesús, tenemos que «hacer el bien y resistir al mal». Con estas palabras se dirige una llamada a nuestra conciencia cristiana, para que no ocultemos nuestro rostro al mal, no demos un rodeo para librarnos de él ni finjamos que no está ahí; por el contrario, debemos enfrentarnos a él en toda su amplitud, a pesar de nuestros sentimientos de impotencia o insignificancia, y comprometernos en su transformación. Las personas que sufren son el lugar privilegiado donde hay que encontrar al Dios de la compasión.

* * *

Bibliografía

Las ideas sobre la cruz explicadas en este capítulo se encuentran en Jürgen MOLTSMANN, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 1997²), y en los libros de Edward SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un Viviente y Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, citados en la Bibliografía del capítulo 4. Un buen panorama de los estudios de los pensadores protestantes (incluido Moltmann) sobre este tema es el de Warren MCWILLIAMS, *The Passion of God: Divine Suffering in Contemporary Protestant Theology* (Mercer University Press, Macon [GA] 1985). Lucien RICHARD, *A Kenotic Christology: In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of Our God* (University of America Press, Lanham [MA] 1982), y Monika HELLWIG, *Jesus, the Compassion of God* (Glazier, Wilmington [DL] 1985), examinan este tema en clave católica contemporánea. Un excelente y comprensible estudio sobre la implicación de Dios en el abandono de Jesús es el de Gérard ROSSÉ, *The Cry of Jesus on the Cross: A Biblical and Theological Study* (Paulist, New York 1987). Leonardo BOFF presenta meditaciones sobre la cruz desde la perspectiva de la teología de la liberación en *Pasión de Cristo, pasión del mundo* (Sal Terrae, Santander 1987³). La relación de la cruz con la oración es objeto de estudio en Sebastian MOORE, *The Crucified Jesus Is No Stranger* (Seabury, New York 1977).

Salvación para todo el mundo

El giro antropológico —es decir, el centramiento en lo personal y lo histórico— que se ha dado en el pensamiento moderno ha dado origen a nuevas comprensiones de la auténtica humanidad de Jesucristo y de su historia única, concreta y personal. Asimismo, el enfoque moderno sobre lo negativo ha sido asimilado dentro de la cristología con nuevas comprensiones de la relación liberadora de Jesús con los pobres y los oprimidos, con las mujeres dentro del patriarcado, y con las personas que sufren la injusticia en el torbellino de la historia. Cada interacción entre esas corrientes contemporáneas y afirmaciones centrales de la tradición de fe ha configurado un nuevo despliegue de intuiciones, las cuales han irrumpido en la conciencia cristiana como olas que rompen en la playa, que llegan una tras otra, pero que acaban mezclándose y haciendo subir la marea.

El centramiento de la conciencia moderna en lo global es la fuerza generadora que ha impulsado la última ola que se ha formado en la cristología. ¿Quién decimos que es Jesucristo frente a todo el cosmos, que sabe que es verdaderamente un solo mundo? Esta cuestión empezó a suscitar el interés de la cristología desde finales de la década de 1970 y seguirá haciéndolo durante el siglo XXI. Lo que aquí está en juego es la universalidad de Jesucristo con respecto a todas las personas de la tierra y a todas las criaturas de la tierra, al cosmos entero.

1. Todos los pueblos

Desde el principio, la proclamación cristiana sobre Jesucristo crucificado y resucitado estuvo movida por un impulso universal. Los primeros misioneros salieron de Palestina con la intención de llegar al mundo entero. La buena noticia de un Dios que se hacía cercano, con su compasión liberadora, a las personas desposeídas por el pecado era tan buena que no podía quedar restringida a un pequeño grupo. La resurrección de Jesús señalaba un futuro vivo no sólo para los creyentes judíos, sino para toda la raza humana. A finales del siglo I, un escritor cristiano explicitó esta idea en una carta: Dios nuestro Salvador «desea que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,5).

Aunque las Escrituras afirman enérgicamente la universalidad de la voluntad salvífica de Dios, los pensadores de las generaciones posteriores no han sabido explicar cómo se cumple esa voluntad divina. Una dificultad especial surge a la vista del hecho de que no todas las personas están bautizadas, ni todas quieren serlo. ¿Se salvan las que no han sido bautizadas? Si la respuesta es negativa, ¿no frustra esto la voluntad salvífica universal de Dios? Y si la respuesta es positiva, ¿cómo se concilia eso con la confesión según la cual Dios salva a la raza humana a través de Jesucristo? Pues parece que las personas no bautizadas no tienen relación con Jesucristo ni siguen su camino. En los siglos de cristianismo en los que la Iglesia era una gran Iglesia en el pequeño mundo de la Europa medieval, el problema no era apremiante. Los teólogos cristianos pensaban que los judíos y los infieles no eran objeto de la misericordia salvadora de Dios en Cristo, misericordia que ni siquiera era accesible en abundancia para los cristianos que vivían con el temor a su propia condenación.

Sin embargo, esa concepción ha ido desapareciendo en nuestros días, tanto en la imaginación popular como en la enseñanza oficial. El concilio Vaticano II reafirmó la visión bíblica según la cual esa salvación es una posibilidad para

todas y cada una de las personas. De maneras que sólo Dios conoce, la salvación es ofrecida a todos:

«Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de Dios de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre es en realidad una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en una forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual» (*Gaudium et Spes* 22).

Como consecuencia, se ha suscitado una nueva cuestión en cristología: ¿cómo se puede conciliar la creencia en que la posibilidad de salvación es ofrecida a todas las personas con la creencia en que la salvación llega a través de Jesucristo, el único mediador entre Dios y los seres humanos? En el actual debate teológico sobre la salvación en Cristo y los pueblos del mundo, podemos identificar al menos tres posiciones. Aun cuando la mayoría de los teólogos católicos desde el concilio se han adherido de diferentes maneras a la segunda posición, también hay partidarios tanto de la primera como de la tercera.

a) Un grupo de teólogos sostienen que Jesucristo es esencial para la salvación, y esto hay que interpretarlo en un sentido exclusivo.

Los pensadores partidarios de esta perspectiva se aferran a la confesión de que Jesucristo es el único Salvador verdadero, y no hay otro nombre por el que podamos salvarnos. No obstante, la fe salvífica en Cristo es normalmente explícita, de modo que sólo los que confiesan de hecho a Jesucristo se pueden salvar. El axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación», sacado de su contexto histórico en el siglo III y aplicado literalmente, lleva a la conclusión de que los no cristianos se salvan, si acaso, excepcionalmente. Con ello la Iglesia se convierte en la esfera de los salvados, frente al mundo más amplio de los no salvados. Se piensa, por tanto,

que la salvación obtenida por Jesucristo es exclusiva, pues de ella se benefician sobre todo los cristianos.

Sostenida de un modo excesivamente rígido, esta posición termina socavando el plan salvífico de Dios para todas las personas. El axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» no se interpretó de una manera absolutamente literal ni siquiera en la era patristica. Justino, por ejemplo, imaginaba al Logos, la Palabra de Dios, sembrando semillas de verdad y bondad por todo el mundo. Así, las religiones paganas y los filósofos griegos podían ser vistos, no como realidades separadas de Dios, sino como preparaciones para el evangelio, como precursores de Cristo. Junto con el bautismo de agua —que distinguía a los que estaban en la Iglesia de los que no lo estaban—, Agustín desarrolló la idea de otras dos clases de bautismo que podían salvar: el bautismo de sangre, para aquellos cuyo objetivo era ser cristianos pero fueron martirizados antes de poder recibir de hecho el agua bautismal; y el bautismo de deseo, para aquellos que querían ser cristianos pero morían antes de ser recibidos explícitamente en la Iglesia.

Nuevamente, frente al enfoque medieval centrado en los cristianos, que —según se pensaba— constituían la mayoría de los habitantes del mundo, algunos teólogos abrieron la puerta a una participación más amplia en la gracia de Dios. Tomás de Aquino, por ejemplo, escribió:

«Si alguien crece en el bosque o entre animales salvajes, entonces incumbe a la providencia de Dios proporcionar a tal persona lo necesario para la salvación, con la condición de que la persona no ponga obstáculos en el camino. Si alguien que crece en esas circunstancias sigue la guía de la razón natural para buscar el bien y rechazar el mal, hay que pensar que Dios le revelará por una inspiración interior cuanto necesita para creer».

Cuando los europeos, en la llamada era de los descubrimientos (siglo XVI), entraron en contacto con gran número de personas que no eran cristianas, la teología estableció los

presupuestos para impedir que se pensara que pueblos enteros quedaban fuera de la misericordia salvífica de Dios. De este modo pasaron a primer plano ideas como las de la ignorancia invencible (no son culpables de no saber nada sobre Cristo) y el deseo implícito (desean hacer la voluntad de Dios y se bautizarían si tuvieran noticia de ello).

Aun cuando siempre se pensó que la salvación de los que estaban «fuera» era una posibilidad, la idea que predominó durante siglos era que la salvación a gran escala de los que estaban fuera no era en modo alguno probable. Había a este respecto un cierto pesimismo, relacionado con la dificultad que los mismos católicos sentían de trabajar por su salvación dentro de la Iglesia. La Iglesia era el camino ordinario de salvación, y lo extraordinario era que alguien se salvara fuera de sus límites visibles. La tarea misionera de la Iglesia estaba motivada por esta convicción. Era urgentemente necesario predicar y bautizar; de lo contrario, se pondría en peligro la salvación de pueblos enteros. Esta primera posición, especialmente característica de la Iglesia desde la Edad Media hasta el siglo xx, sostiene que Cristo es esencial para la salvación; pero su poder salvífico no está universalmente disponible, aparte de algunas excepciones.

b) La segunda posición sostiene asimismo que Cristo es esencial para la salvación, pero, a diferencia de la primera, argumenta que se debe interpretar esta afirmación en un sentido inclusivo.

A mediados del siglo xx la Iglesia se encontraba en una nueva situación. Debido a las comunicaciones y a la facilidad para viajar, tenían lugar múltiples encuentros con las religiones del mundo, y los resultados eran aleccionadores. Después de casi dos mil años de misión cristiana, una tercera parte de la humanidad era cristiana, pero las dos terceras partes restantes pertenecían a otras religiones o no profesaban religión alguna. China, por ejemplo, es un país de más de mil millones de personas sin una religión discernible. Además, no hay signos de que las religiones del mundo vayan a desa-

parecer. Al contrario, están experimentando un resurgimiento de su vitalidad que hace improbable que un gran número de sus miembros se conviertan al cristianismo. Además, se ha descubierto que todas las religiones del mundo afirman las dimensiones religiosa y moral de la vida humana —la justicia y la paz— en medio de un mundo materialista, belicoso e incluso ateo.

Ya antes del concilio Vaticano II se daban todos los elementos mencionados —el conocimiento del número de personas «fuera» de la Iglesia, la permanente vitalidad de las religiones, el aprecio de su sabiduría espiritual, el hacer causa común por el bien humano—, que ofrecían una nueva situación para la reflexión. En la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*) el concilio prestó atención a este desarrollo y hasta lo alentó. La enseñanza de esta declaración es netamente universal. Empieza afirmando que hay un único Dios que creó a todas las personas. Todos los seres humanos han sido creados a imagen de Dios y están fundamentalmente orientados hacia Dios. La voluntad salvífica de Dios es universal y tiene su punto focal en Cristo, que murió para salvarnos. Todo lo que es verdadero y santo en las religiones del mundo es un reflejo de la luz divina, que ilumina el mundo entero. El encuentro y el diálogo tienen que reemplazar al rechazo y la condena. Por lo que respecta a los individuos, Dios, de formas que permanecen ocultas en el misterio divino, inspira la conciencia de cada persona y la capacita para ser fiel a la gracia.

Un cierto optimismo de salvación forma parte de la enseñanza de la Iglesia en todo el Vaticano II. La gracia de Cristo alcanza a más personas y actúa de formas más diversas de lo que podríamos haber sospechado. Jesucristo es esencial para la salvación, pero a su poder salvífico se le da un impulso más inclusivo. Esto ha ofrecido a la teología una nueva cuestión a la que enfrentarse, a saber: ¿cómo podemos confesar a Jesucristo como el único Salvador y, al mismo tiempo, seguir manteniendo que muchas personas que no profesan la fe en él se salvan? Si todos tienen la posibilidad de salvarse, inclu-

so dentro de su propia religión, ¿cómo afecta esto a la universalidad de Jesucristo? El esfuerzo de la cristología desde el concilio ha querido entender cómo «funciona» esto.

La tesis más englobante presentada hasta la fecha fue propuesta por Karl Rahner, que influyó en toda una generación de pensadores ocupados con este asunto. Su tesis se basa en la creencia de que hay un solo Dios, con un solo y misterioso designio de salvación en Jesucristo. Por consiguiente, todas las personas que tratan de cumplir la voluntad de Dios, escuchando a su conciencia y tratando de llevar una vida moral recta, están siendo guiadas, de hecho, por la gracia salvífica de Cristo (no hay otra). Están diciendo «sí» a Cristo, aunque no lo sepan. Los miembros de la Iglesia, que explícitamente conocen y alaban a Jesucristo, pueden reconocer que esa misma gracia salvífica opera en otras personas. Por eso podemos decir que son «cristianos anónimos», pues están respondiendo a la gracia de Cristo, aunque no crean en su nombre.

En esta perspectiva, la misión cristiana no consiste en anunciar algo que es ajeno a la vida de las personas. Dejando traslucir que el lugar desde el que escribe es Europa central, Rahner afirma que proclamar a Cristo no es como informar a otros de la existencia del continente australiano. Por el contrario, implica hacer que se tome conciencia y se explicité algo que se conoce ya implícitamente. Como Pablo en Atenas, el misionero anuncia el nombre del Dios que ha sido adorado sin nombre. El misionero llama a las gentes a tomar conciencia de quiénes son ya en Jesucristo.

Para quienes no escuchan esta llamada y permanecen dentro de la religión que han heredado, ésta puede ser un medio por el que se transmite la gracia. Las estructuras positivas de una religión son vistas como los medios a través de los cuales se hace eficaz la gracia de la salvación —que siempre necesita de un medio, según la visión católica—; los elementos de verdad y santidad de las religiones pueden ser caminos legítimos de salvación. Así, los hindúes se pueden salvar, no a pesar de su religión, sino precisamente siendo

buenos hindúes. Rahner afirma que hay un límite temporal para ello y que, una vez que las personas han escuchado la verdad del evangelio en su existencia, entonces es obligatorio que sigan a Cristo de un modo más explícito. Pero hasta ese momento la salvación traída por Cristo puede llegar hasta ellos anónimamente, a través de la religión en la que han nacido y se han criado.

Rahner ha sido muy criticado por su teoría de los «cristianos anónimos», tanto desde la derecha como desde la izquierda. Han Urs von Balthasar, un teólogo más conservador, ha dicho que la expresión «cristiano anónimo» es como «hierro de madera», una *contradictio in terminis*; pues, por definición, es cristiana aquella persona cuyo nombre está públicamente ligado al nombre de Jesús en el bautismo y que avanza claramente por el camino de su seguimiento. Por otro lado, a juicio de Hans Küng, la teoría rahneriana es imperialista y suscita una sensación de superioridad, por la que los cristianos pueden decir a los otros: sabemos que sois mejores de lo que vosotros mismos pensáis. El verdadero diálogo resulta imposible si una parte empieza conociendo toda la verdad. Como refutación de esta última crítica, Rahner contaba que en una ocasión le preguntaron cómo se sentiría si un budista le dijera que era un budista anónimo; y respondió que se sentiría honrado, porque el budista estaría reconociendo que su interlocutor participaba en la verdad suprema tal como es conocida en el budismo.

Otros teólogos han desarrollado diferentes aproximaciones. La tesis de Küng ve a Cristo como la luz del mundo, cuyo resplandor se refleja a través del ministerio histórico de Jesús y el continuo testimonio de la Iglesia en el mundo. Las personas sólo pueden salvarse por medio del impacto de este ejemplo histórico paradigmático y su influencia permanente. Aloysius Pieris (Sri Lanka) presta atención a la semejanza entre la vida histórica de Jesús y la vida de pobreza y ascetismo de tantos pueblos asiáticos. Lo que vincula a Jesús, que fue asiático, con los pueblos asiáticos actuales no es una entidad sobrenatural, sino el hilo rojo del sufrimiento y la

atención silenciosa a la presencia de Dios. De estas formas concretas y existenciales se forja una solidaridad entre Jesús y los pueblos asiáticos, una solidaridad que es salvadora.

Los escritos de Raimon Panikkar proporcionan un ejemplo excepcionalmente claro de una posición inclusivista. Nacido en la India, de padre cristiano y madre hindú, su experiencia como sacerdote y teólogo le ha llevado a apreciar las ideas de ambas tradiciones religiosas. En *El Cristo desconocido del hinduismo* explica que la Palabra se hizo carne efectivamente en Jesús..., pero no sólo en él. La Palabra puede encarnarse más de una vez, y cabe pensar que se ha encarnado en la cultura oriental al igual que en la historia occidental. Así, la Palabra (Cristo) está presente dentro de las figuras salvadoras del hinduismo, ofreciendo el camino de la salvación a millones de personas que, de lo contrario, podrían no ser alcanzadas por la gracia. El misterio de Dios con nosotros es más diverso de lo que habíamos imaginado.

Sin embargo, la comprensión de Rahner sigue siendo la más influyente. En lo más acalorado del debate dijo muchas veces que se puede prescindir del término «cristiano anónimo», al que él no quería aferrarse. Pero la realidad a la que esta expresión apunta es vital. Todas y cada una de las personas salvadas están de alguna manera implicadas en el misterio salvador del único Dios en Cristo, cualesquiera que sean las circunstancias externas y concretas de su vida. Los cristianos son la vanguardia históricamente visible de esta salvación que se realiza en la historia. Como conocen a Jesucristo explícitamente, son como la luz de la mañana que asoma por las montañas y hace saber a los habitantes del valle que la noche ha pasado. Pero no son la luz que está arriba y puede juzgar a la oscuridad que está abajo, porque la luz ha venido para brillar universalmente sobre todas las personas y guiarlas a la salvación.

c) Una tercera y más discutible propuesta sostiene que Jesucristo no es esencial para la salvación, sino más bien normativo.

Recientemente, algunos teólogos que han entablado y mantenido un activo diálogo con estudiosos de las religiones del mundo y se han sentado a la mesa con ellos, han desarrollado la idea de que Jesucristo no es esencial para la salvación de todas las personas, pero sí es extraordinariamente importante. Para quienes creen en él, su persona es una norma para la conducta humana e incluso para la revelación de Dios. Para quienes no creen, su función es detectar y corregir lo que en su religión pueda ser incompleto. De esta manera, es normativo en un sentido universal. Pero Jesucristo no es esencial para la salvación, porque otras figuras salvíficas directamente relacionadas con sus propias culturas revelan el misterio divino de una forma que es también normativa. Dicho de otro modo: Jesucristo por sí solo no agota las posibilidades de ser salvador. Buda o Krishna tienen también un papel y sostienen y apoyan valores que los cristianos podrían tender a pasar por alto. Comparada con las otras dos posiciones, esta actitud es más teocéntrica que cristocéntrica, está centrada en Dios, que es el corazón de todas las religiones.

Esta posición hace hincapié en que hay un solo Dios, que salva de diferentes maneras; Jesucristo es el Camino para los cristianos, pero existen otros caminos para millones de personas en culturas con diferentes religiones. Desde el punto de vista teológico, si se quiere que esta posición ocupe un lugar como comprensión viable para el futuro, es mucho lo que queda por hacer para lograr que sea coherente con el papel salvífico de Jesucristo tal como lo afirma la tradición. No obstante, como ha observado Susan Sontag en otro contexto, hay formas de pensamiento que aún desconocemos. La comprensión cristiana de la relevancia universal de Jesucristo seguirá siendo configurada por continuas experiencias de encuentro y diálogo en un mundo cada vez más pequeño.

Cualquiera que sea la posición que se mantenga a propósito de la cuestión de la universalidad de Cristo, las reflexiones en torno a este tema en los últimos treinta años han llevado a la teología a ser mucho más optimista en relación con

la salvación de todos los pueblos del mundo. Estamos más dispuestos a admitir que Dios puede llegar a las personas en cualquier situación en que se encuentren y llevarlas a la salvación. Se está estudiando de nuevo la idea patrística, atribuida a Orígenes, según la cual todos se salvan de hecho (*apokatastasis*). Aunque la acción de la libertad humana no nos permite realmente afirmar de manera definitiva que todos se salvan, porque siempre existe la posibilidad de que algunas personas puedan elegir libremente pecar y no arrepentirse, hoy reconocemos más claramente que al menos Dios quiere que todos los seres humanos se salven. Aunque no podemos estar seguros de que todos se salven, sí podemos al menos *esperar* que así sea. Como afirma Schillebeeckx, todo ser humano ha dado a otro al menos un vaso de agua, y de este modo, amando a su hermano, ha honrado a Cristo. La universalidad de Jesucristo fundamenta la esperanza en que el poder de Dios triunfa sobre el pecado en la vida de todas las personas, pertenezcan o no a la Iglesia visible.

En una meditación sobre el Sábado Santo, Hans Urs von Balthasar creó una sorprendente parábola del misterio de la salvación universal: después de su crucifixión y muerte, Jesús descendió a los infiernos, los cuales no son tan sólo el *Sheol*, el sombrío lugar de los muertos o la antesala donde las mujeres y los varones justos del Antiguo Testamento esperaban la entrada en el cielo; es el infierno de la condenación eterna, el infierno de los pecadores empedernidos. El Crucificado entra en este infierno discretamente y está allí con los condenados, mirándolos con un amor inexpresable. Cuando ven el profundo amor de Dios por ellos, el amor que se vació hasta ser clavado en la cruz, en una ejecución que dejó en su cuerpo heridas y cicatrices que nunca desaparecerán, entonces se ablanda hasta el corazón del pecador más endurecido. Si Cristo hubiera entrado en el infierno de manera triunfal, o si hubiera ofrecido a los condenados una última oportunidad de arrepentirse «o sufrir la muerte eterna», de un modo machista, la resistencia habría sido feroz. Ahora bien, ¿quién puede oponerse a un amor tan grande que está dispuesto a

llegar al extremo de la aniquilación por personas marginadas y consideradas faltas de todo valor? Al final, el amor de Dios consigue a través de la cruz lo que ha perseguido desde el principio: recuperar el amor de las criaturas amadas, incluso de aquellas que quisieron romper con él. Al menos, afirma Von Balthasar, esto es lo que podemos esperar.

2. El cosmos entero

La teología cristiana de los últimos siglos se centró tan intensamente en la redención de la raza humana que perdió de vista casi por completo el gran tema bíblico y patrístico: Jesucristo es también el Salvador del mundo entero, del mundo natural y de todas sus criaturas. El punto focal estaba en la liberación del pecado personal; lo cual era ciertamente apropiado, pero parcial, en la medida en que se descuidaba el tema de la creación en la cristología. Las circunstancias actuales están llevando a un redescubrimiento de esta importante dimensión de la redención. La crisis ecológica aflige al mundo en muchas partes. Los sistemas que sostienen nuestra vida sobre la tierra —agua fresca, aire puro, suelo fértil y capa de ozono protectora— están siendo destruidos por efluentes tóxicos, agentes contaminantes, ácidos y todos los venenosos productos de desecho de la sociedad moderna. Un fenómeno tan grave como el anterior es que, debido a la destrucción de los hábitats, estamos destruyendo rápidamente cientos de formas de vida, especies que tardaron en desarrollarse miles de años y que la tierra no volverá a ver de nuevo. Magníficos animales y complejas plantas están desapareciendo de la tierra. De un modo impensable, la acumulación de energía nuclear constituye para todos los seres vivos la amenaza de la extinción total, la muerte de la posibilidad de nacer.

¿Qué tiene que ver Jesucristo con todo esto? ¿Acaso no es el Redentor del mundo entero? ¿Cómo se convierte la creación en parte intrínseca de nuestra confesión cristológica? De nuevo los teólogos están investigando los tesoros de la tradición y descubriendo valiosas intuiciones.

Se recuerda una vez más la historia de Jesús para posibilitar la conversión de la avaricia y la falta de respeto que lleva a las personas a violar la tierra para explotarla. La visión jesuana del reino de Dios incluye la plenitud y el *shalom* para todas las criaturas, incluso las menos importantes en la presente jerarquía de valores, las no humanas. La paz de Dios vincula a todas las criaturas en una comunidad de vida y se alza contra la explotación incluso de los menos poderosos. En el nuevo cielo y la nueva tierra, toda cosa creada tendrá su integridad en relaciones de reciprocidad e interdependencia. Para los que siguen a Jesús, lo que debe predominar no es el interés personal, sino el respeto a todas las criaturas de Dios.

Además, el ejemplo de Jesús inculca una actitud de asombro y aprecio por el mundo natural. Jesús podía interpretar los signos del cielo y lo que éstos decían sobre el tiempo que iba a hacer; sabía de las puestas de sol, de los lirios del campo, de las higueras, de las gallinas, de las semillas y los frutos de la tierra. Como revelan muchas de sus parábolas y de sus dichos, estaba en sintonía con las bendiciones de la tierra y veía en ellas un reflejo de otros tantos aspectos del Dios que envía la lluvia sobre justos e injustos. La explotación y destrucción de la tierra y sus criaturas son ajenas a este tipo de actitud.

Jesús crucificado fue resucitado de entre los muertos por el poder del Espíritu de Dios, que, según confesamos en el credo, es «Señor y dador de vida». Jesucristo vive ahora por el Espíritu y derrama este Espíritu para renovar los corazones humanos y también la faz de la tierra. Una vez más, la conciencia renovada del tema del Espíritu en la cristología está abriendo el camino a la solicitud por todas las criaturas.

El Espíritu es el artífice de la nueva creación, que mora en el corazón de todas las cosas y trabaja para redimirlas. Pablo lo expresa muy poéticamente en la Carta a los Romanos: toda la creación ha sido sometida a la caducidad, pero espera con ansia la gloria que ha de venir. Será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa

libertad de los hijos de Dios. Mientras tanto, junto con los seres humanos, la creación gime y sufre dolores de parto hasta que se conceda el don del Espíritu (8,18-23). Dicho de otro modo: la salvación no alcanza sólo a los seres humanos. Formamos un todo con el resto de la creación y compartimos un destino común con todas las criaturas. El cielo nuevo y la tierra nueva que esperamos incluyen la renovación de todo el universo. El poder dinámico que realizará esta redención al final y que ahora teje redes de comunidad entre todas las criaturas es el Espíritu Santo de Cristo resucitado. En esta comprensión, la espiritualidad y la ética nos invitan a ser administradores responsables de la tierra.

La idea de que Cristo está en el centro de la creación es también un poderoso redescubrimiento bíblico de nuestro tiempo. Él es la Palabra por la que todas las cosas fueron hechas; como primogénito de la creación es el que da consistencia a todas las cosas (Juan 1,3; Colosenses 1,15-20). Es el Alfa y Omega de la creación: la primera y la última palabra que reconcilia todas las cosas en la paz de Dios. Aquí es relevante la antigua doctrina oriental de la recapitulación. Del mismo modo que todas las cosas se desintegraron en Adán, en Cristo sucede lo contrario: todas las cosas encuentran su correcta armonía y cumplimiento en él. Tal vez estemos más familiarizados con el pensamiento de Teilhard de Chardin, que en el siglo XX dio nueva vida a esta idea. La mayoría de los creyentes dirían que la tierra, el mundo natural, no está separado de Dios. Pero tampoco está separado de Cristo, ya que en la encarnación de Jesucristo se establece un íntimo contacto entre Dios y el mundo, lo infinito y lo finito, lo divino y la criatura. Jesucristo es la cima de la creación, el punto Omega, y la historia de la evolución no es sino el esfuerzo de todas las criaturas por llegar a él, que es su meta. Esta clase de cristología ofrece un poderoso disuasivo a la explotación de la tierra, pues la tierra está repleta de significación dentro del medio divino.

La celebración del sábado puede ser la mejor manera de inculcar una cristología que promueve el respeto a la tierra.

El relato de la institución de este día en Génesis (1,31-2,3) presenta a Dios, de una manera entrañable, descansando el séptimo día, después de ver que todo lo que acaba de crear está muy bien. Una vez concluida la obra de la creación, Dios se deleita en todo lo que ha hecho. Una presencia no utilitarista y serena del Creador llena todo lo que ha sido creado –y esto constituye un indicio de la redención final–. A los israelitas, liberados de la esclavitud, se les ordena que, imitando a Dios, observen el sábado para celebrar su liberación del trabajo de la esclavitud. Nadie tenía que trabajar, ni siquiera los animales; pero todos tenían que deleitarse en la presencia del Creador dentro de la buena creación y ofrecer su alabanza. Bajo el impacto de la resurrección de Cristo, la celebración cristiana de este día pasó del séptimo al primer día de la semana. Desde entonces la creación es contemplada a través del prisma de Cristo resucitado, cuyo cuerpo resucitado está unido a toda la tierra como signo de la promesa de la nueva creación que ya está empezando.

Esta solicitud por la justicia ecológica no está en modo alguno separada del deseo de justicia y paz entre los seres humanos. La teología de la liberación, que ha establecido una conexión vital entre ambas realidades, ha promovido la celebración del sábado por los oprimidos como una actividad subversiva. Sacando tiempo del rigor de la vida diaria, las personas se reúnen para cantar y alabar, para compartir y regocijarse. Es un signo de resistencia, pues efectivamente están diciendo que sus espíritus no están aplastados, que en ellos habita la esperanza de que algún día se verán libres de la opresión. Rendirse a la desesperación es permitir que venza el opresor. Reunirse para celebrar, descansar, deleitarse, sentir la presencia de Dios en todas las cosas y gustar la promesa ofrecida por la resurrección de Cristo es participar en una profunda oposición a las fuerzas destructoras.

En nuestros días el humanocentrismo de gran parte de la cristología se está convirtiendo en una visión cósmica de la significación de Jesucristo. Tanto el ejemplo de Jesús como las cristologías del Espíritu señalan el camino hacia una

nueva y urgentemente necesaria apreciación de la universalidad de la reconciliación que actúa en el mundo a través de Cristo. La promesa de esa redención está destinada a todos los pueblos del mundo y al cosmos entero.

* * *

Bibliografía

Excelentes visiones de conjunto de las diversas posiciones a propósito de la universalidad de Cristo son las de Peter SCHNELLER, «Christ and Church: A Spectrum of Views»: *Theological Studies* 37 (1976), pp. 545-566; Lucien RICHARD, *What Are They Saying about the Uniqueness of Christ and World Religions?* (Paulist, New York 1981), y, más ampliamente, Paul KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Orbis, Maryknoll [NY] 1985), que aboga por una cristología teocéntrica. Abundan las reflexiones teológicas sobre este tema en Gerald ANDERSON – Thomas STRANSKY (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (Orbis, Maryknoll [NY] 1985), y en John HICK – Brian HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and other Religions* (Fortress, Philadelphia 1981) [véase también Jacques DUPUIS, *Hacia una teología del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, y *El cristianismo y las religiones*, Sal Terrae, Santander 2002].

La posición de Karl RAHNER está expuesta en «El cristianismo y las religiones no cristianas», en *Escritos de teología* 5 (Taurus, Madrid 1964), pp. 135-156; «Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church», en *Theological Investigations* 12 (Seabury, New York 1974), pp. 161-178, y es especialmente clara en «The One Christ and the Universality of Salvation», en *Theological Investigations* 16 (Seabury, New York 1979), pp. 199-224. La actitud de Hans KÜNG quedó reflejada en «The World Religions in God's

Plan of Salvation», en (Joseph Neuner [ed.]) *Christian Revelation and World Religions* (Burns and Oates, London 1967), pp. 25-66; Aloysius PIERIS inicia la exploración de la cristología asiática en «Speaking of the Son of God in Non-Christian Cultures, e.g., Asia», en (Edward Schillebeeckx – J.B. Metz [eds.]) *Jesus, Son of God?* (Seabury, New York 1982), pp. 65-70, y la continúa con «The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation», en (John Hick – Paul Knitter [eds.]) *The Myth of Christian Uniqueness* (Orbis, Maryknoll [NY] 1988). Raimon PANIKKAR formula su pensamiento sobre este tema en *The Unknown Christ of Hinduism* (ed. rev.: Orbis, Maryknoll [NY] 1981 [trad. cast.: *El Cristo desconocido del hinduismo*, Grupo Unido de Proyectos y Operaciones, Madrid 1994]), y en *The Intrareligious Dialogue* (Paulist, New York 1978 [trad. cast.: *El diálogo interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid 1992]).

Un aspecto particularmente fascinante de este tema es la actual relación del pueblo judío con Jesucristo, examinada por John PAWLIKOWSKI, *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue* (Paulist, New York 1982), Eugene BOROWITZ, *Contemporary Christologies: A Jewish Response* (Paulist, New York 1982), y Pinchas LAPIDE – Ulrich LUZ, *Jesus in Two Perspectives: A Jewish-Christian Dialogue* (Augsburg, Minneapolis 1985).

Las perspectivas de Hans Urs VON BALTHASAR sobre el misterio pascual se encuentran en *Life out of Death: Meditations on the Easter Mystery* (Fortress, Philadelphia 1985), y en Medard KEHL – Werner LÖSER (eds.) *The von Balthasar Reader* (Crossroad, New York 1982), pp. 147-156.

La necesidad de que la teología desarrolle una conciencia global en esta era de desastres ecológicos es puesta de relieve vigorosamente por Sallie MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Fortress, Philadelphia 1987 [trad. cast.: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994]), y también por Rosemary RADFORD RUETHER, «Ecology and Human Liberation: A Conflict between the Theology of

History and the Theology of Nature?», en *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (Crossroad, New York 1981). El Cristo cósmico en relación con el universo recibe la alabanza de TEILHARD DE CHARDIN en *Himno del Universo* (Trotta, Madrid 1996) y en *El corazón de la materia* (Sal Terrae, Santander 2002), y es explicado ulteriormente en Christopher MOONEY, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* (Doubleday, Garden City [NY] 1968). Una visión de conjunto de este tema, centrada en la Escritura y en los Padres griegos, se encuentra en George MALONEY, *The Cosmic Christ: From Paul to Teilhard* (Sheed and Ward, New York 1968 [trad. cast.: *El Cristo cósmico. De san Pablo a Teilhard*, Sal Terrae, Santander 1969]).

Epílogo

Una tradición viva – Hacia el futuro

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Hemos trazado el desarrollo de la cristología contemporánea con la metáfora de sucesivas olas de renovación que rompen en la playa. En nuestros días, la teología ha recuperado la verdadera humanidad de Jesucristo, ha recordado su historia concreta, ha percibido su poder liberador para los pobres y los oprimidos y ha investigado a fondo la amplitud y la profundidad de su poder salvífico para los pueblos del mundo y para toda la tierra. Si se me permite hacer una predicción, diré que la siguiente ola que se alzaré y crecerá en la conciencia de la Iglesia será la de las cristologías no occidentales, a medida que las jóvenes y crecientes Iglesias de África, Asia y la India formulen su propia respuesta a la cuestión cristológica con palabras y conceptos tomados de sus propias culturas. Nos encontramos en un periodo de actividad cristológica sin precedentes desde el siglo I. Y así como la Iglesia de dicho siglo se reflejó en el Nuevo Testamento, así también nosotros tenemos de nuevo un pluralismo de cristologías o diferentes maneras de formular el significado y la identidad de Jesucristo, a la vez que permanecemos unidos en la confesión de la única fe. Como los cristianos del siglo I, también nosotros somos llamados a escribir la buena noticia en un lenguaje adecuado a nuestras circunstancias de tiempo y

lugar. Al igual que ellos, somos discípulos vivos y tenemos que tratar de realizar la tarea nunca acabada de confesar a Jesucristo en una Iglesia peregrina. Desde nuestra propia experiencia de salvación, desde nuestra narración de la historia, desde nuestra praxis y nuestra oración, tenemos que encontrar nuevos nombres para Cristo y reivindicarlo para nuestro pueblo, con el fin de transmitir una cristología viva a la próxima generación.

Índice analítico y onomástico

- Abbá: 49, 59, 71-75, 125
Agustín: 38, 40, 117-119, 126, 150
Anselmo: 24, 31
Apolinar: 23, 50
autoconciencia de Jesús: 49- 62
- Balthasar, H.U. von: 33, 154, 157-158, 163
Bonhoeffer, D.: 137
Buber, M.: 16, 76-77
- Calcedonia: 12, 23, 25-48, 78
Cirilo de Alejandría: 61
Clemente de Alejandría: 23
comunidad de discípulos: 64, 76-78, 88, 93, 110, 145
cosmos: 86, 147, 158-162
cristología ascendente: 90-94
cristología bíblica: 19-21, 30, 84, 90
cristología conciliar: 21-24
cristología de la liberación: 99-112
cristología descendente: 85-89
cristología feminista: 113-132
cristología medieval: 24, 50-52, 54-55, 136, 148
cristología narrativa: 63-81
cristología post-tridentina: 25-26
- cristología sapiencial: 129-130
cristología trascendental: 35-48, 53-56
cruz: 20, 24-28, 73-78, 86, 106-109, 127-128, 133-146
- descenso a los infiernos: 74, 157
dos naturalezas: 21-24, 33-35, 43-45
- ecología: 158-162
encarnación: 33-45, 47-48, 85-89, 124, 153-155
Espíritu: 59, 65, 76, 90-91, 107, 123, 129, 139, 159-160
ética: 95-97, 145, 159-160
- giros intelectuales modernos: 26-28, 136-137, 147
- Hilario de Poitiers: 23
historia de Jesús: 63-81
- Juan Pablo I: 123
Juan Pablo II: 46-47, 84, 86-89, 93-97
justicia social: 77, 83-98, 100-104, 114-115, 161
- kenosis: 44, 128

Maritain, J.: 137
masculinidad de Jesús: 120-125
Medellín: 101, 104
ministerio de Jesús: 65-72,
107-109, 125-128
Moltmann, J.: 12, 138-146
muerte de Jesús: 72-79

naturaleza divina: 34-35, 40-45
naturaleza humana: 23, 35-40,
42-47, 63-64, 87
Nicea: 22

obispos de los Estados Unidos:
91-95

paz: 66-68, 92-95, 159-162
pobres, los: 59, 67-70, 88, 99ss,
107-108, 125
predicación de Jesús: 19, 65-68

Rahner, K.: 26-29, 31-33, 41,
47-48, 50, 52, 62, 64, 84,
98, 153-155
reino de Dios: 66-71, 77, 90-95,
103-104, 124, 159
religiones del mundo: 28-29,
151-157
resurrección: 74-75, 79, 109,
129, 161

Rosenblatt, R.: 39
Ruether, R.R.: 114, 119, 131,
132, 163

sábado: 160-161
salvación: 18-20, 34, 67, 91
Schillebeeckx, E.: 64, 70, 77-
79, 141-144, 146, 157, 163
Segundo, J.L.: 100-101, 111
sufrimiento: 27-28, 100-101,
133-146

Teilhard de Chardin: 160-164
Tertuliano: 117
Tomás de Aquino: 50-52, 11,
136, 150
tradicón judía: 70, 72, 91
tradicón viva: 13, 15-19,
165-166
Trinidad: 40-41, 138-141

una persona: 21-24, 25-26,
33-35, 42-45, 78
unión hipostática: 43-44, 57

Weil, S.: 40
Whitehead, A.N.: 137
Wiesel, E.: 140