

DE JESUS A LOS EVANG

ANTONIO SALAS

Cursos Bíblicos / A DISTANCIA



**CURSOS BIBLICOS
A DISTANCIA**

DE JESUS a los EVANGELIOS

Antonio Salas

	Págs.
I. NOCIONES PREVIAS Y ENFOQUE DEL PROBLEMA	11
1. PREÁMBULO	11
2. FASES DE LA TRADICIÓN PRE-EVANGÉ- LICA	12
I. <i>Kerigma</i>	13
II. <i>Didajé</i>	14
III. <i>Didascalía</i>	14
3. ENFOQUE DEL PROBLEMA	15
I. <i>Las formas pre-evangélicas</i>	15
II. <i>Plan de estudio</i>	17
II. DE JESUS AL KERIGMA	19
1. EL KERIGMA DE PASCUA	22
I. <i>Resurrección e Historia</i>	22
II. <i>Resurrección y anuncio kerigmá- tico</i>	24
a) <i>El anuncio kerigmático en los primeros discursos de Hch</i>	24
b) <i>El anuncio kerigmático de 1 Cor 15, 3-7</i>	25
III. <i>Resurrección y Fe Cristiana</i>	26
2. EL KERIGMA DE PENTECOSTÉS	27
I. <i>Pentecostés y Pascua</i>	28
a) <i>La efusión del Espíritu</i>	28
b) <i>La glosolalia</i>	30
II. <i>Pentecostés, como nueva alianza.</i>	31
III. DEL KERIGMA A LA DIDAJE	35
1. JESÚS COMO SEÑOR	38
I. <i>Señorío escatológico de Jesús</i>	38
II. <i>Señorío presente de Jesús</i>	39

2.	JESÚS COMO CRISTO	41
	I. <i>Mesianismo profético de Jesús</i> ...	42
	II. <i>Mesianismo dinástico de Jesús</i> ...	43
3.	CRISTOLOGÍA CATEQUÉTICA	44
	I. <i>Siervo de Dios</i>	45
	II. <i>Hijo de Dios</i>	45
	III. <i>Otros títulos cristológicos</i>	46

IV. DE LA DIDAJE

A LA TEOLOGIA EVANGELICA 49

1.	PABLO DE TARSO: ENFOQUE TEOLÓGI- CO-UNIVERSALISTA DEL MENSAJE KEVE- LADO	52
	I. <i>Pablo frente al resucitado</i>	52
	II. <i>Predicación del resucitado</i>	53
	a) <i>Los judíos ante el anuncio paulino</i>	54
	b) <i>El paganismo ante el anuncio paulino</i>	54
2.	DIDAJÉ Y TEOLOGÍA EN EL «CORPUS PAULINUM»	55
	I. <i>Cartas a los Tesalonicenses</i>	56
	II. <i>Cartas a los Corintios</i>	56
	III. <i>Carta a los Romanos</i>	57
3.	TEOLOGÍA EVANGÉLICA	58
	I. <i>Mateo</i>	59
	II. <i>Marcos</i>	60
	III. <i>Lucas</i>	60
	IV. <i>Juan</i>	60
	Cuestionario	63
	Temario	63

CABA, J.: *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología*. Ed. Católica (B. A. C.). Madrid, 1971. [Examina a fondo los problemas que interesan, poniendo especial esmero en resaltar la personalidad teológica de cada evangelista.]

CERFAUX, L.: *Jesús en los orígenes de la tradición*. Ed. Desclée de Brouwer. Bilbao, 1970. [Estudia las tradiciones de Galilea, Jerusalén y otras complementarias, como base para la redacción definitiva de los Evangelios.]

SALAS, A.: *El Cristo de nuestra fe. Anuncio kerigmático e instrucción catequética en el cristianismo primitivo*. Madrid, 1972. [Es sin duda la obra más útil, toda vez que los presentes apuntes son un simple resumen de la misma. En ella los temas son tratados con mayor extensión y profundidad.]

SCHEIFLER, J. R.: *Así nacieron los Evangelios*. Ed. Mensajero. Bilbao, 1967². [Examina con seriedad las vicisitudes de la tradición oral y de los primeros documentos escritos.]

STANLEY, D.: *La predicación primitiva: esquema tradicional*. «Concilium.» Revista Internacional de Teología, 20 (1966), 449-462. [Estudia sobre todo los distintos títulos aplicados a Jesús en la cristología más arcaica.]

UBIETA, J. A.: *El Kerigma apostólico y los Evangelios*. «Estudios Bíblicos», 18 (1959), 21-61. [Aportación de interés, pues analiza a fondo la exposición kerigmática del mensaje paulino.]

WIKENHAUSER, A.: *Los Hechos de los Apóstoles*. Ed. Herder. Barcelona, 1967. [Comentario muy equilibrado, con enfoque preferentemente teológico. Contiene sugerencias muy útiles para aclarar los temas aquí estudiados.]



I

NOCIONES PREVIAS Y ENFOQUE
DEL PROBLEMA



1. PREÁMBULO.

Son muchos los cristianos que acuden a los Evangelios en busca de alimento espiritual. Pero no todos captan por desgracia su auténtico contenido, entre otras razones, por ignorar el complicado proceso de la llamada tradición evangélica. Ciertamente que el autor de los Evangelios es el propio Dios quien, para darles una presentación humana adecuada, se ha servido de los distintos evangelistas. Estos no hacen sino poner por escrito cuanto Dios les inspira. Sería, sin embargo, absurdo pensar que los Evangelios canónicos—tal como nosotros los leemos—han sido compuestos en un momento y de una sola vez, algo así como cuando nosotros escribimos una carta o un ejercicio de redacción.

Todo lo contrario. Los Evangelios, antes de lograr su redacción definitiva, experimentaron un largo proceso de gestación. En efecto, lo primero que pretendieron los apóstoles, una vez que Jesús había resucitado, fue infundir la fe en la resurrección. ¿Cómo? A través de la predicación. Ello explica que, durante las primeras décadas del cristianismo, toda la enseñanza religiosa venía confiada a la tradición oral. Nadie sentía la necesidad de plasmar en libros o documentos la doctrina de Jesús.

Fue sólo al acrecentarse sobremanera el número de los cristianos que se pensó en confiar a documentos escritos los puntos fundamentales de la fe, para evitar así

los riesgos de posibles adulteraciones doctrinales. Los primeros documentos, que se remontan a una época muy arcaica, son conocidos con el nombre de *fuentes*. Pues bien: los evangelistas no hicieron más que dar un enfoque personal a los sucesos narrados en tales fuentes y elaborar así—bajo la inspiración divina—unos compendios de doctrina cristiana que nosotros conocemos con el nombre de *Evangelios*.

Se ve, por lo mismo, que a la redacción de los Evangelios precedió un proceso de docencia oral. Y ello explica el que, para captar el auténtico sentido y valor de los relatos evangélicos, se deba antes lograr un conocimiento adecuado de *todas* las fases previas por las que pasó la enseñanza de Jesús.

Jesús, una vez resucitado, se convirtió automáticamente en objeto de la predicación. Los apóstoles, ansiosos de conseguir un número cada vez mayor de adeptos, centraban todo su mensaje en torno a Jesús, a quien Dios acababa de resucitar de entre los muertos. Tal predicación permitió ir esbozando unos temas doctrinales tan concretos como elementales. Sólo más tarde, ante la necesidad de proporcionar a los nuevos creyentes una instrucción más profunda, se procedió a un estudio más detallado de cuantos temas doctrinales exigían alguna aclaración.

Todo esto dio origen a diversas formulaciones de la doctrina cristiana. El tema era siempre el mismo: Jesús, resucitado de entre los muertos. No obstante, la formulación variaba conforme el cristianismo se iba enriqueciendo doctrinalmente, exigiendo en consecuencia enseñanzas más precisas y detalladas.

2. FASES DE LA TRADICIÓN PRE-EVANGÉLICA.

Un estudio reposado de las circunstancias ambientales del cristianismo incipiente permite discernir diversos métodos de docencia, que la exégesis moderna ha sabido detectar, dándoles incluso nombres concretos. Se impone, por tanto, esbozar una definición de las distintas formas

de formulación doctrinal. Estas pueden reducirse a tres: *kerigma*, *didajé* y *didascalía*.

1) *Kerigma*.

Se conoce con el nombre de *kerigma* (del griego *ke-ryssó* = predicar) al estrato más arcaico de la enseñanza evangélica. En este tiempo el Evangelio no era escrito, sino vivido. Y ello era obvio, toda vez que, siendo Jesús el contenido esencial del Evangelio, el cristiano venía invitado a una vivencia del mismo.

¿Cómo conseguir tal vivencia? Muy sencillo: aceptando la *resurrección*. Así Jesús se convertía automáticamente en vida del creyente. Se explica, en consecuencia, que el *kerigma* primitivo se interesará *sólo* por la resurrección de Jesús. Su nacimiento, vida, milagros, predicación, muerte... quedaban fuera del horizonte *kerigmático*.

Esto acaso pueda extrañar a un cristiano de hoy. No se olvide, sin embargo, que el objetivo del anuncio *kerigmático* era sólo uno: infundir la fe a quienes aún no la tenían. Pues bien, para ser cristiano *sólo* se exigía aceptar la resurrección de Jesús.

Cabe decir que el *kerigma* primitivo se limitaba al simple anuncio de la resurrección. Su contenido era tan rudimentario que toda ulterior preocupación histórico-teológica rebasaba ya su horizonte. ¿Es posible que, para ser cristiano, se exigiese tan *sólo* creer en la resurrección de Jesús? Sin duda. Mas la aceptación del acontecimiento pascual suponía una transformación esencial de la persona, ya que ésta recibía la fuerza del resucitado. De esto se hablará más ampliamente (Cf. *De Jesús al kerigma*).

Ahora bien, una vez que el anuncio de la resurrección conseguía infundir la fe a los no cristianos (judíos o paganos), el *kerigma* había cumplido ya su misión. Sin embargo, los recién convertidos deseaban adquirir un conocimiento más profundo de Jesús resucitado. Y así se

originó una nueva fase en el anuncio del mensaje: la *didajé* o catequesis.

II) *Didajé*.

Los nuevos cristianos, por vivir con frecuencia en un ambiente hostil, se veían obligados a razonar de algún modo los fundamentos de su fe. No bastaba con presentarse como discípulos del resucitado. Era preciso despejar muchas incógnitas de carácter doctrinal: ¿quién era en realidad el resucitado?; ¿qué cosa había enseñado durante su vida?; ¿cuándo y cómo había muerto? Estos y otros muchos interrogantes surgían espontáneos y exigían una explicación.

Por eso no tardó en sentirse la necesidad de ofrecer a los fieles una enseñanza doctrinal más seria y profunda. Así surgió la fase de la *didajé* (del griego *didaskó* = enseñar), que era como una explicación razonada, dirigida a los neófitos, sobre los temas más candentes de la fe.

La *didajé*, llamada también catequesis, era bastante parecida a la exposición del catecismo, tal como suele hacerse en nuestros días. El bagaje doctrinal seguía siendo esquemático. Pero al menos así los cristianos podían resolver muchos de los problemas planteados por su nueva religión.

III) *Didascalía*.

Teniendo en cuenta que el cristianismo estaba al principio casi exclusivamente integrado por judíos convertidos, se explica que los fieles—para mejor conocer los fundamentos de su religión—acudieran a los métodos empleados por los rabinos. Estos solían resolver las dificultades, haciendo comentarios personales sobre los puntos oscuros del texto sagrado. Los predicadores cristianos se creyeron con los mismos derechos y por ello, inspirándose sobre todo en las enseñanzas de los apóstoles, fueron dan-

do un cariz personal a cuántos temas sólo venían tratados esquemáticamente por la *didajé*.

Así se originó la *didascalía* (del griego *didaskalos* = maestro). Este método didáctico permitió acomodar la doctrina cristiana a las exigencias de cada comunidad. No eran, en efecto, idénticos los problemas de una comunidad palestina que los planteados a los fieles de Grecia o Asia Menor.

Todas estas enseñanzas fueron al principio patrimonio exclusivo de la tradición oral. Esta iba paulatinamente gestando una teología, desde luego carente de sistema, pero con directrices bien claras. Sería, sin embargo, falso pensar que *kerigma-didajé-didascalía* sólo se encuentran en la fase oral de la tradición. También en muchos documentos escritos se hallan claros vestigios de estas enseñanzas.

La dificultad radica en precisar dónde termina el *kerigma* y comienza la *didajé* o la *didascalía*. Mas tal labor sería tan ingrata como estéril, toda vez que con mucha frecuencia dentro de la *didajé* aparecen elementos kerigmáticos y viceversa. Lo importante para el cristiano es comprender de qué forma todas estas enseñanzas, sea en un estado puro o aleatorio, fueron elaborando una teología, capaz de cuajar en la redacción de obras personales (Mateo-Marcos-Lucas-Juan), que conocemos con el nombre de *Evangelios canónicos*.

3. ENFOQUE DEL PROBLEMA.

A la luz de lo recién expuesto se comprende cómo interesa bucear en los estratos más arcaicos de la tradición neotestamentaria, previos a la redacción de los Evangelios. Es ésta una labor ardua y delicada, pero muy útil para lograr un conocimiento cabal del contenido doctrinal de los relatos evangélicos.

1) *Las formas pre-evangélicas*.

Hace ya más de medio siglo que los críticos de la *Formgeschichte* o *Historia de las Formas* (R. Bultmann, M. Di-

belius, K. L. Schmidt...) abordaron esta problemática. Un estudio crítico de los Evangelios sinópticos (Mateo-Marcos-Lucas) les llevó a la conclusión de que cada evangelista, para componer su obra, se sirvió de abundante material pre-existente, de forma tal que no tuvo más que recogerlo y ordenarlo. Por consiguiente, los evangelistas no serían propiamente autores, sino simples compiladores de documentos o tradiciones arcaicas.

Para captar la auténtica dimensión de la fe cristiana se impone—a juicio de todos estos críticos—un análisis de los documentos pre-existentes. Estos vienen agrupados, sobre todo por Bultmann y Díbelius, en presuntos moldes homogéneos, llamados *formas* (milagros, leyendas, novelas, mitos...), cada una de las cuales se rige por criterios propios de interpretación. La labor del exégeta se reduciría, en tal caso, a elaborar una *historia* de todas estas *formas* (por eso recibe el método el nombre de *historia de las formas*) para dar así a los relatos evangélicos una interpretación genuina.

La labor realizada por los críticos históricos-formales es en muchos aspectos digna de elogio. Sólo gracias a su esfuerzo tomó la exégesis moderna conciencia de que a la redacción actual de los Evangelios había precedido un complicado proceso histórico-teológico, cuyo alcance y motivaciones era preciso detectar.

Sin embargo, el grave error de la crítica histórico-formal radica en atribuir a la comunidad primitiva el origen de las diversas formas pre-evangélicas. De ello se infiere que la médula misma de la religión, la esencia de la fe cristiana, sería un simple producto del cristianismo naciente. ¿Cuál sería, en tal caso, la misión realizada por Jesús? Este quedaría prácticamente desplazado, ya que la comunidad primitiva sería la única responsable en lo concerniente a la fe evangélica.

Las conclusiones de tal actitud son catastróficas por el cristianismo. Nuestra fe no haría sino reflejar la postura

—¿equivocada-acertada?—de los primeros cristianos. ¿Podemos aceptar este punto de vista? En absoluto.

II) *Plan de estudio.*

Siguiendo las directrices del método histórico-formal se intentará detectar en su estado original cuantas *formas* han sido recogidas por los evangelistas, insertándolas en sus respectivas obras. Tal labor se presenta como sumamente útil, toda vez que nos permite establecer un nexo lógico e histórico entre Jesús de Nazaret y la redacción definitiva de los Evangelios que tan asiduamente solemos leer.

La pre-historia evangélica pone, en efecto, de manifiesto, que todo el proceso histórico-teológico se inicia a partir de la resurrección de Jesús. Pascua marca el momento en que Jesús sale al encuentro del hombre a través del *kerigma*. Este encuentro germina una fe muy simple (fe pascual), pero suficiente para ser cristiano. No obstante, se ve cómo los recién convertidos, una vez asimilado el contenido del *kerigma*, buscaban mayores precisiones doctrinales, objetivo logrado gracias a la *didajé*. Esta abrió a su vez las puertas a preocupaciones de índole *teológica*, alimentadas con avidez por el cristianismo primitivo.

Cuando la teología consiguió un mínimo de madurez, Dios inspiró a unos hombres determinados. Y éstos pusieron por escrito las convicciones teológicas que, elaboradas por la comunidad primitiva a la luz de la resurrección, entroncaban con el propio Jesús, ya que todo el proceso se había iniciado el día de Pascua.

De esta forma el cristiano actual comprenderá cómo su fe, cimentada sobre el firme pilar de los Evangelios, tiene una garantía única: Jesús de Nazaret, resucitado de entre los muertos. El estudio de la tradición pre-evangélica sirve para demostrar que la fe neotestamentaria, a la luz de un complicado proceso histórico, pone al cristiano de cualquier época en contacto directo con el propio Jesús de Nazaret.

II

DE JESUS AL KERIGMA

Quien lea los Evangelios con criterios puramente historicistas corre el riesgo de pretender alimentar su fe con las enseñanzas, milagros y portentos realizados por Jesús de Nazaret. No es éste, sin embargo, el procedimiento adecuado. Un estudio de la tradición pre-evangélica demuestra, en efecto, que el cristianismo naciente apenas acudía a la figura histórica de Jesús, como garantía de fe. La fe cristiana buscaba, por el contrario, un aval, quizás menos palpable, pero mucho más sólido: el acontecimiento pascual.

No es falso afirmar que el cristianismo nació el día de Pascua. Al principio, los cristianos se interesaban muy poco por lo que Jesús hiciera durante su vida terrena. Lo realmente vital para la fe era el hecho incontestable de su resurrección. Y fue a partir de ese momento que se inició el proceso de cristianización, que culminó con la redacción de los Evangelios canónicos.

Por eso puede decirse que, cuantas veces proyectan los evangelistas una mirada retrospectiva hacia la figura histórica de Jesús, lo hacen siempre a la luz de la resurrección. Es éste el suceso fundamental, base y contenido de todo anuncio kerigmático.

El kerigma primitivo toma propiamente cuerpo el día de Pentecostés. Por lo mismo, para captar los vínculos que median entre el anuncio kerigmático y Jesús de Nazaret, nada mejor que examinar el valor y significado teológico del acontecimiento pascual, cuyo horizonte kerigmático viene puesto de relieve sobre todo en el relato de Pentecostés (*Hch* 2, 1-12).

Así resultará fácil ver cómo los primeros cristianos lograron, a través del kerigma, una auténtica vivencia de

Jesús, a quien Dios acababa de resucitar de entre los muertos.

1. EL KERIGMA DE PASCUA.

Es claro que, sin resurrección de Jesús, no hay posibilidad de fe cristiana (1 Cor 15, 14). Por muchos milagros que Jesús hubiera realizado y por muy generosa que hubiera sido su muerte en la cruz, no existiría el cristianismo, si no hubiera mediado el hecho de la resurrección. Es, en efecto, falso afirmar que Jesús redimió al hombre con su muerte. No, la redención exige un doble elemento: muerte y resurrección. Por la primera queda el hombre liberado de la opresión del pecado, mientras la segunda le infunde la gracia divina.

De ello se infiere que *toda* la vida cristiana recibe su savia del acontecimiento pascual. Es sólo gracias a la resurrección de Jesús que puede el cristiano participar de la vida divina. Por eso la resurrección ha de ser considerada, más que como un milagro excepcional (también lo es), como un suceso salvífico con fuerza suficiente para elevar al hombre a la sublime dignidad de hijo de Dios.

La comunidad primitiva tomó muy pronto conciencia de sus prerrogativas. ¿Por qué? Muy sencillo: la fe cristiana venía infundida a través del mensaje de la resurrección (kerigma). Por eso los cristianos alimentaban con ardor un resurreccionismo consciente y genuino.

1) *Resurrección e Historia.*

Quien reduzca la resurrección de Jesús a la categoría de una simple reanimación corporal, jamás podrá captar su auténtico significado. Para ello es preciso comprender que Jesús, resucitando de entre los muertos, recibe toda la fuerza de la vida divina. Es el encuentro sublime entre Dios vivo y Jesús muerto lo que constituye la esencia de la resurrección. En ella la fuerza (*dynamis*) divina posee plena-

mente a Jesús. Y es a partir de ese momento que Jesús resucitado puede infundir a cuantos le aceptan la fuerza divina que Dios le acaba de comunicar.

Existe en la actualidad una marcada tendencia a negar el valor histórico de la resurrección. Esta se reduciría—así opinan muchos críticos—a una simple experiencia de carácter místico, en virtud de la cual habrían iniciado los primeros predicadores a divulgar unas enseñanzas muy sublimes, pero carentes por completo de aval histórico.

Quienes así razonan acuden al tan aireado mito bíblico para explicar el hecho de la resurrección. Esta viene en tal caso considerada como uno de los mitos mejor logrados. En realidad, tal observación dista mucho de ser falsa. Conviene, no obstante, advertir que el mito bíblico no es una pura fábula, sino más bien un artificio divino. Dios se sirve, en efecto, del mito para revestir con ropaje *humano* las verdades *divinas*, a fin que así puedan éstas ser captadas por el hombre. De otro modo rebasarían las posibilidades humanas de conocimiento.

En tal caso la resurrección puede ser considerada como un auténtico mito. La *dynamis* (fuerza) divina, infundida a Jesús muerto, trasciende la capacidad cognoscitiva del hombre. Mas, para que éste pueda de algún modo controlar el hecho de la resurrección, Dios se lo presenta envuelto en un ropaje (detalles circunstanciales) humano, que lo hacen asequible a la inteligencia del hombre.

Pero esto en nada se opone a la realidad histórica de la resurrección. Su historicismo es auténtico, desde el momento en que Dios infunde sobre Jesús la *dynamis* divina. Y es precisamente en virtud de esta intervención divina que Jesús de Nazaret queda convertido en Cristo resucitado. ¿Qué se infiere de todo ello? Simplemente que la continuidad histórica de Jesús queda del todo garantizada. Y esto hace posible que el cristiano, cuando entra en contacto con el resucitado, quede asimismo vinculado con Jesús de Nazaret. Sólo que el personaje histórico (Jesús

de Nazaret) viene contemplado a la luz del suceso pascual (Cristo resucitado).

II) *Resurrección y Anuncio*

Siendo el kerigma más arcaico patrimonio exclusivo de la tradición oral, parece imposible reconstruir actualmente el esquema doctrinal presentado por los predicadores primitivos. Los Evangelios canónicos pueden ser de muy poca utilidad, ya que son el exponente de una elaboración bastante más tardía.

Existen, sin embargo, dentro de los mismos escritos neotestamentarios, claros vestigios de algunas *fuentes* escritas, cuyo origen—dados sus semitismos y esquematismos teológicos—se presenta como muy arcaico. Conviene, pues, examinar con esmero alguno de esos filones literario-doctrinales con la esperanza de hallar en ellos síntomas inequívocos del enfoque dado por los predicadores primitivos a su anuncio kerigmático.

La crítica acuerda un valor de excepción a dos fuentes muy arcaicas: los primeros discursos del libro de los Hechos (*Hch* 2, 22-36; 3, 12-26; 4, 8-11; 5, 29-32; 10, 34-43) y la famosa perícopa pre-paulina de *1 Cor* 15, 3-7.

a) *El anuncio kerigmático en los primeros discursos de Hch.*

La exégesis contemporánea suele considerar estos documentos como uno de los testimonios más arcaicos de toda la literatura neotestamentaria. Y no deja de ser sintomático el que en todos ellos el acento recaiga precisamente sobre la resurrección de Jesús. Cuantas temáticas vienen esbozadas a lo largo de estos discursos ofrecen un interés puramente incidental. Por otra parte, jamás se insiste en *demostrar* el hecho de la resurrección. Se da sencillamente por supuesto que Jesús resucitó. Tampoco viene esgrimido el famoso argumento de la tumba vacía

El único objetivo de estos discursos se reduce a pre-

sentar la figura del resucitado como tema necesario de fe, para cuantos desean abrazar la nueva religión. La formulación arcaica de los discursos explica su escasa preocupación por afianzar el acontecimiento pascual con argumentos elaborados a base de elementos afabuladores, que sólo en una época más tardía serían esgrimidos profusamente para refutar actitudes antirresurreccionistas.

Todos los discursos presentan un esquema común, cuyo eje central es la resurrección. Esta viene a ser como la médula de todo el kerigma primitivo. Desde los primeros años del cristianismo se observa, pues, una clara tendencia a presentar la figura de Jesús, vivificada con la *dynamis* divina que Dios le infundiera el día de Pascua.

b) *El anuncio kerigmático de 1 Cor 15, 3-7.*

Esta perícopa, cuyo carácter arcaico queda fuera de duda, es como una fórmula estereotipada, con clara proyección cultural, en la que aparece primorosamente resumido el contenido del credo primitivo. Es muy posible que Pablo recibiera esta fórmula de alguna fuente—¿oral-escrita?—de origen aramaico.

No deja de extrañar el que en este texto la resurrección, aun cuando figure como contenido esencial del mensaje, apenas viene examinada directamente. El interés se centra sobre la *muerte* de Jesús, el cual se *apareció* después repetidas veces a sus discípulos. Ahora bien, entre la muerte y las apariciones debe necesariamente existir un nexo: la resurrección. Esta se da, pues, por supuesta, ya que sin ella no hubieran podido realizarse los sucesos que integran el mensaje primitivo. ¿Cómo pensar efectivamente en las apariciones de Jesús, sin dar por supuesta su resurrección?

El autor de *1 Cor* 15, 3-7 insiste en el hecho de que muchos discípulos pueden atestiguar aún las apariciones. No se trata, pues, de una simple experiencia mística, sino de algo real e incontestable. Y esto viene presentado como el fundamento de todo el anuncio kerigmático. Este se ins-

pira, por tanto, en el acontecimiento pascual, que es el punto de donde parte toda la fe cristiana.

Por lo mismo las fuentes más arcaicas de la tradición primitiva se cimentan sobre el hecho de Pascua. Ello permite suponer que el anuncio kerigmático se limitaba en sus comienzos a un simple mensaje de resurrección. Gracias a este hecho fundamental pudo el cristianismo iniciar un proceso teológico, capaz de ir paulatinamente descubriendo temas nuevos para la fe cristiana. Mas ésta en un principio se centró sólo en Pascua. Sin resurrección no hubiera sido posible el anuncio kerigmático. Sin kerigma hubiera resultado imposible infundir la fe. Y sin fe no habría cristianismo. ¿Es, pues, osado afirmar—a la luz de los documentos más arcaicos—que toda la vida cristiana arranca de la resurrección?

III) *Resurrección y Fe Cristiana.*

Si la resurrección de Jesús comporta la infusión de la *dynamis* divina, es lógico que ésta se hiciera de algún modo extensiva a cuantos aceptaban la fe pascual como norma de vida. Sólo así se explica que la fe pascual realizara un cambio radical en el cristiano. Este, recibiendo la *dynamis* divina gracias a su encuentro personal con el resucitado, era consciente de que con ello quedaba colmada toda la expectación mesiánica del A. Testamento.

El mesianismo veterotestamentario suspiraba por la instauración de un reino, en el que la *fuerza* divina irrumpiera con vehemencia sobre todos los súbditos del futuro reino escatológico de Dios. Pues bien, los primeros cristianos sabían por experiencia que la *dynamis* divina los poseía de forma sorprendente. Así no resultaba difícil llegar a la conclusión de que—gracias a la fe pascual—el reino escatológico de Dios se había convertido ya en una realidad.

La inauguración de este reino exige un contacto íntimo entre el hombre y la divinidad. Tal contacto no puede ser directo, ya que la capacidad limitada del hombre no puede asir la fuerza sin límites de Dios. Y, sin embargo, tal con-

tacto se logra. ¿Cómo? Gracias a Cristo resucitado, el cual, recibiendo la *dynamis* divina en toda su intensidad, puede comunicarla en su justa medida a cada uno de los hombres.

Esta *dynamis* viene recogida por el kerigma. Ello explica el que, cuando alguien aceptaba el anuncio kerigmático, experimentaba un cambio tan radical que se sentía automáticamente cristianizado. La fe cristiana no era más que una aceptación personal de la resurrección de Jesús, anunciada en el kerigma.

Así fue cómo la fe cristiana pudo hallar cabida en el hombre. Este, sintiendo la *dynamis* divina, adquiría conciencia inmediata de pertenecer al reino escatológico. Pero ¿cuándo quedó este reino instaurado de forma oficial? Para ello no bastaban los contactos personales entre los hombres y la *dynamis* divina, difundida en Pascua. Era preciso algún acontecimiento singular, en virtud del cual la primitiva comunidad llegara, *en cuanto tal*, a la convicción de integrar el reino escatológico de Dios. Este momento tardó muy poco en llegar. Así lo indica el análisis de lo acaecido el día de Pentecostés.

2. EL KERIGMA DE PENTECOSTÉS.

Tal como este episodio viene referido en *Hch* 2, 1-12, se ve que refleja el impacto producido por el anuncio kerigmático, presentado por vez primera al hombre de un modo oficial. Con frecuencia ponen los cristianos tanto interés en precisar el marco cronológico de este relato, que deja de penetrar en su contenido teológico. La crítica contemporánea pone, sin embargo, cada vez menos empeño de determinar cuántos días mediaron entre Pascua y Pentecostés, para fijarse sobre todo en los nexos teológicos que unen a ambos sucesos.

No cabe duda de que Pentecostés muestra de un modo práctico cómo la fuerza de la resurrección viene participada por el hombre. Alguien podrá objetar que el relato, tal como lo presenta el libro de los Hechos, no refleja

necesariamente la verdad objetiva de cuanto acaeció. La objeción es poco consistente, toda vez que el carácter arcaico de *Hcb* 2, 1-12 es algo que la crítica moderna considera fuera de discusión y por lo mismo permite remontar los elementos del relato a una época muy cercana al desarrollo de los hechos narrados.

La dificultad radica, sin embargo, en señalar cuál es el valor teológico de Pentecostés. Resulta muy fácil quedar impresionados ante el portento de la glosolalia y las lenguas de fuego. Pero, ¿es acertada esta actitud? En absoluto. La crítica invita más bien a buscar una interpretación razonable de todos esos fenómenos, cuyo significado debe guardar una relación íntima con el acontecimiento pascual.

Sólo así podrá captarse su auténtico sentido kerigmático, lo único vital para comprender la génesis y evolución de la predicación primitiva y su influjo en orden a la formación y estructuración de la comunidad cristiana.

1) *Pentecostés y Pascua.*

Para ver la ilación existente entre ambos momentos, nada mejor que examinar los fenómenos de Pentecostés a la luz del acontecimiento pascual. Ahora bien, siguiendo las directrices marcadas por *Hcb* 2, 1-12, se descubren en Pentecostés dos sucesos de excepción: la efusión portentosa del Espíritu y el don de lenguas.

Ambos temas presentan un innegable carácter milagroso. No obstante, es muy posible que el milagro tenga una dimensión muy distinta a la que el vulgo suele suponer. Mas, para resolver la problemática, es preciso encuadrar Pentecostés en sus circunstancias concretas (*Sitz im Leben*), que son sin duda las características del anuncio kerigmático.

a) *La efusión del Espíritu.*

Hoy nadie acepta que el Espíritu fuera descendiendo sobre los apóstoles en forma de lenguas ígneas. El cris-

tianismo busca soluciones razonables. Y existen. Para hablarlas, es preciso encuadrar el texto sagrado dentro del marco conceptual propio de Lucas, ya que éste es el autor responsable del relato.

Lucas, un enamorado de la historia sagrada, suele situar sus relatos en un contexto histórico-salvífico. Ello explica que, para mejor inculcar la impetuosidad de la intervención divina, piense en un «ruido como de violento» (*Hcb* 2, 2). Tal fenómeno no presenta un sentido literal, sino metafórico, pues con él quiere Lucas tan sólo señalar la vehemencia de la intervención divina. Todo el Antiguo Testamento acuerda un carácter terrible a las manifestaciones divinas (*Dt* 4, 26; *Ex* 19, 2...). Y Lucas no hace más que recoger esta temática y presentarla como marco adecuado para presentar la comunicación más trascendente de cuantas hiciera Dios hasta entonces al hombre.

¿Cuál es el contenido de la comunicación divina? El Espíritu. Este viene presentado en forma de *lenguas*. ¿Por qué? Muy sencillo. A la luz del relato lucano se ve cómo los apóstoles, tan pronto como recibieron el Espíritu, iniciaron su predicación sin temor alguno (*Hcb* 2, 4). Antes no se atrevían a hablar públicamente (*Hcb* 1, 12-14). Pues bien, teniendo en cuenta que la *lengua* es el órgano de la locución, cosa que los apóstoles comenzaron a hacer tan pronto como el Espíritu los penetró, ¿no parece obvio que éste venga representado en forma de *lenguas*? Con ello Lucas no hace sino servirse de los efectos para describir la causa.

Se dice además que las lenguas eran como de fuego (*Hcb* 2, 3). Tal expresión, de carácter simbólico, es sinónima de «llama». El autor no haría con ella más que insistir en el realismo que acompañó a la intervención divina. Y esta forma de describir el fenómeno responde a la mentalidad veterotestamentaria, la cual acostumbra a asociar con el *fuego* las manifestaciones de Yahvé (*Ex* 19, 18; 24, 17...). Lucas se sirve de tales representaciones para mejor inculcar la fuerza excepcional de aquella intervención divina.

Todo esto no es, sin embargo, más que un ropaje literario para presentar un hecho singular: la presencia del Espíritu. Y en esto consiste propiamente el milagro. Pero no se piense que los cristianos de aquel tiempo fueran conscientes de entablar contacto con la tercera persona de la Santísima Trinidad. La formulación teológica estaba muy lejos aún de llegar a tales precisiones.

El Espíritu, tal como viene recibido en Pentecostés, es simplemente la *dynamis* divina que Dios infundiera en Pascua a Jesús y que ahora viene también participada por sus discípulos. Pentecostés es, pues, como el aval oficial de la resurrección, puesto que Cristo resucitado, convertido en *dynamis*, entra en contacto directo con los apóstoles. Estos, que reciben un mensaje dinámico y vivo, quedan automáticamente invitados a difundir entre los hombres la realidad de tal mensaje, cuyo núcleo es Cristo, a quien Dios acababa de resucitar.

Los apóstoles responden a la invitación divina hasta el punto de consagrarse inmediatamente a comunicar la *dynamis*, es decir, el Espíritu del resucitado, que Dios les acaba de infundir. Todos estos movimientos vienen encuadrados por Lucas en el marco de Pentecostés y quedan perfectamente reflejados en la famosa glosolalía.

b) *La glosolalía.*

Son muchos los que se esfuerzan por comprender cómo, hablando los apóstoles en arameo, pudieron ser entendidos por *todos* los circunstantes, cuyos idiomas eran diferentes (*Hch* 2, 9-11). Sin embargo, aun cuando la glosolalía sea un milagro portentoso, es posible que su sentido sea otro. Para captarlo, nada mejor que fijarse en otros textos, donde el propio Lucas alude a la glosolalía (*Hch* 10, 46; 19, 6). Pero es sobre todo Pablo quien aduce testimonios más explícitos sobre este extraño fenómeno (cf. *1 Cor* 12, 8-11; 28-30; 13, 1-3; 14, 1-5; 26-33).

Un simple análisis de textos demuestra que la glosolalía no era un don excepcional, sino más bien un carisma bastante común en el cristianismo naciente.

Resulta difícil determinar sus características concretas. Sin embargo, se ve que con frecuencia viene asociada con el don de *profecía* (*Hch* 19, 6; *1 Cor* 14, 26-33.39). Parece, pues, que el don de lenguas queda dentro de un horizonte profético. Y es gracias a la profecía que los circunstantes pueden comprender el mensaje de quien posee la glosolalía.

Algo parecido sucede en Pentecostés. Allí no se alude a la profecía. No obstante, en el discurso de Pedro (*Hch* 2, 17-21) se indica claramente haber llegado ya los tiempos preconizados por el profeta Joel, en los que Yahvé derramará su Espíritu y los hombres profetizarán (*Hch* 2, 17). La profecía bíblica no connota predicción del futuro, sino más bien locución en nombre de Dios.

Pentecostés quiere señalar cómo los apóstoles, una vez recibida la *dynamis* divina, pueden hablar en nombre de Dios, de forma tal que *todos* entiendan el *contenido* de su mensaje. No importa que sus palabras resulten ininteligibles. Quien los veía, descubría en ellos a Dios. Y todo esto en virtud de la *dynamis* que poseían. Ahora bien, esta *dynamis* no era sino la fuerza del *resucitado*. Luego todos los circunstantes sólo podían comprender el mensaje apostólico si recibían a su vez la *dynamis* de la resurrección.

Y en esto consiste propiamente el prodigio. Pentecostés señala que la fuerza del resucitado, convertida en mensaje, penetró en todos los que oían a los apóstoles. ¿Qué cosa es, pues, Pentecostés? La comunicación hecha por Dios a los hombres de la fuerza de la resurrección. Pascua y Pentecostés son dos eslabones de una misma cadena, cada uno de los cuales no hace sino resaltar un aspecto concreto del modo cómo Dios, a través de Cristo resucitado, entra en contacto con el hombre, infundiéndole una fe válida para su salvación.

II) *Pentecostés, como nueva alianza.*

Numerosos testimonios del judaísmo tardío asociaban la festividad de Pentecostés con la alianza sináutica. Pues

bien: parece que el autor de *Hch 2* ha elaborado su relato teniendo ante sus ojos la descripción del pacto del Sinaí, tal como lo expone *Ex 19*.

Así, no sólo en ambas ocasiones aparece reunido *todo* el auditorio (*pueblo: Ex 19, 1; apóstoles: Hch 2, 1*), sino que la teofanía se deja sentir con características tan parecidas que, mientras en el Sinaí la presencia divina viene presentada en forma de fuego (*Ex 19, 18*), son asimismo ígneas las lenguas que en Pentecostés simbolizan la presencia del Espíritu (*Hch 2, 3*).

Pentecostés se muestra, pues, como un motivo teológico, cuyo objeto es significar el pacto nuevo realizado entre Dios y el hombre. En virtud de esta nueva alianza, *todos* los circunstantes reciben la fuerza del Espíritu (*Hch 2, 4*). Ahora bien, tal infusión del Espíritu, que Pedro explica como la realización de los bienes mesiánicos vaticinados por Joel (*Jl 3, 1-5; Hch 2, 17-21*), se supone lograda en virtud del acontecimiento pascual (*Hch 2, 24*). Luego Pentecostés señala de forma gráfica cómo los bienes escatológicos, hechos ya presentes por la resurrección de Jesús, son participados por cuantos aceptan al resucitado.

De ello se infiere que la nueva alianza queda sellada el mismo día de Pascua. En aquel preciso instante la *dynamis* divina, proyectada sobre Jesús de Nazaret, abre a la naturaleza humana las puertas de la vida divina. En Pascua queda automáticamente implantada la ley que Cristo, en virtud de su resurrección, promulga de forma oficial y solemne. Mas para que se realice una auténtica alianza, no basta promulgar una ley, sino que ésta debe ser aceptada por *todos* los que sellan el pacto.

Ahora bien, puesto que la ley evangélica es vida, el hombre sólo la aceptará si logra vivirla de forma tranquilizante. Y este es el aspecto que Pentecostés desea resaltar. El relato de *Hch 2, 1-12* pone, en efecto, de relieve cómo la nueva alianza sellada el día de Pascua se hace efectiva en el hombre.

De lo dicho se infiere que Pentecostés no hace sino dar forma concreta al kerigma que brotó en Pascua. El hombre, para recibir la fe evangélica, ha de aceptar el misterio pascual. Pentecostés señala, desde el punto de vista teológico, el momento de tal aceptación. No es, por lo mismo, falso afirmar que, si la Iglesia *nace* el día de Pascua, recibe su *bautismo* en Pentecostés.

A partir de entonces puede el kerigma abrirse paso entre los hombres. Y éstos, en virtud, de su fe, pueden exigir precisiones doctrinales que con frecuencia el kerigma no hace más que esbozar. Con ello se inicia a una nueva fase de la predicación primitiva conocida con el nombre de didajé o catequesis.

III

DEL KERIGMA A LA DIDAJE

Cuanto más intensa era la vivencia del resucitado lograda a través del kerigma, mayores ansias tenían los nuevos cristianos de llegar a un más profundo conocimiento de Jesús. Se hizo, por lo mismo, necesaria una instrucción más seria sobre cuantos interrogantes abría a los creyentes la no suficientemente conocida figura de Jesús.

El kerigma resultaba insuficiente para que la comunidad primitiva experimentara una progresiva evolución teológico-doctrinal, sin la que muy pronto hubiera incurrido en el anquilosamiento religioso. Los predicadores primitivos, conscientes de esta apremiante necesidad, no escatimaron esfuerzos en orden a ofrecer una visión más completa del misterio cristiano. Ahora bien, dado que éste —exigencia del kerigma— giraba primordialmente en torno a Jesús resucitado, es obvio que fuera Jesús el centro de toda ulterior instrucción.

Así fue cómo, de una forma insensible, aparecieron los primeros síntomas de una cristología, embrionaria en verdad, pero inmune de todo bagaje mítico o afabulatorio. Quien examine a fondo la génesis de esta instrucción primitiva comprenderá fácilmente que la *catequesis* o *didajé* no era más que un intento sano de *elaboración cristológica*.

No resulta, sin embargo, fácil reconstruir, a la sola luz de la literatura neotestamentaria, la actitud concreta de la enseñanza catequética frente a la figura de Jesús. Para lograrlo existe un solo camino: bucear en los estratos más arcaicos de la tradición escrita, en busca de un aval que ofrezca garantías. Y puede ser a este respecto de gran utilidad el análisis de una expresión que Lucas pone en labios de Pedro: «Sepa, pues, con certeza toda la casa

de Israel—afirma el apóstol—que Dios ha constituido *Señor y Cristo* a ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (*Hch* 2, 36).

Esta frase presenta los títulos que—en virtud del ke-rigma pascual—mejor cuadran a Jesús de Nazaret. Este viene presentado como *Señor y Cristo*. Ambos conceptos, que ofrecen un rico contenido cristológico, pueden ser considerados como normativos en lo que se refiere a la fijación de la catequesis primitiva.

1. JESÚS COMO SEÑOR.

Una de las formulaciones cristológicas más arcaicas es la que presentaba a Jesús como Señor (*Rom* 10, 9; *Fil* 2, 11). ¿Cuál era el significado concreto de este título? La respuesta no es fácil, toda vez que el señorío de Jesús puede presentar un carácter futuro (= escatológico) o presente. La tradición primitiva se muestra algo fluctuante en este punto, pues mientras Jesús se manifiesta como Señor a partir de la resurrección (*Hch* 2, 36), se supone por otra parte que será retenido en el cielo hasta el momento de la restauración universal (*Hch* 3, 21).

Interesa, sin embargo, precisar el sentido que la comunidad primitiva asignó al señorío de Jesús, ya que, si éste ofreciera un horizonte exclusivamente futuro, tomaría la fe cristiana directrices muy distintas a las marcadas por Jesús como Señor presente. De todos modos es muy posible que ambos puntos de vista, más que contradecirse, se puedan complementar y proyectar así una luz bastante diáfana sobre la instrucción cristológica de los primeros tiempos.

1) Señorío escatológico de Jesús.

La tradición sinóptica (*Mc* 13; *Lc* 21; *Mt* 24-25) coincide en afirmar que Jesús situó en el futuro escatológico su venida triunfal. Esta expectación se afianzó en el cris-

tianismo incipiente, hasta el punto de que—así lo atestiguan algunos documentos escritos—la única obsesión de los fieles era la próxima venida gloriosa de Jesús.

Esto provocó en el cristianismo una crisis de nervios muy aguda, pues tanto se preocupaban los fieles por el futuro, que incluso descuidaban el presente. Los cristianos no hacían con ello más que dar un enfoque nuevo a toda la expectación veterotestamentaria, centrada sobre la futura venida de Yahvé. Ahora, en cambio, el *Señor* esperado era Jesús. Así se explica que el título de *Kyrios* (= Señor), aplicado a Jesús, presentara claras características de divinidad. Jesús, cuya venida era esperada con ilusión incontenida, venía automáticamente revestido con prerrogativas divinas.

Así la fe cristiana adquiría una nueva dimensión. Su cristología iba enriqueciéndose. La tradición primitiva conserva un testimonio muy valioso de esta actitud. Se trata de la expresión *maranatha* (= Señor nuestro, ven), empleada por Pablo (*1 Cor* 16, 22), si bien Juan usa una terminología muy parecida (cf. *Apoc* 22, 20). Esta frase, cuyo origen arameo es claro, refleja la expectación de la comunidad primitiva. El objeto de tal expectación era Jesús, cuyo señorío ofrecía características primordialmente escatológicas.

Sin embargo, el *maranatha* (*1 Cor* 16, 22) aparece en un contexto eucarístico. Pablo indica así que la Iglesia primitiva, si bien suspiraba por la venida del Señor Jesús, era asimismo consciente de que su presencia se dejaba sentir *ya* en la celebración de la Eucaristía. Cabe, pues, preguntar hasta qué punto asignó el cristianismo un carácter *también* presente al señorío de Jesús.

II) Señorío presente de Jesús.

La tensión escatológica, aun cuando enturbiara el primitivo credo cristiano, no consiguió deformarlo. Los testimonios más arcaicos demuestran, en efecto, que el cristianismo *siempre* mantuvo su fe anclada en el suceso pas-

cual, puesto que en aquel momento Dios había elevado a Jesús a la dignidad de *Señor* (*Hch 2, 36*).

Jesús ejercía su señorío cuantas veces entablaba—convertido en kerigma—contacto personal con algún hombre. Eso hacía que el cristianismo *viviera* a Jesús, convertido en Señor. Este mostraba su poder, no organizando una sociedad capaz de dominar el mundo, sino convirtiendo en norma de vida cristiana los principios doctrinales fraguados al calor de la resurrección.

Por eso la comunidad primitiva se sintió apoyada por la presencia de Jesús. Este era, sin duda, un Señor con la *dynamis* divina suficiente para renovar internamente a cuantos aceptaran su dominio. Poco tardó el cristianismo en cimentar su fe sobre estas convicciones cristológicas. Por ello los predicadores primitivos invitaban a perseverar en las enseñanzas de los apóstoles (*Hch 2, 42*), pues éstos habían recibido ya—Pentecostés—la *dynamis* del Señor Jesús.

Esto no excluía, sin embargo, que los cristianos alimentaran a su vez su expectación escatológica. Ambos aspectos—presente y futuro—del señorío de Jesús se compaginaban a la perfección.

Se ve, pues, cómo Jesús, a partir de su resurrección, comenzó a ejercer su dominio sobre la Iglesia, que le aceptó como *Kyrios* y organizó toda su vida en torno a las directrices marcadas por el propio Jesús. No obstante, el cristianismo siguió suspirando por la instauración triunfal y definitiva del Reino. Y fue gracias a esta doble perspectiva (presente-futura) que la comunidad primitiva supo coordinar una clara preocupación *escatológica* con un enfoque doctrinal marcadamente *cristológico*.

Jesús se muestra ya desde un principio como Señor, dispuesto a ocuparse de cuantos le acepten, sin que por ello quede excluida su futura venida triunfal para implantar entre los hombres un señorío glorioso. El cristianismo primitivo comprendió el alcance de esta doctrina que le

permitía asimismo lograr un conocimiento más profundo de Jesús. Este, en su condición de *Señor*, polarizaba el interés de la enseñanza catequética, es decir, de la didajé.

2. JESÚS COMO CRISTO.

También se supone que, con la resurrección, Jesús fue elevado a la dignidad de *Cristo* (*Hch 2, 36*). Este título es idéntico al de *Mesías*, pues el hebreo *Massiah* (= Mesías) viene en griego traducido por *Christos* (= Cristo), que equivale al castellano *ungido*. Jesús aparece, pues, en la resurrección como el *ungido* de Yahvé, es decir, el *Mesías* esperado.

De esta forma queda colmada toda la expectación veterotestamentaria, centrada sobre el futuro reino mesiánico. Este inauguraría—así pensaba el judaísmo—una época de esplendor en la que Israel, bajo la sabia dirección del *Mesías*, dominaría a los demás pueblos. Pronto comprendió el cristianismo que el momento tan largamente esperado había llegado ya. Jesús era el Mesías esperado. Sin embargo, así lo atestiguaba su señorío presente, no había instaurado un reino con pretensiones político-sociales, sino más bien con un marcado interés histórico-salvífico.

Este reino se había inaugurado sin duda el día de Pascua. La comunidad primitiva, aceptando a Jesús como *Mesías*, tomaba conciencia de su situación privilegiada. No obstante, la reflexión sobre las funciones mesiánicas de Jesús, tuvo necesariamente que plantear un problema crucial: ¿no era *Mesías* ya Jesús de Nazaret cuando vivió en Palestina? ¿Comenzó por el contrario con Pascua su mesianismo? Tal era el sentido sugerido por *Hch 2, 36*.

Sin embargo, la comunidad primitiva, en sus ansias de conocer a fondo la figura de Jesús, lanzó una mirada penetrante sobre su vida terrena en orden a detectar sus prerrogativas mesiánicas. Tal reflexión, avalada por el testimonio del Antiguo Testamento, permitió descubrir en

la expectación judía un doble mesianismo: *real* o *dinástico*, de dimensión política y triunfalista, centrado en torno a la figura del *rey*, cuyo descendiente excepcional—*Mesías*—instauraría el glorioso reino de Israel; *profético*, de dimensión espiritual centrada en torno a la figura de un personaje excepcional—*Mesías*—, que inauguraría una era de paz, suprimiendo toda diferencia entre los hombres.

Ahora bien, interesa ante todo determinar si el mesianismo de Jesús era *dinástico* o *profético*. La respuesta dada a este interrogante sirve a su vez para precisar si Jesús, ya en su vida terrena o sólo a partir de Pascua, puede atribuirse las prerrogativas mesiánicas.

1) *Mesianismo profético de Jesús.*

Jesús, siendo el Verbo divino, tuvo que realizar necesariamente su ideal mesiánico a partir del momento mismo de su encarnación. Los testimonios neotestamentarios demuestran, sin embargo, que no comenzó a actuar como Mesías hasta recibir la misión expresa del Padre. Y esto tuvo lugar en el bautismo. Allí recibió Jesús la *unción* divina, simbolizada por la presencia del Espíritu. Sólo entonces inició su vida pública, que comportaba a su vez una auténtica actividad mesiánica.

Efectivamente, cuando Jesús actúa, los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres (*Mt* 11, 5; *Lc* 7, 22) Con ello se realiza el ideal mesiánico preconizado por los profetas (*Is* 11, 1-9; 61, 1-3...). Luego Jesús hace uso, durante su vida, de un claro mesianismo profético.

¿Por qué impone, pues, el propio Jesús silencio a cuantos desean aclamarle como Mesías? (*Mc* 7, 36-37...). Muy sencillo: el judaísmo contemporáneo suspiraba por un mesianismo dinástico de carácter político. Jesús rehusa tales honores, pues su reino no es de este mundo (*Jn* 18, 26). El vulgo, al aclamarle como Mesías, pretendía en cierto modo proclamarle rey. Y Jesús, durante su vida terre-

na, aun cuando realice un auténtico mesianismo profético, no puede ejercer las funciones propias del Mesías dinástico. ¿No colma, por consiguiente, Jesús la expectación mesiánico-dinástica del Antiguo Testamento? Sí. ¿Cuándo? A partir de su resurrección.

II) *Mesianismo dinástico de Jesús.*

Es sólo al resucitar cuando Jesús, recibiendo la *dynamis* divina, vuelve a recobrar la gloria, a la que voluntariamente renunciara durante su vida terrena (*Fil* 2, 7-11). Por eso en aquel momento se le confiere todo poder en el cielo y en la tierra (*Mt* 28, 19). Tiene, pues, fuerza suficiente para instaurar un reino integrado por cuantos participan de la misma *dynamis* divina.

Pentecostés señala el momento en que la *dynamis* pas-cual viene infundida a los hombres. Entonces queda automáticamente instaurado un reino (= Iglesia), cuyo *rey* no es sino el propio Jesús. Este da, por tanto, cumplimiento a todas las esperanzas mesiánico-dinásticas alimentadas por el judaísmo. A partir de su resurrección, comienza a actuar como *Mesías-rey*, es decir, como *Señor* presente, cuya preocupación primordial viene marcada por las necesidades de sus súbditos. Lo que interesa a Jesús, convertido en *Cristo* (= Mesías-rey), es la salud espiritual de los cristianos.

La comunidad primitiva asimiló muy pronto esta doctrina y comprendió que el reino de Cristo, aunque encuadrado en un marco histórico-político, tenía una dimensión preferentemente espiritual. Así la cristología iba depurándose de posibles aberraciones.

Por eso el cristianismo, aceptando al resucitado como *Mesías* y como *Señor*, halló respuestas a cuantos interrogantes podían plantearle su *presente* y su *futuro*. Una vez resueltas estas incógnitas, quedó abierto el camino que conducía a un estudio más profundo de Jesús. Y todo esto dentro aún de la enseñanza catequética.

3. CRISTOLOGÍA CATEQUÉTICA.

La fe pascual suscitaba en cada cristiano una sincera preocupación por su destino. En consecuencia buscaba con ansiedad cuantas normas de vida pudieran reportarle alguna utilidad. Ya el anuncio kerigmático le invitaba a volver sus ojos hacia Jesús, quien, como Cristo y Señor, podía resolverle no pocas dificultades. No obstante, cuanto mejor conocía su situación en el mundo, mayor necesidad sentía de seguir acudiendo al resucitado.

Este, cuya presencia vivificaba a los cristianos, había realizado una *obra* tan portentosa que podía sin duda servir como modelo y estímulo a las *obras* encomendadas a cada cristiano. La comunidad primitiva sintió, por consiguiente, ansias sinceras de conocer más detalles acerca de la obra llevada a cabo por Jesús. Ello explica el que la enseñanza catequética fuera tomando un cariz marcadamente cristológico. No era la obra de Dios, sino la de Jesús (Cristo-Señor), el principal objeto de la docencia cristiana.

Es cierto que la teología evangélica ofrece a este respecto un material muy abundante. Resulta, en efecto, muy fácil comprender lo que Jesús *fue* a la luz de lo que *hizo*. Pero si se desea bucear en las fases previas de la tradición, los rasgos cristológicos—aunque bien definidos—son bastante esquemáticos. Algunos documentos arcaicos, conservados sobre todo en la primera parte de los Hechos, asignan a Jesús títulos que, por carecer de interés pragmático o apologético, reflejan con toda nitidez diversos aspectos de su obra, tal como fue vista y enjuiciada por la comunidad primitiva.

Por lo mismo, para captar la riqueza cristológica de la didajé, se impone hacer un somero estudio de las atribuciones asignadas a Jesús resucitado. Tales atribuciones vienen perfectamente reflejadas en unos títulos concretos que, por su marcado arcaísmo, son exponente válido del horizonte cristológico alcanzado en aquella fase de la tradición.

I) *Siervo de Dios.*

Como título cristológico aparece esta expresión en la primera parte de los Hechos (3, 13.26; 4, 30). Es evidente que esta tradición entronca con la famosa doctrina del Deuteroisías (*Is* 42, 1-4; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12), donde el *Ebed Yahvé* (=siervo de Yahvé) juega un papel muy importante.

Jesús, al ser considerado como *siervo*, realiza—en la mente de la comunidad primitiva—un ministerio expiatorio del que los cristianos se benefician. Tal título tiende, pues, a resaltar la obra redentora de Jesús. Con él se alude, no sólo a su resurrección, sino también a su pasión y muerte. De este modo los primeros cristianos lograban sin duda dar sentido a los contratiempos y adversidades de su vida.

La teología evangélica apenas se sirve de este título y ello se explica, toda vez que entonces ya se había explotado sobremanera el carácter soteriológico de la obra realizada por Jesús. Mas, para que la teología posterior pudiera moverse con holgura en este punto, fue necesario que antes la tradición primitiva abordara el problema en toda su crudeza. A nosotros nos resulta, en efecto, difícil de valorar el esfuerzo y riesgo que supuso el dar a Jesús, que era Cristo y Señor, el humillante título de «siervo».

II) *Hijo de Dios.*

Este título, que se hizo muy frecuente en la teología evangélica, viene aplicado a Jesús en los estratos más arcaicos de la tradición (*Hcb* 9, 20; 13, 33). En su origen, nada tiene que ver esta designación con la problemática surgida sobre la naturaleza divina de Jesús.

La comunidad primitiva recibió la expresión del pensamiento judío (*Sal* 2, 7...), no haciendo más que aplicarla a Jesús. Quería con ella significar su situación de privilegio con respecto a Dios. Y ello merced a sus funciones mesiánicas. En efecto, desde el momento en que Jesús era

aceptado como Cristo (= Mesías), no resultaba difícil afirmar su filiación divina.

Así pretendía el cristianismo resaltar un aspecto concreto del mesianismo. Y al propio tiempo establecer vínculos íntimos entre Dios y Jesús. Estos vínculos fueron escrupulosamente estudiados por la tradición posterior, que llegó incluso a detectar la naturaleza divina del propio Jesús.

Sin embargo, la didajé no hizo más que dar el paso inicial. La filiación divina de Jesús sirvió como base para toda reflexión teológica, orientada a especular sobre sus atribuciones divinas.

III) *Otros títulos cristológicos.*

Los títulos examinados no son más que un ejemplo del proceso seguido por los primeros cristianos. Estos, partiendo de conceptos tan claros como «Cristo» y «Señor», fueron aplicando a Jesús cuantos atributos daban realce a su obra salvífica. El horizonte cristológico se fue ensanchando hasta el punto de que Jesús era presentado indistintamente como «el justo», «el santo» y «la fuente de vida» (*Hch* 3, 14-15).

Pronto las comunidades helénicas comenzaron a aportar sus propias reflexiones, siendo Jesús considerado como *salvador* (= *sôter*), atributo inspirado en las religiones místicas, obsesionadas con la idea de un dios *salvador*. El cristianismo veía esta expectación realizada en Jesús, el cual, al resucitar, hizo efectiva la salvación de los hombres.

Fueron asimismo explotándose sus características de «descendiente davídico», «profeta escatológico», «nuevo Moisés»... Eran todas éstas nuevas maneras de presentar a Jesús. La comunidad cristiana fue muy pródiga en aplicarle cuantos títulos ayudaban a comprender mejor su obra salvífica. Es cierto, por tanto, que la didajé, aun sin elaborar ningún sistema teológico, fue pergeñando ya los motivos cristológicos, que vendrían explotados después por toda la tradición posterior. Así, por ejemplo, el tema

del «hijo del hombre», fundamental en la teología sinóptica, no hace sino dar un enfoque nuevo a distintos atributos cristológicos muy comunes en la enseñanza catequética.

La didajé elaboró, pues, una cristología elemental, carente de sistema, pero muy útil para alimentar la fe kerigmática. Sirvió al propio tiempo de base a la estructuración sistemada de cuanto la reflexión teológica posterior fue predicando de Cristo, dándose con ello paso a la auténtica teología evangélica.

IV

DE LA DIDAJE A LA TEOLOGIA
EVANGELICA

El progresivo desarrollo cristológico iba marcando una impronta a la predicación primitiva. Esta sentía cada vez más urgencia de romper los moldes fijos trazados por el kerigma e incluso por la propia didajé. Fue, a este respecto, decisiva la aportación de la didascalía, puesto que ésta, favoreciendo el enfoque personal dado por los maestros al texto sagrado, permitía descubrir horizontes insospechados en la presentación del anuncio evangélico, cuyo núcleo fundamental era siempre Jesús.

Sin embargo, el método de la didascalía, por acomodarse casi exclusivamente a una mentalidad semita, fue incapaz de satisfacer las exigencias de un cristianismo, donde era cada vez mayor el predominio de los elementos helénicos. Estos exigían una formulación del misterio cristiano con un enfoque universal, tanto desde el punto de vista etnológico como religioso. No se aceptaba una predicación formulada en categorías que respondieran sólo al pensamiento semita.

Surgió, por lo mismo, un sincero deseo de acomodar el mensaje a las necesidades concretas de los fieles. Estos, inmersos en un ambiente pagano y por lo mismo hostil, exigían un anuncio evangélico con una dinámica de carácter universal. Sólo así resultaba posible abrirse camino hacia una auténtica especulación teológica que culminaría más tarde en la redacción de los evangelios canónicos. Urgía, pues, ante todo, liberar el anuncio kerigmático-catequético de su molde semita-particularista para infundirle una proyección helénico-universalista. Tal fue la labor realizada por un hombre excepcional: Pablo de Tarso.

1. PABLO DE TARSO: ENFOQUE TEOLÓGICO-UNIVERSALISTA DEL MENSAJE REVELADO.

Pablo nació en Tarso de Cilicia (*Hch* 21, 39), siendo sus padres judíos de la tribu de Benjamín (*Rom* 11, 1). Era, pues, un hebreo (*Fil* 3, 5) perteneciente a la clase de los fariseos (*Hch* 23, 6), si bien creció en un ambiente helénico, por lo que muy pronto se familiarizó con los clásicos griegos. No en vano Tarso era conocida como la «Atenas de Asia Menor».

A los quince años fue enviado a Jerusalén para estudiar las Escrituras y ejercer posteriormente el oficio de rabino. Su maestro fue Gamaliel (*Hch* 22, 3), a cuyos pies recibió una sólida formación bíblica. Participó, pues, de una doble cultura: *griega*, por haber nacido en Tarso y *hebrea*, por ser judía su familia.

Fue ésta una preparación estupenda para que más tarde pudiera Pablo liberar el mensaje revelado de su enfoque semita y darle una dimensión universal. Sin Pablo, jamás hubiera logrado el cristianismo —desde un punto de vista humano— romper las férreas barreras del particularismo judío. Hubiera sido una de tantas sectas dentro del judaísmo. Pero el Apóstol, aun cuando fuera el artífice de este trascendental proceso ideológico, sólo consiguió su propósito tras una larga elaboración. Para ello tuvo que dar muchos pasos. Y el primero fue el que le puso en contacto directo con el resucitado

1) Pablo frente al resucitado.

Este episodio, fundamental para la fe cristiana, viene descrito nada menos que tres veces en *Hch* (9, 1-9; 22, 5-16; 26, 12-18). Suele ser conocido con el nombre de *conversión*, si bien la crítica moderna prefiere denominarlo simplemente *crisofanía de Damasco*. El auténtico significado de este suceso no radica tanto en el cambio interno sufrido por Pablo cuanto en su encuentro *real* con el resucitado.

Aun cuando los críticos modernos insistan cada vez menos en resaltar el aspecto *físico y externo* de este acontecimiento, no por ello dejan de interesarse sobremanera por su significación *crisológica*. El diálogo entre Pablo y Jesús, tan primorosamente recogido por Lucas en *Hch*, pone ante todo de manifiesto la presencia del *resucitado*. Y en ese preciso momento se realiza lo que muy bien pudiera denominarse el *Pentecostés* del Apóstol. Este, por recibir la *dynamis* del resucitado, siente brotar en su interior la fe pascual.

Es interesante observar cómo el kerigma de Pascua, en su encuentro con la doble perspectiva—semita y griega—de la personalidad paulina, tuvo necesariamente que acomodarse a un molde nuevo. Este molde, puesto al servicio de un dinamismo como el de Pablo, tardaría muy poco en dar un enfoque del todo nuevo al propio mensaje revelado.

Y así, Pablo, tras recibir el bautismo en Damasco y retirarse al desierto para reflexionar seriamente sobre su pasado y su futuro, pudo presentar el mensaje con una perspectiva tan amplia que abarcara incluso a toda la humanidad.

II) Predicación del resucitado.

Desde el momento en que Pablo recibió la misión oficial a través de los presbíteros de Antioquía (*Hch* 13, 2-3) consagró toda su vida al anuncio del Evangelio. Ahora bien, dado que éste iba ante todo dirigido a judíos y gentiles en orden a lograr su conversión, es obvio que ocupara el kerigma un lugar de honor en su predicación. Sus cartas son un ejemplo claro de elaboración crisológica-teológica. No obstante, todo el pensamiento religioso del Apóstol se cimenta sobre el mensaje de la resurrección. Este viene presentado tanto a judíos como a gentiles. Todos quedan invitados a un encuentro con Cristo resucitado.

Es admirable constatar cómo Pablo, sin importarle el

público al que se dirige, imprime *siempre* una proyección universalista a su mensaje, aun cuando éste no rebase los límites del simple anuncio kerigmático.

Para comprobarlo, basta fijarse en el modo de dirigir su anuncio a los *judíos* y a los *gentiles*.

a) *Los judíos ante el anuncio paulino.*

El enfoque del anuncio dirigido al judaísmo queda perfectamente reflejado en el famoso discurso de Antioquía de Pisidia (*Hch* 13, 16b-41). En él demuestra el Apóstol que Dios, ya desde un principio, mostró una clara predilección por el pueblo judío, cuyo régimen fue siempre teocrático. Los reyes de Israel no hicieron, sin embargo, más que preparar el camino al gran descendiente davídico, que es la auténtica palabra de salvación.

Y éste no es otro que Jesús de Nazaret, a quien los judíos por ignorancia crucificaron, resucitándole Dios de entre los muertos. La resurrección de Jesús da cumplimiento a la expectación del A. Testamento. Por lo mismo, todo judío que acepte al resucitado, participa de la salud escatológica y entra a formar parte del reino universal de Yahvé. Quedan, por tanto, superadas cuantas leyes se basan en la sangre y en la raza. Son *todos* los que aceptan el mensaje de la resurrección quienes están llamados a integrar el nuevo reino.

Es evidente que esta exposición era muy dura para el judaísmo, pues atentaba directamente contra sus privilegios raciales. Sin embargo, el mensaje paulino no hace sino recoger los elementos esenciales del anuncio pascual para infundirles una proyección de carácter universalista. Los judíos se muestran poco dispuestos a aceptar tal mensaje. ¿Sucede lo mismo con los gentiles?

b) *El paganismo ante el anuncio paulino.*

En *Hch* 17, 22b-31 se hace una síntesis primorosa del kerigma dirigido por Pablo a los gentiles. Aun cuando su contenido sea idéntico al anterior, su forma de presen-

tarlo varía radicalmente. Los paganos no podían en efecto, comprender los argumentos inspirados en el A. Testamento. Por eso, parte el Apóstol de la idea de Dios, el cual, no sólo ha creado y conservado cuanto existe, sino que ha hecho linaje suyo a todos los hombres (*Hch* 17, 28).

Tan íntimo es el nexo que une a los hombres con Dios que Este hace todo lo posible por salvarlos. ¿Cómo? Resucitando a Jesús de entre los muertos, para que el hombre pueda a través del mismo recibir la vida divina.

El mundo gagano, imbuido en el pensamiento estoico, apenas podía comprender el simple hecho de una resurrección corporal, ya que para los griegos el cuerpo era como la cárcel del alma, la cual pugnaba continuamente por su liberación. No obstante, Pablo presenta un kerigma auténticamente pascual, dirigido a cuantos admiten la existencia de un Dios creador.

El Apóstol da, pues, una orientación nueva al anuncio kerigmático. Sólo así podrá el propio Pablo elaborar en sus escritos una formulación personal de la fe cristiana, con fuerza suficiente para conseguir, más allá incluso de una simple didascalía, la categoría de *teología*. En ella sigue Jesús ocupando un lugar de excepción. Pero la cristología adquiere una estructura tan definida y una riqueza conceptual tan profunda que puede satisfacer las cada vez más sutiles exigencias doctrinales del cristianismo primitivo.

2. DIDAJÉ Y TEOLOGÍA EN EL «CORPUS PAULINUM».

Puesto que las cartas de Pablo tienen como finalidad la instrucción de las comunidades por él fundadas, es lógico que su contenido sea primordialmente catequético. Sin embargo, ello no obsta a que, partiendo de las directrices marcadas por la didajé, elabore el Apóstol formulaciones teológicas, recogidas después en su mayoría por la tradición evangélica.

Resulta muy difícil hacer un estudio exhaustivo del modo cómo la catequesis paulina desembocó en la teolo-

gía. A veces se trata de un proceso tan complicado como imperceptible. No obstante, examinando alguno de sus escritos más característicos, acaso pueda observarse el paso de la didajé—cimentada en el kerigma—a la teología. Ofrecen a este respecto muy poca utilidad tanto los escritos de la cautividad (*Filipenses, Colosenses, Efesios y Filemón*) como las pastorales (1-2 *Timoteo* y *Tito*), pues su doctrina responde a una fase a veces incluso más evolucionada que la propia teología sinóptica.

Baste, pues, fijarse en algunas de sus cartas mayores, donde sin duda podrán descubrirse sugerencias útiles.

I) *Cartas a los Tesalonicenses.*

Para evitar los peligros de la apostasía, quiere recordar Pablo las obligaciones de la fe. Esta exige no sólo una *conversión* al Dios vivo y verdadero, sino también una *expectación* serena de la futura venida de Jesús, el gran juez escatológico (1 *Tes* 1, 9-10).

Con ello invita a adoptar una actitud paciente ante el señorío escatológico de Jesús, cuya venida triunfal es de carácter futuro. Si esta actitud va precedida por una conversión auténtica al Dios vivo, supone cumplidas Pablo las más elementales exigencias del kerigma y la didajé. Y, con estos presupuestos, intenta elaborar como una *teología de la esperanza*, cuya finalidad consiste en ofrecer a la comunidad de Tesalónica garantías suficientes para que su vida cristiana no dé pábulo ni al pánico ni a la indolencia.

Cristo sigue siendo el centro de toda actividad cristiana. Sin embargo, la cristología comienza a presentar como un orden sistemático, en virtud del cual saben los cristianos qué normas han de cumplir para que su fe pascual eche raíces aún más profundas.

II) *Cartas a los Corintios.*

En estos escritos se observa una formulación cristológica mejor elaborada. Es cierto que la resurrección de Je-

sús continúa siendo considerada como fundamento esencial de todo anuncio (1 *Cor* 15, 14). Pero la vida cristiana queda asociada ya con la celebración de la Eucaristía (1 *Cor* 11, 17-34), mientras los carismas (1 *Cor* 12-14) infunden en los fieles de forma práctica la *dynamis* de la resurrección. Todo ello permite a Pablo esbozar como una *teología del amor fraterno* (1 *Cor* 13), que no es sino el exponente de un núcleo kerigmático-catequético.

Los cristianos han de responder a estas exigencias con una entrega sincera al servicio de Cristo y de su Iglesia. De este modo podrá lograrse una unión íntima entre los fieles y Cristo, *todos* los cuales formarán un solo cuerpo (1 *Cor* 12, 12-30). En estos presupuestos se inspira la doctrina del *cuerpo místico*, que Pablo expondrá de forma casi exhaustiva en sus escritos de la cautividad.

En *Cor* queda, pues, trazado el camino que han de recorrer cuantos, aceptando a Cristo resucitado, desean dar a su vida un auténtico enfoque cristológico.

III) *Carta a los Romanos*

En este escrito—con temática muy parecida a la de *Gálatas*—quiere Pablo ofrecer los fundamentos teológicos de la fe cristiana. Se fija, ante todo, en Jesús, el gran descendiente de David, a quien Dios, tras resucitarlo de entre los muertos, ha otorgado cuantos privilegios le acredita su cualidad de Hijo. Estos presupuestos kerigmático-catequéticos ofrecen a Pablo la posibilidad de elaborar—sin sistema desde luego—una auténtica *teología de la fe*, con la que recibe el cristiano los elementos necesarios para resolver una de las problemáticas teológicas más agudas.

El parangón que Pablo establece entre la fe (cristianismo) y las obras (judaísmo) sirvió de base para que después pudiera la tradición evangélica formular de un modo bien claro cuáles eran los *principios-medios-fin*, en los que debían cimentar los fieles su vida cristiana.

Se observa, pues, una clara evolución en el pensamiento paulino. El enfoque teológico de *Rom* ha roto, de

forma indiscutible, los moldes particularistas del anuncio kerigmático-catequético. La doctrina de la fe muestra características tan marcadamente universalistas que, a partir de ese momento, sintió el cristianismo la urgencia de formular con criterios nuevos sus convicciones religioso-cristológicas. Y así quedó el camino preparado para que la tradición evangélica pudiera, sin gran dificultad, elaborar una visión primordialmente teológica de Jesús, su obra y su doctrina, elementos fundamentales para mantener y avivar la fe cristiana.

3. TEOLOGÍA EVANGÉLICA.

Esta no hace sino recoger cuanto bagaje doctrinal le lega toda la tradición precedente. Se ha visto cómo el interés kerigmático-catequético-teológico del anuncio primitivo estaba casi exclusivamente centrado en torno a la figura de Jesús, a quien Dios resucitó de entre los muertos. Y fue ésta la razón por la que toda la predicación apostólica conservó un indeleble carácter cristológico.

La tradición evangélica se hace eco de todo este proceso e intenta ajustar su contenido doctrinal a las exigencias concretas de la Iglesia. Esta, que había superado ya la fase del entusiasmo inicial, iba adquiriendo una conciencia cada vez más clara de las dificultades planteadas por su fe cristológica. Los cristianos, que avalaban ya con una reflexión serena sus convicciones religiosas, abrían interrogantes cada vez más serios, exigiendo obviamente una respuesta adecuada.

Y fue entonces cuando se vio la necesidad de engranar la figura de Jesús dentro de aquel proceso teológico, vital para el cristianismo. Sólo así podía Jesús seguir manteniendo su puesto de privilegio entre los cristianos, los cuales sentían muy hondo las agudas problemáticas de su fe.

Se imponía, por lo mismo, dar una respuesta *teológica* a dificultades planteadas también desde un ángulo

teológico. Mas era precisamente Jesús el que suscitaba los problemas y el único que podía ayudar a resolverlos. Por eso sintió el cristianismo la apremiante necesidad de dar un enfoque primordialmente teológico a la figura de Jesús. Así ésta adquiriría el dinamismo vital necesario para dar a los cristianos las respuestas oportunas.

Para realizar esta labor, se sirvió Dios de unos hombres determinados, los cuales—directa o indirectamente—tenían un conocimiento cabal de Jesús. Para que éste adquiriera la dimensión precisa, cada autor—evangelista—proyectó sobre él su propia visión de la fe cristiana. Ahora bien, como ésta había recibido de Pascua su impulso inicial, era lógico que toda reflexión sobre Jesús fuera hecha a la luz del acontecimiento pascual. Así se explica que los evangelistas, en su deseo de ofrecer al cristiano una dimensión válida de Jesús, no le presentaran desde el ángulo de la historia, sino de la fe. Esta, por estar cimentada sobre la resurrección, se apoyaba a su vez en la historia. Pero la imagen evangélica de Jesús ha de ser considerada como el exponente de la fe y no de la historia.

Por eso cada evangelista ofrece una imagen personal de Jesús. Y es que no podía ser de otra manera, dado que el interés de los autores sagrados era primordialmente teológico. Baste fijarse, para comprobarlo, en la forma de presentar cada Evangelio la figura de Jesús.

1) *Mateo*.

Este, dando a su obra un enfoque eclesial, presenta a Jesús como el gran enviado del Padre para anunciar el Evangelio del reino. Y el reino de Dios, aunque sólo en el futuro escatológico logrará su plena realización, admite un desarrollo presente, garantizado por la subsistencia de la Iglesia.

Por lo mismo, Jesús de Nazaret, que, a partir de su resurrección vive en la Iglesia, viene considerado como

una luz teológico-eclesial, la cual da un sentido dinámico y vital a todo cuanto el propio Jesús realizó durante su existencia terrena.

II) *Marcos.*

Más que en la enseñanza de Jesús, se fija Marcos en su persona. Jesús viene, en efecto, presentado como un misterioso hijo del hombre, en quien la fe poco a poco va descubriendo al Hijo de Dios. El secreto mesiánico ayuda a respetar los planes que el propio Dios encomendara a Jesús. Este presenta, pues, en la obra de Marcos, un enfoque muy distinto al que le da Mateo. Le interesa, ante todo, captar cuáles eran las características del Hijo, a quien acuden los cristianos para mejor comprender las exigencias de su propia filiación divina.

III) *Lucas.*

Lucas desea elaborar una historia de la salud, por lo que Jesús viene considerado como el *Señor*, cuyo dominio debe reflejar un carácter universal. Todos, incluso los débiles y desvalidos, pueden hallar en Jesús una respuesta a sus ansias de salvación. La obra de Jesús se continúa a través de la Iglesia y así todos los pueblos quedan engranados—si aceptan a Jesús—en el plan general de la salud. Jesús aparece, pues, como profundamente dinámico y operante en la vida del hombre.

IV) *Juan.*

La obra del cuarto evangelista no es sino el exponente de una reflexión teológica sobre cuantas enseñanzas de Jesús habían sido conservadas por toda la tradición precedente. Jesús adquiere, por lo mismo, un cariz más divi-

no que humano. Sus relaciones con el Padre son analizadas con profusión. Ello no obsta a que, aun cuando el interés histórico de Juan sea mucho menor, la figura de Jesús responda al personaje que vivió en Palestina.

De todo lo expuesto se infiere que el cristianismo, mientras apoye su fe sobre Jesús, goza de la más sólida garantía. El lento proceso de la tradición primitiva demuestra, en efecto, que Jesús ha conservado siempre los rasgos genuinos. La resurrección no ha hecho más que iniciar un proceso en el que Jesús, convertido en mensaje, va perdiendo su carácter *puramente* histórico para ir adquiriendo una dimensión *marcadamente* teológica. Esta es la que, esbozada ya en los escritos paulinos, aparece reflejada con claridad en la tradición evangélica.

Jesús de Nazaret no cambia. ¿Qué sucede? Sencillamente que ha resucitado. Su resurrección le infunde un dinamismo tal que le convierte en vida. Y esta vida la recibe a su vez todo cristiano que, a través de los Evangelios, logre descubrir—tanto ayer como hoy—los rasgos inequívocos de un Jesús que, además de pertenecer a la *historia*, conserva a través de los siglos una perenne *dimensión teológica*.

CUESTIONARIO

1. ¿En qué se diferencia el *kerigma* de la *didajé* o catequesis?
2. ¿Cuándo viene infundida sobre Jesús la *dynamis* divina?
¿Cuándo la reciben los apóstoles?
3. ¿En qué sentido puede la resurrección de Jesús ser considerada como un *mito*?
4. ¿Cuándo comienza Jesús a realizar las funciones del *Mesías profético*?
5. ¿Qué *alianza* recuerda el episodio de Pentecostés?
6. ¿Qué *nueva* proyección imprime Pablo al mensaje pascual?
7. ¿Por qué se resiste el paganismo a admitir la resurrección de Jesús?
8. ¿Qué significa la palabra *Cristo*?
9. ¿Por qué el Espíritu viene en Pentecostés representado en forma de *lenguas*?
10. ¿Qué cosa constituye la *esencia* de la resurrección de Jesús?

TEMARIO

En doce o quince folios escritos a máquina, a dos espacios, desarróllese uno de estos tres temas.

1. Póngase de relieve el influjo que la resurrección de Jesús, estudiada en las distintas etapas de la tradición primitiva, ejerció en la elaboración y fijación teológica de la doctrina cristiana.
2. Estúdiase el fenómeno de la *glosolalia* a la luz del libro de los Hechos y de la primera Carta a los Corintios. Dimensión teológica del fenómeno.
3. Hágase una exposición detallada del *señorio escatológico* de Jesús, tal como viene presentado en la primera Carta a los Tesalonicenses.