

Pontificia Comisión Bíblica "Biblia y Cristología"

(Texto Oficial)

Traducción por José María Gallego, S.J.

PRESENTACION

Dentro de nuestra sección "DOCUMENTOS" hemos decidido publicar el emanado de la Pontificia Comisión Bíblica, en abril de 1983 y publicado en doble versión, latina y francesa por "Les Editions du Cerf", París, 1984. Esta decisión la hemos tomado, pues dentro de nuestro medio tal Documento, al igual que los emanados de la Comisión Teológica Internacional, no han tenido una suficiente difusión.

Con esto queremos apoyar a la misma Pontificia Comisión Bíblica la cual expresa en su presentación, el interés que tiene de ayudar a los pastores y a los fieles preocupados por la variedad de enfoques y aproximaciones exegéticas que se dan hoy en la presentación de Jesucristo a comprender en su globalidad los nuevos aportes e interrogantes que se están planteando como el tener presente los riesgos que interpretaciones parciales conlleven en la captación del misterio de su persona y de su acción (1) en sus perspectivas salvíficas y ontológico mesiánicas.

1 La Comisión asociada a la Congregación para la Doctrina de la Fe por Pablo VI en 1971, en el momento de la votación de este Documento estaba integrada así: Cardenal Joseph Ratzinger, quien la preside, José Alonso Díaz, S.J. (España), Jean Dominique Barthelemy O.P. (Francia/Suiza), Pierre Benoit O.P. (Francia-Israel), Henri Cazelles, S.J. (Francia), Guy Cou-

Como lo anota Joseph A Fitzmyer en su "comentario" (2) al Documento los puntos capitales del mismo están: 1º Insistir en la visión total de la imagen de Cristo presentada por la Escritura la cual no ha sido respetada por algunos enfoques (cfr. Secc 3 Parte I). 2º Lo que es aún de mayor importancia, son los comentarios desparramados, aquí y allá a lo largo de todo el Documento, sobre la metodología en la interpretación de la Escritura. El Documento evita toda armonización o concordismo de los datos bíblicos e insiste en el reconocimiento de los vacíos cristológicos, tanto de cada uno de los Evangelios como de otros escritos bíblicos (cfr. 1.2.7.2 y 1.2.10), aunque la Comisión no habla explícitamente en ninguna parte del Documento del método de interpretación histórico crítico, sin embargo de hecho en sus interpretaciones del A.T. y del N.T. está de acuerdo con los principios de esa metodología. No es que la Comisión haga de este método un fin exclusivo sino que lo utiliza como un medio para llegar a la "Cristología Integral".

Reseñamos a continuación los cinco puntos que la Comisión destaca:

- a. *El deseo que los estudios bíblicos se lleven a cabo con la ayuda de los métodos exegéticos actuales y que cada vez se perfeccionen en sus investigaciones al estado actual (1.3.3.).*
- b. *Apela por una apertura a los puntos críticos en exégesis (1.2.1.2.) y que la historicidad de los Evangelios no ha de ser tomada en sus "detalles mínimos" tanto más cuanto muchos elementos han sido aportados por un interés teológico.*

turier C.S.C. (Canadá), Alfonso Deissler (Alemania), Mons. Albert Decamps (Bélgica), Jacques Dupont, O.S.B. (Bélgica), Joachim Gnllka (Alemania), Jhon Greehy (Irlanda), Pierre Greilot (Francia), Augustyn Jankowski (Polonia), Card. Carlo María Martini, S.J. (Italia), Antonio Moreno Casamitjana Chile, Laurent Navé (Alto Volta), Angelo Peuna (Italia), Ignacio de la Potterie, S.J. (Bélgica - Italia), Jerome D. Quinn (Estados Unidos de América), Matthew Vellanickal (India), Benjamín Wanbaq O. Puermost (Bélgica). Su secretario era Marino Maccarelli O.S.M.

Para consultar la historia de su creación y reconstitución ver "Sedula Cura" AAS 63 (1971) 665-69 como a Joseph A. Fitzmyer, Catecismo Cristológico, 103-149.

2. "Theological Studies" Sept. (1985) 443-479 tanto más válidos en cuanto que el autor fue hecho miembro de tal Comisión.

-
- c. *Insiste en que el Jesús de la historia debe ser admitido como “el origen de la Cristología” (1.2.8.1). La Cristología no nació únicamente del Kerigma Pascual. Hay que otorgar una justa valoración a los textos más tardíos y no considerarlos como tergiversaciones de los datos originales del Jesús Histórico (1.2.7.3) y aunque se utilice un lenguaje simbólico no se ha de identificar sin más con algo mitológico.*
- d. *Se acepta abiertamente el que la Resurrección “no puede probarse de manera empírica”. Por ella Jesús fue introducido en “el mundo que viene” (1.2.6.2).*
- e. *Conviene establecer una más adecuada relación entre los elementos preparatorios del A.T. y la llegada de la plenitud de la revelación en Jesucristo en el N.T. mediante estudios exegéticos más precisos y definidos (1.2.10).*
- f. *Se pide el valorar adecuadamente el lenguaje en la elaboración cristológica de las definiciones conciliares como lenguaje “auxiliar” el cual reformuló conceptualmente el lenguaje básico y “referencial” de los escritos inspirados, que si bien son más imprecisos en términos, sin embargo han de tener la primacía por ser la fuente de la revelación (1.2.2.1).*

El Padre José María Gallego, autor de la traducción, ha sido Profesor de las Facultades Eclesiásticas de la Pontificia Universidad Javeriana en donde tuvo a su cargo las cátedras de Cosmología y Ética. Actualmente es el Director de la Biblioteca.

SILVIO CAJIAO, S.J.*

* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Decano del Medio Universitario de la Facultad de Teología, Universidad Javeriana; Profesor de Cristología.

“Biblia y Cristología”

(Texto Oficial)

Muchos hombres de nuestra época, sobre todo en Occidente, se dicen con gusto agnósticos o incrédulos. ¿Pero se desinteresan por eso de Jesucristo y de su misión en el mundo? Los estudios y publicaciones que aparecen muestran que no, aunque haya variado la manera de abordar esta cuestión. Sin embargo, algunos cristianos se sienten perturbados por la variedad de maneras de tratar el problema y de las afirmaciones que se hacen.

La Pontificia Comisión Bíblica quiere ayudar sobre este punto a los pastores y a los fieles.

1. *Presentándoles* un breve cuadro de esos trabajos, de su interés, y de los peligros que llevan consigo;

2. Recordando brevemente *el conjunto de los testimonios* conservados en la Sagrada Escritura sobre la espera de la *Salvación* y del *Mesías*, para situar exactamente el Evangelio sobre ese trasfondo, mostrando después cómo hace falta entender *el cumplimiento en Jesucristo* de esa espera y de las promesas que la fundan.

PRIMERA PARTE

Perspectivas actuales en la manera de tratar sobre Jesucristo

Sección I. Breve inventario de los intentos

No se trata aquí de presentar una historia completa de los estudios

sobre Jesucristo; se anota simplemente que en nuestros días se ha intentado hacerlo de diversas maneras. Las resumiremos según una clasificación aproximada que no intenta ser ni lógica, ni cronológica, indicando algunos nombres representativos para algunas de ellas.

1.1.1 Intentos teológicos de estilo "clásico"

1.1.1.1. Este intento es el de los tratados dogmáticos de tendencia especulativa, que presentan una elaboración sistemática de la doctrina partiendo de las definiciones conciliares y de las obras de los Padres: tratado *De Verbo Incarnato* (Cfr. Concilio de Nicea, 325; de Calcedonia, 452; de Constantinopla II y III, 533 y 681) y tratado *De redemptione* (Cfr. Concilios de Orange, 529; de Trento, sesiones 5 y 6, 1546 y 1547).

1.1.1.2. Los trabajos concebidos así aprovechan muchos enriquecimientos modernos.

- a. Utilizan generalmente la *crítica bíblica*, distinguiendo mejor el aporte propio de cada libro o grupo de libros: así la exégesis teológica queda fundada más sólidamente: (v.g. J. Galot, etc.).
- b. La influencia lateral de una teología centrada sobre la "historia de la salvación" (Heilsgeschichte, véase más abajo 1.1.6) permite situar con mayor firmeza la persona de Jesús en lo que los Padres

llaman la "economía (*dispensatio*) de la salvación".

- c. Teniendo en cuenta puntos de vista modernos, ciertas cuestiones tratadas en la Edad Media son renovadas en parte: así la "ciencia" de Cristo y el desarrollo de su personalidad (v.g. J. Maritain, etc.).

1.1.2 Métodos especulativos de tipo crítico

1.1.2.1. Un cierto número de teólogos especulativos estiman necesario aplicar, no solamente a los teólogos patrísticos y medioevales, sino también a las definiciones conciliares, una forma de *lectura crítica* que ha dado resultados positivos en el estudio de los textos bíblicos: conviene interpretar esas definiciones en función de los *cuadros culturales e históricos* en que han sido elaboradas.

1.1.2.2. El estudio histórico de los Concilios muestra en efecto que sus definiciones se han esforzado por superar disputas de escuelas o diferencias de puntos de vista y de lenguaje que dividían a los teólogos, aunque afirmando la fe proveniente del Nuevo Testamento. A pesar de ese esfuerzo, no siempre se han superado con plenitud las oposiciones. Examinando críticamente el contexto cultural y el lenguaje de las formulaciones adoptadas, por ejemplo, en el Concilio de Calcedonia (451), se distinguen mejor *el objeto* de la definición y las enunciaciones empleadas

para formularlo rectamente. Si el contexto cultural cambia, las formulaciones pueden perder su eficacia en un cuadro lingüístico en que las mismas palabras no se emplearían con el mismo sentido.

1.1.2.3. Hace falta pues confrontar de nuevo esas enunciaciones con las fuentes fundamentales de la Revelación, volviendo con una atención más sostenida al Nuevo Testamento mismo. El estudio del "Jesús histórico" lleva entonces a ciertos teólogos (v.g. P. Schoonenberg) a hablar de su "persona humana"; ¿pero no sería mejor decir su "personalidad humana", en el sentido en que la Escolástica hablaba de "humanidad individual" y "singular"?

1.1.3 Cristología e investigación histórica

Otros caminos provienen más de los métodos de la historia científica. Estos métodos que han dado prueba de su eficacia en el estudio de los textos del pasado, era natural que se les empleara con los textos del Nuevo Testamento.

1.1.3.1 De hecho, desde el principio del siglo XIX, se ha concentrado la atención sobre la *reconstitución histórica de la vida de Jesús*, tal como apareció a sus contemporáneos, y sobre la conciencia que pudo tener de sí mismo. Este desinterés de los dogmas cristológicos era obvio en autores racionalistas como Reimarus, Paulus, Strauss, Renan, etc. Así

se le adoptó en el protestantismo llamado "liberal": Se quería sustituir una teología "bíblica", establecida críticamente, a una teología "dogmática" que parecía excluir toda investigación positiva (Cfr. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*). Estas investigaciones sobre el "Jesús de la historia" terminaron con resultados tan contradictorios, que la "investigación sobre la vida de Jesús" (*Leben Jesu-Forschung*) vino a ser considerada como una empresa sin esperanzas (A. Schweitzer, 2a. ed., 1913). De la parte católica, aunque M. J. Lagrange haya puesto firmemente el principio del "método histórico" para el estudio de los Evangelios (*La Méthode historique*, 3a. ed., 1907), no se escapaba prácticamente a las dificultades precedentes sino postulando la historicidad integral de todos los detalles de los textos evangélicos (así: Didon, Le Camus; más matizado, Lebreton, el mismo Lagrange, Fernández, Prat, Ricciotti, etc.) El esfuerzo de R. Bultman (véase más adelante 1.1.8) tendrá como punto de partida esta dificultad de la investigación sobre la "vida de Jesús".

1.1.3.2. Desde entonces, el "método histórico" ha recibido complementos importantes, porque los historiadores mismos han puesto en cuestión la concepción "positivista" de la *objetividad* en historia.

a. Esta objetividad no es la de las ciencias naturales; se refiere a *experiencias humanas* (sociales, psicológicas, culturales, etc.), ocurridas una sola vez en el

pasado, que no se pueden reconstruir plenamente tales como fueron. Si se quiere descubrir su "verdad", hay que partir de los vestigios que han dejado y de los testimonios (monumentos y documentos) e intentarlo en lo posible; pero no se llega a su comprensión sino en la medida en que se los entiende "desde su interior".

- b. Un esfuerzo tal hace intervenir necesariamente las *subjetividades humanas* en las investigaciones del historiador: éste advierte su presencia en todos los textos que refieren los sucesos y evocan sus personajes, sin juzgar la calidad de los testimonios así conservados.

La subjetividad del *historiador mismo* interviene en todas las etapas de su trabajo, en su investigación de la "verdad" en historia, (Cfr. H.G. Gadamer). Aborda los temas que estudia en función de sus propios centros de interés, con una "comprensión previa" (*Vorverständnis*) que debe ajustar poco a poco en el contacto de los testimonios estudiados. Aun si se critica a sí mismo en el curso de esta confrontación, es raro que la exposición de los resultados obtenidos no esté condicionada por su propia concepción de la existencia humana (Cfr. X. Leon-Dufour).

1.1.3.3. El estudio histórico de Jesús es el caso más típico de esta

situación. *Nunca es "neutra"*. En efecto, la persona de Jesús concierne a todo hombre, y así también, al historiador mismo: por el sentido de su vida y de su muerte, por el alcance humano de su mensaje, por la interpretación de que dan testimonio los diferentes libros del Nuevo Testamento. Las condiciones en que se emprende toda investigación sobre este punto explican la gran diversidad de los resultados obtenidos, sea por los historiadores, sea por los teólogos; porque nadie puede estudiar y presentar de una manera puramente "objetiva" la humanidad de Jesús, el drama de su vida que corona la Cruz, el mensaje que ha dejado a los hombres por sus palabras, por sus hechos y por su existencia misma. Esto no impide que *esta investigación histórica sea indispensable*, si se quieren evitar dos peligros: o bien que se conciba a Jesús como un héroe mitológico simplemente, o bien que su reconocimiento como Mesías e Hijo de Dios sea abandonado a un fideísmo irracional.

1.1.4 **Cristología y ciencia de las religiones**

1.1.4.1 Un dato más se ofrece a la investigación para completar la base de las investigaciones históricas: la de la "ciencia de las religiones", con las interferencias que se pueden observar entre éstas. En esta perspectiva es en la que hay que colocarse, por ejemplo, para explicar el paso del *Evangelio del Reino de Dios*, tal como Jesús lo anunció según los textos

evangélicos, al *Evangelio de Jesús Mesías e Hijo de Dios*, tal como se lo encuentra en los textos que presentan diversamente la fe de la Iglesia primitiva.

1.1.4.2 Desde el siglo XIX, la *historia comparada de las religiones* ha conocido un auge que renovó, sobre este punto, intentos más antiguos. Dos clases de materiales permitieron tal avance: en primer lugar la recuperación de las antiguas literaturas orientales gracias al desciframiento de las escrituras egipcias y cuneiforme (Champollion, Grotefend, etc.); en segundo lugar, las investigaciones etnológicas sobre las poblaciones llamadas "primitivas". El fenómeno religioso apareció entonces a la vez como irreductible a los demás (Cfr. Otto, *Das Heilige*, 1916) y como muy variado en el campo de las creencias y de los ritos.

1.1.4.3 En esta perspectiva, al principio del siglo XX, la "Escuela de la historia de la religión" (*Religion-geschichtliche Schule*) ha intentado aplicar bajo una forma genética y evolutiva, por una parte, los orígenes y la evolución de la religión de Israel, por otra parte, el surgir de la religión cristiana a partir del Judío Jesús, en un mundo helenizado, marcado profundamente por el sincretismo y el gnosticismo. R. Bultmann (Cfr. más adelante 1.1.8) ha aceptado este principio sin reticencia para explicar la formación del lenguaje cristológico en el Nuevo Testamento. El mismo principio queda corrientemente admitido entre quienes no comparten

la fe cristiana. La cristología pierde entonces todo contenido realista, pero es posible conservar este último sin dejar de reconocer derecho a lo que exige la "ciencia de las religiones".

1.1.5 Aproximaciones a Jesús partiendo del judaísmo

1.1.5.1 *La religión judía* es evidentemente la primera que hay que estudiar para comprender la personalidad de Jesús. Los evangelios lo muestran profundamente arraigado en su tierra y en la tradición de su pueblo. Desde principio del siglo, investigadores cristianos han encontrado numerosos paralelismos entre el Nuevo Testamento y la literatura judía (Cfr. Strack-Billerbeck, J. Bonsirven, etc.) Más recientemente, los descubrimientos de Qumram y la recuperación del antiguo Targum palestino del Penta-teuco han renovado las cuestiones y estimulado su estudio. Al principio hubo alguna vez, detrás de esta investigación, una preocupación por subrayar la historicidad de los materiales evangélicos sobre el trasfondo del judaísmo antiguo. Actualmente se procura preferentemente comprender mejor las raíces judías del cristianismo para medir exactamente la originalidad de éste sin perder de vista el tronco sobre el cual se injertó.

1.1.5.2 Después de la Primera Guerra mundial, historiadores judíos, superando una animosidad secular que había tenido paralelo en

los predicadores cristianos, se han interesado directamente por la personalidad de Jesús y por los orígenes cristianos (J. Klausner, M. Buber, J.G. Montefiore, etc.). Cuidan de subrayar la *judaicidad de Jesús* (por ejemplo, P. Lapide), las relaciones de su enseñanza con la de las tradiciones rabínicas, la originalidad profética o sapiencial de un mensaje íntimamente ligado a la vida religiosa de las sinagogas y del Templo. Se han buscado filiaciones, ya por el lado de Qumram, por historiadores judíos (Y. Yadin, etc.) o desprovistos de toda fe cristiana (J. Allegro), ya por el lado de paráfrasis litúrgicas de la Escritura, por autores judíos (v. g. E. I. Kutscher, etc.) y cristianos (R. Le Déaut, M. McNamara, etc.).

1.1.5.3 Historiadores judíos, interesados por "el hermano Jesús" (Sch. Ben Chorin), han puesto de relieve ciertos aspectos de su fisonomía, para encontrar en él un doctor próximo al fariseísmo antiguo (D. Flusser) o un taumaturgo análogo a aquellos cuyo recuerdo ha conservado la tradición judía (G. Vermes). Algunos han aceptado establecer relación entre los relatos de la Pasión y el Siervo paciente del libro de Isaías (M. Buber). Los teólogos cristianos deben tomar en serio tales esfuerzos en el estudio de la cristología.

1.1.5.4 Los autores judíos (v.g. S. Sandmel, etc.) tienen tendencia sin embargo, a achacar a Saulo de Tarso la atribución de aspectos trascendentes de su fisonomía, especialmente su filiación divina. Esta

manera de ver, próxima a la de los historiadores provenientes de la *Religiongeschichtliche Schule*, no siempre descuida la profunda judaicidad del mismo Pablo. En todo caso, es claro que el estudio del judaísmo contemporáneo de Jesús en toda su complejidad es una *etapa previa necesaria* para comprender la personalidad de este último, y el papel que el cristianismo primitivo le ha atribuido en la "economía de la salvación". Además, sobre una base tal, un diálogo fecundo, sin intenciones apologéticas, puede entablarse entre judíos y cristianos.

1.1.6 Cristología e "Historia de la Salvación"

1.1.6.1 En el siglo XIX, como reacción contra el "historicismo" liberal (Cfr. 1.1.3.1.) y contra el monismo idealista de Hegel que ejercía entonces una profunda influencia, teólogos protestantes alemanes (v. g. J.T. Beck, J. Chr. K. von Hofmann), reasumieron por su cuenta la noción de "historia de la salvación" (*Heilsgeschichte*), bastante próxima de lo que los Padres y los teólogos medioevales llamaban "economía de la salvación". Recibiendo el Evangelio en la perspectiva abierta por la fe, se esfuerzan por encontrar en la historia humana "*los acaecimientos significativos*" en que Dios ha dejado, por decirlo así, la traza de su intervención, y por medio de los cuales El lleva esta historia hacia su "cumplimiento". Estos acaecimientos constituyen la trama misma de la Biblia, y el "fin" de

la historia así concebido recibe el nombre de escatología.

1.1.6.2 En la perspectiva de la historia de la salvación, la cristología se despliega de varias maneras, según el punto de partida elegido para construirla.

- a. Paralelamente a las obras sobre los *títulos de Cristo* en el Nuevo Testamento (Cfr. F. Hahn, V. Taylor, L. Sabourin, etc.) o sobre el Cristo "Sabiduría de Dios" (A. Feuillet, etc.) O. Cullmann construye sobre la misma base una cristología esencialmente "funcional" que se preserva de los análisis metafísicos de estilo "ontológico". Los títulos en cuestión son tanto los que Jesús se ha dado a sí mismo, en relación estrecha con sus actos y su conducta, como los que los predicadores del Evangelio le han atribuido en el Nuevo Testamento. Se refieren a la obra realizada por Él durante su vida terrestre, su obra presente en la Iglesia, la obra final (o escatológica) hacia la cual la Iglesia dirige su esperanza, pero también su preexistencia (P. Benoit). Desde entonces, la soteriología (o teología de la redención) está incorporada a la cristología, en lugar de estar separada de ella como en los tratados clásicos.
- b. W. Pannenberg parte en su reflexión del hecho de la *resurrección de Jesús*, anticipación (o prolepsis) del fin de la historia

entera. Estimando que se puede establecer su verdad por el camino de la investigación histórica (*Historie*), piensa que al mismo tiempo queda firmemente establecida la divinidad de Jesús. Partiendo de ahí, hace la relectura de su vida y de su ministerio: su predicación ha inaugurado el Reino de Dios entre los hombres; su muerte ha realizado la salvación de ellos; por la resurrección, Dios ha confirmado su misión.

- c. J. Moltmann se coloca desde el principio en una *perspectiva escatológica*: La entera historia humana aparece como polarizada por una promesa, y quienes la abordan con fe descubren allí la fuente de una *esperanza* orientada hacia la "salvación por Dios". Este era efectivamente el caso en las promesas del Primer Testamento. Ahora bien, el Evangelio perfecciona esas promesas por el anuncio de la muerte y la resurrección de Jesucristo. En la Cruz, Dios ha asumido en su Hijo la pena y la muerte humanas para hacer paradójicamente de ellas el medio de la salvación. Por amor, Jesús se ha hecho efectivamente solidario de la humanidad pecadora y sufriente, a fin de asegurarle una liberación que le alcance en todo su ser, tanto en el orden de sus relaciones con Dios, como en el plano psicológico (antropología) y en el de la vida social (sociología y política). La teología de la redención desem-

boca así en un programa de acción. Se encuentra una preocupación semejante en la "exégesis social" (Cfr. G. Theissen, E.A. Judge, A. J. Malherbe, etc.).

1.1.7 Cristología y antropología

Se agrupan bajo este título diversos métodos que tienen en común buscar su punto de partida en *diversos aspectos sociales de la experiencia humana y de la antropología*. Estos caminos reasumen a su manera los debates, corrientes en el siglo XIX y en la primera parte del presente, sobre los "signos de credibilidad" que conducen a la fe. Los ensayos de esta clase tomaban como punto de partida, ya sea el examen de los signos externos (apologética clásica), o ya la experiencia religiosa considerada en su universalidad (tentativa "modernista"), o las exigencias intrínsecas de "la acción humana" (M. Blondel). Desde entonces estos problemas se han transformado, pero su transformación ha tenido repercusiones en el campo de la cristología.

1.1.7.1 P. Teilhard de Chardin ha presentado al hombre como el "brote terminal" de la evolución del universo. Cristo, el Hijo de Dios encarnado, es considerado así como *el principio unificador de la historia de la humanidad y del universo*, desde su origen. Por el nacimiento y la resurrección de Jesús, se manifiesta así a los creyentes el sentido coherente del "fenómeno humano" entero.

1.1.7.2 Para K. Rahner, el punto de partida de la reflexión se busca en la *existencia humana*, analizada de un modo que él llama "trascendental": es fundamentalmente conocimiento, amor y libertad. Ahora bien, estas dimensiones de la existencia se actualizan totalmente en la persona de Jesús durante su vida aquí abajo. Por su resurrección, su vida en la Iglesia y el don de la fe que el Espíritu Santo hace a los creyentes, rinde posible a todos la realización del proyecto humano, que sin El, terminaría en un fracaso.

1.1.7.3 H. Kung, preocupado por el encuentro entre el cristianismo, las religiones mundiales y los humanismos modernos, se inclina sobre la *existencia histórica del Judío Jesús*. Examina la manera como Jesús tomó en su mano la causa de Dios y la de los hombres, el drama que lo condujo a la muerte, en fin, el modo de vida cuyo animador e iniciador fue, y que el Espíritu continúa haciendo brotar en la Iglesia. El obrar cristiano aparece así como un "humanismo radical" que da al hombre su auténtica libertad.

1.1.7.4 Estudiando la *experiencia personal de Jesús* intenta E. Schillebeeckx poner un puente entre ésta y la experiencia humana común, sobre todo, la de quienes fueron los primeros compañeros de la vida de Jesús. La muerte que Jesús sufrió en cuanto "profeta escatológico" no puso fin a la fe de esos primeros compañeros en El. El anuncio de su resurrección, entendida como ratifi-

cación divina de su vida, mostró que habían reconocido en El la victoria de Dios sobre la muerte y la promesa de salvación para todos los que marcharían tras El en su Iglesia.

1.1.8 La interpretación "existencial" de Jesucristo

Una aproximación a Jesús de tipo antropológico se encuentra también en la interpretación "existencial" de los evangelios propuesta por R. Bultmann, a la vez, exegeta y teólogo.

1.1.8.1 En exégesis, Bultmann toma en cuenta los resultados negativos en que terminaban las investigaciones sobre la "vida de Jesús" en el protestantismo liberal. De todos modos, esas investigaciones no pueden, según él, servir de base a la teología. Con la *Religionsgeschichtliche Schule*, admite que las creencias del cristianismo primitivo fueron el resultado de un sincretismo entre elementos judíos, venidos en particular de los medios apocalípticos, y de los elementos paganos, venidos de la religiosidad helenista. Así el "Jesús de la historia" es separado más que nunca del "Cristo de la fe" (según el principio puesto al fin del siglo XIX por M. Kähler).

1.1.8.2 Bultmann quiere, sin embargo, permanecer un cristiano creyente que realiza una obra *teológica*. Pero para salvar el valor del "Kerygma" evangélico, que había precedido a la actitud de Jesús ante Dios, acabó por reducirlo a la *proclamación del perdón* concedido por

Dios a los pecadores: este anuncio está significado por la "Cruz de Jesús", verdadera "palabra" de Dios inscrita en un suceso histórico. Tal es a sus ojos el contenido del mensaje pascual, que pide una "decisión de fe" (Cfr. S. Kierkegaard), que es la única que asegura al hombre la entrada en una existencia nueva, plenamente "auténtica". Esta fe no tiene, como tal, contenido doctrinal: es de orden "existencial", como compromiso de la *libertad* que pone al hombre en las manos de Dios.

1.1.8.3 Las formulaciones de la cristología y de la soteriología que figuran en el Nuevo Testamento han sido hechas, según Bultmann, en el lenguaje "mitológico" de la época. Este lenguaje debe pues ser *desmitologizado*, es decir, interpretado teniendo en cuenta las leyes del lenguaje mitológico, para formar objeto de una *interpretación "existencial"*. Esta no tiene solamente por fin mostrar las consecuencias prácticas del mensaje evangélico; tiende a poner en evidencia las "categorías" que estructuran la existencia humana "salvada". Sobre este punto, la reflexión de Bultmann depende fuertemente de la filosofía de M. Heidegger en *Sein und Zeit*.

1.1.8.4 En su trabajo exegético, Bultmann ha sobrepasado, como sus contemporáneos M. Dibelius y K. L. Schmidt, la crítica literaria clásica para recurrir a la crítica de las "formas" literarias que han concurrido a la "formación" de los textos (*Formgeschichte*). Se trata menos de

extraer de los textos evangélicos un contenido histórico relativo a Jesús, que de establecer la relación de estos textos con la vida concreta de la "comunidad primitiva" determinando el puesto que han ocupado allí y la función que allí han llenado (*Sitz im Leben*), a fin de percibir sobre lo vivo los diversos aspectos de su fe. Sin abandonar sobre este punto las exigencias de Bultmann, sus propios discípulos (E. Käsemann, etc.) han experimentado la necesidad de reencontrar a Jesús mismo en los orígenes de la Cristología.

1.1.9 Cristología y preocupaciones sociales.

1.1.9.1 Estando condicionada la vida del hombre por su vida en sociedad, la atención a los problemas prácticos planteados por la vida social dominan la reflexión de un cierto número de "lectores", teólogos o no, que han dirigido su mirada hacia Jesús. Observando y experimentando los vicios de las sociedades humanas, se vuelven hacia la "praxis" de Jesús para buscar allí un modelo aplicable a nuestro tiempo. Desde el siglo XIX, los socialismos utópicos (Cfr. Proudhon) se interesaban en los aspectos del Evangelio. Marx mismo, aunque rechazando un bloque religioso, sufría la influencia lateral del mesianismo bíblico, y F. Engels interpretaba en función de su teoría de la "lucha de clases" la esperanza del cristianismo primitivo, tal como se presenta, por ejemplo, en el Apocalipsis.

1.1.9.2 En nuestros días, las *teologías de la liberación*, elaboradas sobre todo en América Latina, buscan en el "Cristo libertador", que algunos han presentado como opositor político del poder romano (Cfr. S.G.F. Brandon), el fundamento de una "praxis" y de una esperanza. Para dar a los hombres una liberación social y política ¿no ha tomado Jesús partido por la *causa de los pobres*, y no se ha opuesto a los excesos de los poderes opresores en los campos económico, político, ideológico y aun religioso? Los teólogos de que tratamos tienen sin embargo formas múltiples. Los unos subrayan el carácter *global* de la liberación necesaria, incluyendo la relación fundamental del hombre a Dios (v.g. G. Gutiérrez, L. Boff, etc.). Otros insisten principalmente en las relaciones sociales de los hombres entre sí (v.g. J. Sobrino).

1.1.9.3 De hecho, un cierto número de marxistas ateos, en búsqueda de un "principio-esperanza" (E. Bloch), ven en la *praxis* de Jesús, fundada sobre el amor fraterno, un camino abierto para hacer emerger en la historia la humanidad nueva, en que se realizará el ideal del "comunismo" integral (v. g. M. Machovec).

1.1.9.4 Algunos lectores de los evangelios, aceptando por principio la interpretación de los fenómenos sociales y de la historia humana propuesta por algunas corrientes de los marxistas contemporáneos, aplican sus métodos de análisis a los textos del Nuevo Testamento y proponen de éste una *lectura*

materialista. Extraen así de los textos los principios de una *praxis* liberadora, independiente, según ellos, de toda "ideología eclesiástica", para fundar sus propias actividades sociales (v. g. F. Belo). Grupos de trabajo en que pueden figurar cristianos sinceros adoptan este método que quiere juntar la teoría con la acción, sin coincidir necesariamente con los fines teóricos del "materialismo dialéctico".

1.1.9.5 Todas estas "lecturas" concentran su atención sobre el "Jesús de la historia". Según su punto de vista, el hombre Jesús fue el iniciador de una "praxis" liberadora cuya acción debe ser reasumida en el mundo moderno con medios nuevos. Bajo un cierto ángulo, los proyectos que se despliegan en esta dirección toman el lugar que ocupan, en la teología clásica, la doctrina de la redención y la ética social.

1.1.9.6 En una perspectiva sensiblemente diferente, aparecen investigaciones que tienden a establecer una *teología práctica* que, abordando los problemas del campo socio-político, ofrecería a los hombres, y sobre todo a las clases pobres y oprimidas una esperanza efectiva y realizable: por la Cruz de Cristo, Dios se ha hecho solidario de la humanidad que sufre para efectuar su liberación (Cf. J.B. Metz). Se desemboca así en el campo de la ética.

1.1.10 Estudios sistemáticos de nuevo estilo

1.1.10.1 Se agrupan bajo este título dos síntesis en que la cristología

se concibe como una revelación teológica de Dios mismo. Son las de K. Barth y H. U. von Balthasar. No se ignoran los resultados de la crítica bíblica; pero el recurso de la Sagrada Escritura toda entera es lo que permite construir una síntesis sistemática. Jesús de Nazareth y el Cristo de la fe son dos "tomas de vista" que se unen profundamente para construir la autorrevelación de Dios en la historia humana. Evidentemente, esta revelación no se descubre *sino en la fe* (K. Barth). Para H. U. von Balthasar, la "kenosis" de Cristo, manifestada por su obediencia radical al Padre hasta la muerte en la Cruz, manifiesta un aspecto esencial de la vida trinitaria misma, al mismo tiempo que obra la salvación de la humanidad pecadora asumiendo su experiencia de la muerte.

1.1.10.2 Para Barth, la existencia entera de Cristo no adquiere su sentido sino en cuanto *Palabra* suprema del Padre. Comunicando esta Palabra por su Espíritu en su Iglesia, Dios abre el camino a una ética que exige de los creyentes *interesarse por el mundo temporal*: la vida política no queda excluida de eso. En Balthasar, que opera una contemplación de Dios por el camino de la "estética", la reflexión racional, las investigaciones históricas y la actuación de la libertad humana en el amor están integradas en el misterio mismo de la Pascua. Así se esboza una *teología de la historia* que se libra de las reducciones idealistas y materialistas.

1.1.11 Cristologías desde lo alto y cristologías desde abajo.

1.1.11.1 Entre las investigaciones cristológicas que acabamos de reseñar, las que parten del "Jesús histórico" se presentan, de alguna manera, como "cristologías desde abajo". Por el contrario, las que ponen el acento sobre la relación filial de Jesús con Dios Padre pueden llamarse "cristologías desde lo alto". Muchos ensayos contemporáneos se esfuerzan por *combinar ambos puntos de vista*, mostrando, a partir del estudio crítico de los textos, que la cristología *implicada* en las palabras y la experiencia humana de Jesús presenta una continuidad profunda con las cristologías *explícitas* que se encuentran en el Nuevo Testamento. Se busca esta combinación por caminos muy diversos (v.g. L. Nouyer, R. Fuller, C.F.D. Moule, I.H. Marshall, B. Rey, Chr. Duquoc, W. Kasper, M. Hengel, J.D.G. Dunn, etc.).

1.1.11.2 Las orientaciones y las conclusiones de todos estos autores están lejos de coincidir plenamente, pero coinciden en dos puntos principales:

- a. Se debe distinguir *la manera como Jesús se presentó y pudo ser comprendido por sus contemporáneos* (familia, adversarios, discípulos) y de otra parte, *la comprensión que sus manifestaciones ya resucitado han dado de su vida y de su persona a quienes creyeron en El*. No hay

corte entre estos dos tiempos: pero se observa una *transformación* considerable que es constitutiva de la cristología misma. Esta debe reconocer los límites de "Jesús de Nazareth", aunque sabiendo reconocer en él al "Cristo de la fe", plenamente revelado por su resurrección en la luz del Espíritu Santo.

- b. Hace falta constatar también que los libros del Nuevo Testamento reflejan de *diversas maneras* la comprensión del misterio de Cristo. Pero lo hacen refiriéndose siempre al *lenguaje de las Escrituras*: éstas se han "*realizado*" en Jesús, Salvador del mundo. Su cumplimiento supone un "*crecimiento de sentido*", ya se trate del sentido que tenían primitivamente los textos bíblicos, o del que el judaísmo les atribuía releyéndolos en el tiempo de Jesús. Este enriquecimiento de sentido no es el efecto de una simple *especulación* teológica: tiene su origen en la persona del mismo Jesús, cuyos rasgos específicos permite poner mejor en evidencia.

1.1.11.3 En esta perspectiva los exegetas y los teólogos abordan la cuestión de la *personalidad individual de Jesús*.

- a. Esa personalidad ha sido modelada por una educación judía cuyos valores Jesús asumió plenamente. Pero fue dotada también de una *conciencia de sí*

original, tanto para su relación de Dios como para la misión que tenía que cumplir entre los hombres. Los textos (v. g. Luc. 2, 40. 52) obligan a considerar un *desarrollo* de esta conciencia.

b. Pero los exegetas y los teólogos se resisten a emprender una “psicología” de Jesús, tanto por causa de las dificultades críticas unidas a los textos, como por razón del peligro de especulaciones abusivas, ya sean maximizantes o minimizantes. Respetan el misterio de una personalidad que Jesús no se preocupó de definir expresamente, aunque dejaba entrever algo de sus secretos íntimos con palabras o con hechos (H. Schürmann). Las diversas cristologías del Nuevo Testamento, igual que las definiciones conciliares que han repetido su contenido recurriendo a “lenguajes auxiliares”, han indicado la *dirección* en que puede emprenderse la reflexión sin circunscribir exactamente el misterio mismo.

1.1.11.4 En su reflexión sobre Jesucristo, exegetas y teólogos están igualmente de acuerdo *en no separar la cristología de la soteriología*. El Verbo de Dios se ha hecho carne (Jn 1,14) para desempeñar una función mediadora entre Dios y los hombres. Ha podido ser el hombre “plenamente libre” y “el hombre para los demás” porque esta libertad y este don de sí tenían su origen en la intimidad con Dios, a quien podía dirigirse como a

su Padre, en sentido particular y completamente único. Las cuestiones de la ciencia y de la preexistencia de Cristo se presentan inevitablemente; pero provienen de una fase ulterior de la investigación en cristología.

Sección II. Peligros y límites de estos diversos métodos.

Cada uno de estos métodos que acabamos de presentar tiene sus puntos fuertes, su arraigamiento en los textos bíblicos, su riqueza y su fecundidad propias. Pero muchos entre ellos, si se les emplea separadamente, corren peligro de no explicitar *la totalidad del mensaje bíblico*, o aun de propagar de Jesucristo una imagen truncada. Es preciso pues medir con precisión los límites de varios entre ellos.

1.2.1 *Los métodos teológicos de estilo clásico* están expuestos a dos escollos.

1.2.1.1 Las formulaciones de las tesis cristológicas dependen más del lenguaje de los teólogos patristicos o medioevales que del lenguaje del Nuevo Testamento mismo, como si esta fuente última de la revelación fuera, en sí misma, demasiado poco precisa para dar a la doctrina una formulación bien definida.

1.2.1.2 El recurso al Nuevo Testamento, marcado por el cuidado de defender o de fundar la doctrina llamada “tradicional” en su presentación “clásica”, peligra ser *demasiado poco abierta a ciertos pro-*

blemas críticos que la exégesis no puede evadir. Por ejemplo, se llegará a admitir demasiado fácilmente la historicidad de todos los detalles en ciertos relatos evangélicos, cuando pueden tener una función teológica según las convenciones literarias de la época, o la autenticidad verbal de ciertas palabras que los evangelios ponen en la boca de Jesús, aun cuando se refieren de diversa manera en estos evangelios. Se descuidan así ciertas cuestiones que plantean legítimamente nuestros contemporáneos, y se corre el peligro de hacer depender afirmaciones doctrinales de soluciones críticas de tipo "conservador" que son discutidas.

1.2.2 El esfuerzo de reflexión teológica unido a la *crítica del lenguaje empleado por los teólogos y los concilios* se basa sobre una intuición justificada. Pero es preciso, para no traicionar el testimonio de la Sagrada Escritura, observar dos condiciones esenciales:

1.2.2.1 Los lenguajes "auxiliares" utilizados en el curso de la historia de la Iglesia no tienen para la fe un valor idéntico al del *lenguaje referencial* utilizado por los autores inspirados: el del Nuevo Testamento que hunde sus raíces en el Primero. Para percibir "el Absoluto de la revelación" en la *relatividad del lenguaje* respetando la continuidad entre la *experiencia fundadora* de la Iglesia apostólica y la *experiencia eclesial* que la ha seguido, las distinciones y análisis necesarios no pueden sacrificar las

afirmaciones formales de la Escritura.

1.2.2.2 En este trabajo se corre el peligro de dar un valor absoluto a las categorías de pensamiento y al lenguaje propios de nuestro tiempo, de tal manera que la comprensión de Cristo que brota de los textos bíblicos podría quedar puesta en cuestión. Es lo que se produciría si los textos del Nuevo Testamento se hicieran objeto de una selección o de una interpretación *estructurada* con sistemas filosóficos. Ahora bien, la cristología no puede ser elaborada sino guardando el equilibrio resultante del conjunto de la Escritura y asumiendo la variedad de los lenguajes que ésta utiliza.

1.2.3 Las investigaciones históricas que han demostrado su valor para la inteligencia de los personajes y de los acaecimientos del pasado, se imponen naturalmente en el caso de Jesús de Nazareth. Evidentemente, no se puede descuidar ninguno de los datos históricos relativos al medio en que estos testimonios han sido recibidos y transmitidos.

1.2.3.1 Sin embargo, no bastan los simples análisis de los textos. En efecto, esos textos han sido redactados y recibidos en una comunidad que no vivía de ideas abstractas, sino de la fe naciente y progresivamente profundizada, en la resurrección de Jesús, acaecimiento de salvación insertado en la experiencia de comunidades judías diversas.

1.2.3.2 Como hay sobre este punto una diferencia capital entre la fe de las comunidades judías y la de la Iglesia cristiana, se podría sentir la tentación de olvidar la continuidad histórica entre la fe primera de los apóstoles, estructurada por la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos” (Luc. 24, 44) y la que ellos adquieren por su relación con Cristo resucitado. Ahora bien, esta *continuidad* es también un dato histórico: hubo una continuidad en su actitud religiosa hacia el Dios de Abrahán y de Moisés antes como después del suceso pas-cual. Ha vivido con el “Jesús de la historia” antes de vivir con el “Cristo de la fe”. Sean cualesquiera las disposiciones subjetivas de los investigadores modernos, les hace falta volver a encontrar así lo que constituye la *unidad profunda* de la cristología del Nuevo Testamento en el interior mismo de su desarrollo.

1.2.4 Por necesario que sea el recurso a la *ciencia comparada de las religiones* para estudiar los orígenes cristianos ella implica dos peligros.

1.2.4.1 Esa ciencia comparada puede estar dominada por un *juicio preconcebido*: que la religión cristiana debe explicarse como todos los casos análogos, por la *fusión sincretista* de elementos preexistentes en el medio en que nació: elementos judíos y elementos venidos de los paganismos contemporáneos, pues habría resultado de la confrontación entre un grupo creyente de origen judío y un medio helenístico al que ese grupo *debió* tomar prestado. De hecho,

desde el siglo III anterior a nuestra era, *el judaísmo se había enfrentado ya con el helenismo*, sea para rechazar los elementos que se oponían a su tradición propia, sea para asimilar los valores que podían enriquecerlo: legando a los siglos siguientes una Biblia traducida al griego, había ya manifestado el logro de su inculturación. El cristianismo naciente, heredero de esa Biblia, se metió por un camino semejante.

1.2.4.2 Igualmente, se corre el peligro de atribuir a las comunidades cristianas primitivas *una facultad creativa desprovista de toda regulación interna*, como si las Iglesias no hubieran tenido ni encuadramiento, ni tradición sólida. En el límite, algunos historiadores no verían en Jesucristo más que un “mito” desprovisto de toda historicidad. Se evita lo más frecuentemente esta conjetura paradójica. Pero un cierto número de historiadores incrédulos estiman que las comunidades del cristianismo helenista han hecho del “Salvador” de la tradición judía el “héroe” central de una “religión de salvación” paralela a los “cultos de misterios”. La ciencia de las religiones no exige en manera alguna el *postulado evolucionista* que determina estas maneras de ver. Se esfuerza por descubrir “constantes”, pero no nivela las creencias hasta el punto de falsearlas. Como para todas las religiones, debe detectar *la especificidad de la religión de Cristo*, ligada a la originalidad del “Evangélio”. Así, por la desviación de la fenomenología, puede abrir el camino a la cristología misma.

1.2.5 *El estudio profundo del medio judío* es esencial para comprender la persona de Jesús y la vida de la Iglesia cristiana con su fe originaria.

1.2.5.1 El estudio de Jesús, llevado *exclusivamente* en esta perspectiva, pondría en peligro de mutilar su personalidad, en el momento mismo en que pondría en evidencia su judaicidad. ¿No sería Jesús más que un doctor entre los otros, aunque fuera el más fiel a la tradición del Torah y de los Profetas? ¿un taumaturgo análogo a algunos otros de que la literatura judía ha conservado el recuerdo? ¿o un agitador político, víctima finalmente del poder romano con la complicidad del alto sacerdocio que no lo habría comprendido?

1.2.5.2 Es exacto que las tensiones que han opuesto a Jesús con la corriente pietista de los fariseos se parecen a las disputas entre hermanos que participan de la misma herencia. Pero la vitalidad ulterior de la corriente brotada de El, después de su rechazo por los jefes religiosos de su nación, muestra que *el disentimiento fundamental entre El y aquellos tenía un principio más profundo*, aunque se admita que los relatos evangélicos hayan podido endurecer sobre este punto la situación original: se refería a un modo de relación con Dios y de “cumplimiento de las Escrituras” que Jesús aportaba a sus contemporáneos por su Evangelio del Reino de Dios. Un estudio profundo de la judaicidad de Jesús no puede olvidar este punto.

1.2.6 La manera de acercarse a Jesucristo partiendo de la noción de *la historia de la salvación* ha producido resultados importantes, aunque la expresión *Heilsgeschichte* quede demasiado vaga. Las cuestiones que deja ambiguas varían según los autores que siguen este método.

1.2.6.1 La palabra “historia”, al menos en las lenguas modernas de origen latino, y en inglés, no tiene el mismo sentido cuando se habla de Jesús como personaje “histórico” y cuando se habla de “historia” de la salvación. El alemán puede introducir alguna distinción entre *Historie* y *Geschichte*, pero la terminología que se haya de emplear plantea una cuestión difícil. La historia de Jesús, en efecto, entra en el campo del *dominio empírico* accesible mediante el estudio de los documentos, mientras que la historia de la salvación no encaja allí. Incluye la experiencia común, pero supone su *comprensión* a la cual no se llega más que por la inteligencia de la fe. Es preciso tener en cuenta esta distinción para colocar la cristología en su verdadero terreno. Lo cual supone, tanto en el historiador como en el teólogo, una apertura a la vida de fe y a la “decisión de fe” que a ella da acceso.

1.2.6.2 Esta observación se aplica particularmente a la *resurrección de Cristo*, que por su misma índole escapa a una constatación puramente empírica, pues en efecto, introduce a Jesús en el “mundo que viene”. Su realidad puede ser *inferida* de las manifestaciones de Cristo en

gloria a testigos privilegiados, y es corroborada por el hecho de la tumba abierta y vacía. Pero no hay que simplificar esta cuestión suponiendo que todo historiador, con los solos recursos de su investigación científica, pudiera demostrarla como un *hecho* accesible a cualquier observador: también aquí, la “decisión de fe”, o mejor, la “apertura del corazón”, determina la posición tomada.

1.2.6.3 En cuanto a los *títulos de Cristo*, no basta distinguir los que El se ha dado durante su vida, y los que le han dado los teólogos de la época apostólica. Más bien conviene distinguir los *títulos funcionales* que definen su papel en la realización de la salvación de los hombres, y los *títulos relacionales*, que se refieren a sus relaciones con Dios, de quien es el Hijo y el Verbo. En el estudio de esta cuestión, el examen de sus *comportamientos* y de sus *actos* no tiene importancia menor que el examen de sus títulos, porque los actos manifiestan lo que hay de más profundo en la persona.

1.2.6.4 *La tensión entre la historia de la salvación y la escatología* y la esperanza que ésta excita tienen consecuencias importantes para la “praxis” cristiana en el seno de las sociedades humanas. Pero la palabra “escatología” es por sí misma ambigua. Los “últimos tiempos” ¿están más allá de la experiencia histórica? ¿Ha anunciado Jesús el fin de “este mundo” antes del paso de la generación en que vivía? ¿O bien abrió así una nueva perspectiva sobre la con-

dición en que la historia misma se desarrollaría? ¿No se trataba de la última etapa de “la economía de la salvación” inaugurada por el anuncio del Evangelio del Reino de Dios, pero todavía no consumada, coextensiva a toda la duración de la historia de la Iglesia? Una cristología auténtica debe precisar todas estas cuestiones.

1.2.7 El peligro de ciertos *métodos antropológicos*, que reagrupan modos de reflexión muy diversificados, es minimizar ciertos componentes de ese ser complejo que es el hombre en su existencia y en su historia; de donde viene eventualmente una cristología truncada.

1.2.7.1 En la observación del “fenómeno humano”, el aspecto *religioso* de éste, o su despliegue histórico, ¿es estudiado siempre bastante cerca, para que la persona de Jesús y la fundación de la Iglesia en el seno del judaísmo queden situados con precisión en el curso de la evolución universal? Una visión ‘optimista’ de ésta en la dirección del “punto Omega” ¿deja espacio suficiente al *problema del Mal* y a la función de la muerte de Jesús, aunque, por lo demás, se tengan en cuenta las crisis que la evolución humana debe atravesar? El estudio de Jesús y de las cristologías del Nuevo Testamento dará aquí los complementos necesarios.

1.2.7.2 Los ensayos especulativos sobre un *análisis filosófico de la existencia humana* peligran de ser rechazados por quienes rehusan esas

bases. Ciertamente, los datos bíblicos no se descuidan; pero a menudo deben tomarse en cuenta con mayor consideración de las exigencias de la crítica y de la pluralidad de las cristologías en el interior del Nuevo Testamento. Solamente entonces puede confrontarse la antropología filosófica, de una parte, con la existencia personal de Jesús aquí abajo, y de otra parte, con el papel de Cristo glorificado en la existencia cristiana.

1.2.7.3 Es justo tomar como punto de partida *un acercamiento histórico al hombre-Jesús*: su vida de judío, sus comportamientos, su predicación, su conciencia de sí mismo y la manera como ha presentado su misión, la perspectiva de su muerte y el sentido que le pudo dar, los orígenes de la fe en su resurrección y las interpretaciones de su muerte en la Iglesia primitiva, la elaboración de la cristología y de la soteriología en el Nuevo Testamento. Pero se corre el peligro de *hacer depender los resultados obtenidos en el plano doctrinal de las hipótesis críticas* previamente adoptadas. Si por método no se retuviera sino las más restrictivas, podría quedar vaciada la cristología de una parte de su contenido. Se lo advierte sobre todo si los textos estimados "los más antiguos" se consideran como los únicos que verdaderamente den autoridad, y si los más recientes se consideran como especulaciones secundarias que habrían modificado sustancialmente los datos "originales" atribuibles al "Jesús histórico". ¿No han tenido esos textos por función, en su época, *explicitar*, gracias a una

meditación sobre el Antiguo Testamento y a una reflexión más profunda sobre las palabras y los hechos de Jesús, la *comprensión* creyente de Cristo tenida global y virtualmente desde los orígenes? El papel devuelto al Primer Testamento, cuya autoridad no ha sido discutida ni por Jesús ni por sus discípulos, peligra ser descuidado aquí demasiado, lo cual falsearía la interpretación del mismo Nuevo Testamento.

1.2.7.4 Es perfectamente legítimo tratar de establecer *una continuidad entre la experiencia de Jesús y la experiencia cristiana*. Queda entonces por establecer, sin ligarse a las hipótesis minimizantes, cómo y en qué sentido Jesús, "profeta escatológico", ha sido reconocido en la fe como Hijo de Dios; cómo la fe y la esperanza incoativas de sus discípulos han podido mudarse en certeza de su victoria sobre la muerte; cómo, en medio de los conflictos que han atormentado a las Iglesias de los tiempos apostólicos, se ha podido reconocer la verdadera praxis querida por Cristo, la que fundaba el seguimiento, *la secuela* auténtica de Jesús; cómo las interpretaciones diversas de su persona y de su función mediadora, tales como se encuentran en el Nuevo Testamento, pueden mirarse como la expresión *verdadera* de lo que El fue realmente y de la revelación venida en El y por El. Teniendo en cuenta estas condiciones ¿es como se puede evitar lo vaporoso en la presentación de la cristología?

1.2.8 *El método fundado sobre el análisis existencial* con su insistencia

sobre la adhesión personal del creyente hacia Dios, conformemente a la obediencia practicada por el mismo Jesús, subraya fuertemente el vínculo entre la exégesis, la reflexión teológica y la fe viviente. Practicando una crítica rigurosa de los textos, llega frecuentemente a hacer brillar sus funciones en las comunidades cristianas para las cuales fueron compuestos, y por consiguiente, en la Iglesia de hoy. Pero muchos exegetas y teólogos, cualesquiera que sean las confesiones a que pertenezcan, han mostrado sus límites y sus eventuales lagunas.

1.2.8.1 *El radicalismo crítico* reduce el resultado del estudio de los evangelios a un núcleo muy tenue, tanto más cuanto que el conocimiento de Jesús como personaje de la historia lo considera como desprovisto de interés para la fe. Así *Jesús no está verdaderamente en los orígenes de la cristología*: ésta habría nacido del kerygma pascual, y no de su existencia de judío que realice en su persona la Ley (Torah) bajo la cual vivió. Si esta Ley no tiene por papel más que mostrar por su fracaso la impotencia de los hombres para salvarse por sí mismos ¿no desaparece a su vez la teología del Primer Testamento?

1.2.8.2 *El lenguaje simbólico* empleado en el Nuevo Testamento para traducir el kerygma pascual diciendo lo que es Cristo y cuál sea su función, es atribuido aquí al solo sector "mitológico": *la relación entre los dos Testamentos queda entonces redu-*

cida al extremo. Finalmente, la interpretación existencial propuesta para interpretar el lenguaje "mitológico" ¿no peligrade de concluir lógicamente en una reducción *antropológica* de la cristología?

1.2.8.3 Si la resurrección de Jesús y su exaltación no son más que traducciones mitológicas del kerygma pascual, no se comprende ya cómo la fe cristiana ha podido nacer de la Cruz. Si Jesús no es "Hijo" de Dios en un sentido único, no se ve ya porqué Dios no habría dicho en El su "última palabra" por la mediación de esa Cruz. En fin, si para apartar una concepción racionalista de las "pruebas" de la fe, se suprime la noción de los "signos" que la fundan ¿no se desemboca en una invitación al fideísmo?

1.2.8.4 En la medida en que este modo de acercamiento a Jesús está concentrado exclusivamente sobre *la decisión personal* de fe, ¿no se dejan aparte los *aspectos sociales de la existencia humana*? Tanto más, cuanto que se opone radicalmente una "moral del amor" muy poco definida, a una "moral de la ley", que incluiría las exigencias positivas de la justicia. Por todas estas razones, los discípulos de Bultmann han emprendido la tarea de *reintroducir a Jesús en los orígenes de la cristología*, aunque reconociendo el derecho al proyecto global de reflexión fundado sobre la analítica existencial.

1.2.9 Las "teologías de la liberación" han recordado útilmente que la

salvación aportada por Cristo no se sitúa en el dominio de algo "espiritual" desencarnado; debe liberar a los hombres, por la gracia de Dios, de todas las tiranías que pesan sobre su condición presente. Pero hay peligros posibles en las consecuencias que se sacan de ese principio general, sobre todo, si la doctrina de la redención no se articula claramente sobre una ética que respete plenamente los datos del Nuevo Testamento.

1.2.9.1 Ciertos marxistas miran lateralmente hacia el Evangelio de Jesús para buscar allí el ideal de una vida social verdaderamente fraterna. Pero eso deja intacto su *método de análisis de los hechos sociales* en los planos económico y político, vinculado a una *antropología filosófica* que, en su teoría, incluye un ateísmo fundamental. Adoptando sin crítica este método de análisis y la "praxis" consiguiente para hacer del Dios de la Biblia el artífice de una "liberación" así concebida, se corre el gran peligro de falsear la naturaleza misma de Dios, la interpretación correcta de Cristo, y finalmente, la comprensión del hombre mismo.

1.2.9.2 Ciertos "teólogos de la liberación" retienen firmemente al "Cristo de la fe" como principio último de esperanza. Pero sucede también que se mira exclusivamente hacia la "praxis" del "Jesús de la historia, reconstruida más o menos arbitrariamente con la ayuda de un método de lectura que la falsea en parte, de modo que el "Cristo de la fe" no es considerado ya más que como una

interpretación "ideológica" o aun una "mitologización" de su figura histórica. Entonces, la noción de "poder" en las comunidades cristianas sometidas a la potencia imperial de Roma y a las administraciones locales no constituyen ya objeto de ningún análisis preciso, y se corre gran peligro de interpretar la noción misma de ese "poder" según criterios marxistas.

1.2.9.3 En consecuencia, no se toma en consideración la acción liberadora de Cristo operando en su Iglesia por el Espíritu Santo; Jesús queda como un simple "modelo" histórico cuya acción debería ser seguida por otros más modernos y eficaces. Se peligra así de terminar en una completa *reducción antropológica* de la cristología.

1.2.10 *Los estudios de teología especulativa* sobre Cristo rehusan por principio —no sin razón— colocarse en posición de dependencia con relación a hipótesis críticas que están siempre sujetas a revisión. Pero el peligro sería que, por un cuidado excesivo de síntesis, *la variedad de las cristologías del Nuevo Testamento* quedara difuminada, siendo así que constituye una riqueza cierta; o también, que *las preparaciones del Antiguo Testamento*, sean omitidas o minimizadas, privando así al Nuevo de sus raíces. Hay que desear que los trabajos exegéticos encuentren un lugar determinado y muy preciso en el estudio de la revelación que, desde sus orígenes históricos y en su desarrollo tiende a su perfeccionamiento en la totalidad del misterio de

Cristo. Hay ahí, en un sentido distinto del señalado por San Pablo (Cfr. Gal 3, 24), una "pedagogía" divina que conduce a los hombres hacia Cristo.

1.2.11 Todas las tentativas hechas para unir la "cristología desde lo alto" con la "cristología desde abajo" muestran la dirección que ciertamente hay que tomar. Pueden dejar en suspenso cuestiones particulares que resolver.

1.2.11.1 *Las cuestiones críticas* relativas a los evangelios, a la puesta en forma de las palabras de Jesús que allí figuran, a la historicidad más o menos densa de los relatos que le conciernen, a la fecha y al autor de cada libro, a las modalidades y a las etapas de su composición, al desarrollo doctrinal de la cristología, quedan abiertas en el cuadro de los estudios exegéticos. Hay allí un campo de investigación que no sólo es legítimo, sino necesario y fructuoso para la cristología sistemática misma.

1.2.11.2 Para percibir el valor único de Cristo en la historicidad del mundo, no se puede prescindir de una investigación sobre el lugar que ocupa la Biblia en el desarrollo de las culturas. Como ha aparecido ahí en un tiempo relativamente tardío, no se puede omitir el estudio de la manera como ha tomado algunos de sus elementos para ponerlos al servicio de la revelación. Insertada en las culturas, la judaicidad de Jesús es portadora de su total humanidad. Este camino para llegar a Jesús, estimulado por los descubrimientos

arqueológicos y etnológicos de los dos últimos siglos, apenas está en sus comienzos. En cambio, para descubrir cómo Jesús es el salvador de todos los hombres en todos los tiempos, importa reflexionar sobre la cuestión de su preexistencia reconociendo en El la Sabiduría de Dios y su Palabra (Cfr. el Prólogo de Juan), artesano y modelo de la creación entera, poder actuante en toda la historia.

1.2.11.3 Para comprender cómo Cristo glorificado continúa actuando eficazmente en este mundo para efectuar su obra de redención, es necesario proseguir un estudio bíblico más preciso con respecto a las relaciones entre la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo dirigido por el Espíritu Santo, y las sociedades en el seno de las cuales la Iglesia se desarrolla. Bajo este respecto, la eclesiología constituye un aspecto esencial de la cristología, en el momento mismo en que ella se ofrece a las investigaciones de los sociólogos.

Sección III; ¿Cómo hacer frente a estos peligros, a estos límites, a estas incertidumbres?

La experiencia evocada antes muestra que no se hará frente a todos estos peligros enunciando algunas fórmulas terminantes que representen la "verdad" definitiva, o elaborando exposiciones sistemáticas que englobarían todas las cuestiones y las resolverían inmediatamente.

1.3.1 *La comunión de fe* con el conjunto de la tradición eclesial, que remite siempre al teólogo a la *Tradición fundadora* de los tiempos apostólicos (en el sentido amplio de la palabra que incluye todo el Nuevo Testamento) no dispensa de las investigaciones que deben alcanzar el *conjunto de la Escritura*, sobre su lugar en Israel, sobre la nueva rama que se ha injertado en ella a partir de Jesús en los escritos del Nuevo Testamento hasta el cierre de su lista “*canónica*” es decir, “*reguladora*” de la fe y de la vida práctica. Sobre este último punto existe una divergencia fundamental entre los judíos y los cristianos; pero el principio de la “*canonicidad*” es admitido por unos y otros.

1.3.2 El desarrollo literario de la Biblia refleja el desarrollo del don de Dios que lleva a los hombres su revelación y su salvación. Para los cristianos, este don culmina en el de su Hijo, “nacido de la Virgen María”. La unidad de las Escrituras se realiza así alrededor de las *promesas* recibidas por los patriarcas y ampliadas por los profetas, después, alrededor de la *espera* del Reino de Dios y del Mesías anunciado. Ahora bien, estas promesas y esta espera son las que encuentran su cumplimiento en Jesús, Mesías e Hijo de Dios. El recurso a la Biblia en cristología está sometido a este *principio de totalidad* que no habían olvidado los Padres ni los teólogos medioevales, cuando recurrían a los métodos ofrecidos por su cultura para leer e interpretar los textos bíblicos. Nuestra cultura nos

ofrece otros medios, pero la orientación con que hace falta practicarlos permanece la misma.

1.3.3 Para que el lector creyente pueda fácilmente discernir en la Biblia esta *cristología integral*, sería deseable que la *ciencia bíblica*, cultivada con la ayuda de los métodos exegeticos de nuestro tiempo, estuviera más avanzada de lo que está en el estado actual de la investigación y de la reflexión. En efecto, muchos puntos quedan oscuros en el proceso de composición que ha terminado en la presentación actual de los libros santos por los autores inspirados. Quienes para prescindir de las investigaciones de este género, se atuvieran a una lectura superficial que creerían “*teológica*”, emprenderían un camino engañoso: las soluciones simplistas no pueden en manera alguna servir de fundamento sólido a la reflexión teológica efectuada con una fe plena. Pero la Pontificia Comisión Bíblica estima que, prescindiendo de discusiones de detalle, los trabajos están bastante avanzados para que *todo lector creyente encuentre un apoyo firme en ciertos resultados suyos* para su investigación sobre Jesucristo.

Esto es lo que expondrán las dos secciones siguientes:

1. Las promesas y la espera de salvación y del Salvador en el Primer Testamento.
2. El cumplimiento de esas promesas y de esa espera en la persona de Jesús de Nazareth.

SEGUNDA PARTE

EL TESTIMONIO GLOBAL DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE CRISTO

Sección I. Las acciones salvadoras de Dios y la esperanza mesiánica de Israel

Se sabe que Jesús y la primera comunidad cristiana reconocían la autoridad divina de las Escrituras que nosotros llamamos Antiguo Testamento. En efecto, sobre el testimonio de los autores sagrados, Israel pudo creer en la voluntad de salvación de su Dios y conocer sus caminos. Esta primera experiencia de las relaciones entre Dios y su pueblo tiene pues su propia consistencia y merece por lo mismo que se la evalúe debidamente.

Se pueden también examinar en estos escritos tres tipos de realidades cuyo perfecto cumplimiento encontrarán los cristianos en Jesucristo: a) *el conocimiento del verdadero Dios* que se distingue de las otras divinidades y funda la esperanza de Israel; b) la experiencia que Israel ha hecho de *las voluntades de salvación* de su Dios, en el curso de su historia en medio de los otros pueblos; c) las diferentes *mediaciones* que promovieron constantemente la realización de la alianza y de la comunión entre Dios y los hombres. No se trata aquí de retrasar las diferentes etapas de la revelación de Dios a Israel, sino de evocar los principales testigos de este "Primer Testamento" que la comu-

nidad cristiana primitiva entendió y comprendió a la luz de Cristo, llegado ya.

2.1.1 Dios y la revelación en el Antiguo Testamento

2.1.1.1 Todos los pueblos del Antiguo Oriente buscaban a Dios pero como "por tanteos" (Ac 17, 27); según el libro de la Sabiduría, se han extraviado en esa búsqueda, cuando encantados por la belleza de las cosas, tomaron por dioses las Potencias de este mundo, sin saber cuán superior es su dueño (Sab 13, 3). Ahora bien, Dios se presenta a Israel como buscando El mismo a los hombres: llama a Abrahán (Gen 12, 1-3) y le constituye una descendencia que llegará a ser su pueblo particular entre todos los pueblos de la tierra (Ex 19, 5-6; Dt 7,6) por pura gratitud (Dt 7,8). En Abrahán y su posteridad las naciones recibirán la bendición (Gen 12, 3; 22, 18; 26, 4); únicamente en este Dios ellas encontrarán la salvación (Is 45, 22-25), y en El deben buscar el objeto de su esperanza (Is 51, 4-5).

2.1.1.2 Dios, *Creador* del universo (Gen 1,1 - 2,4) se manifiesta a Israel sobre todo como *Señor y Dueño* de la historia (Am 1,3 - 2,16; Is 1^a 5 ss.); El es el "Primero y el Ultimo", y fuera de El no hay otro Dios que pueda operar como El (Is 44, 6; 45, 5-6); no hay Dios sino en Israel (Is 45, 14) y El es el solo (Is 45,5).

Se presenta a los hombres notablemente como *Rey*: ya se ha revelado esta realeza por su fuerza de creación

(Sal 93, 1-2; 95, 3-5), y la manifiesta todavía más por tomar a su cargo el destino de Israel (Ex 15, 18; Is 52,7) y por su reino venidero (Sal 98).

Así esta misma realeza estará en el centro mismo del culto que se le rendirá en Jerusalén (Is 6, 1-5; Sal 122). Cuando Israel se da jefes según su elección (1 S 8, 1-9) sufre bajo el yugo de esos reyes (1 S 8, 10-20) y así descubrirá en su Dios al Buen Pastor (Sal 23; Ex 34), porque El es siempre "fiel... justo y recto" (Dt 32,4), "misericordioso, compasivo... abundante en ternura y veraz" (Ex 34,6).

Un Dios cercano a los hombres constituye pues el corazón mismo de la fe de Israel; su nombre propio, dado por el tetragrama YHWH, quiere ser la confesión de una tal fe (Cfr. Ex 12-15), y define por lo mismo el tipo de relación que pretende establecer con su pueblo, llamando a éste a la fidelidad.

2.1.2 Dios y los hombres: promesa y alianza

2.1.2.1 En virtud de una libertad inquebrantable (Jr 31, 35-37), significada por su juramento "ante sí mismo" (Gn 22, 16-18), este Dios se ha comprometido con los hombres constituidos en un pueblo. Les provee de jefes responsables de la realización de estos designios: Abrahán (Gn 18, 19), Moisés (Ex 3, 7-15), "Jueces" (Jc 2, 16-18) y Reyes (2 S 7, 8-16). Mediante ellos Dios librará a su pueblo de toda esclavitud o dominio extran-

jero (Ex 3, 8; Jos 24, 10; 2 S 7, 9-11), le dará el don de la tierra de las promesas (Gn 15, 18; 22, 17; Jos 24, 8-13; 2 S 7, 10), en fin, le procurará la salvación (Ex 15, 2; Jc 2, 16-18). También mediante ellos Dios transmitirá a este mismo pueblo sus mandamientos y sus leyes (Gn 18, 19; Ex 15, 25; 21, 1; Dt 5, 1; Jos 24, 25-27; 1 R 2, 3) cuya observancia será para Israel la manera de confesar a su Dios con el respeto del prójimo en su persona y en sus bienes (Ex 20, 3-17; Dt 5, 6-21; Ex 21, 2ss; Lv 19). La relación entre el don de la tierra y la obediencia a la ley es presentada, en la Biblia, bajo el concepto jurídico de "alianza" (berit) que define los nuevos vínculos que Dios establece entre El y los hombres.

Ciertamente, el pueblo y sus jefes se comprometen libremente en esta alianza (Ex 24, 3-8; Dt 29, 9-14; Jos 24, 14-24). También serán tentados de introducir otros dioses al lado de YHWH (Ex 32, 1-16; Nm 25, 1-18; Jc 2, 11-13) y de oprimir a su prójimo con toda clase de injusticias (Am 2, 6-8; Os 4, 1-2; Is 1, 22-23; Jr 5, 1ss) rompiendo así la alianza contraída con su Dios (Dt 31, 16-20; Jr 11, 10; 32, 32; Ez 44, 7). Ciertos reyes fueron particularmente culpables en estas injusticias (Jr 22, 13-17) y en esta ruptura de la alianza (Ez 17, 11-21). Pero la fidelidad de Dios vencerá la infidelidad de los hombres (Os 2, 20-22) trabando con ellos una alianza nueva (Jr 31, 31-34), alianza perpetua e inquebrantable (Jr 32, 40; Ez 37, 26-27). Alianza que no se extiende a la descendencia de Abrahán, marca-

da por el signo de la circuncisión (Gn 17, 9-13) sino a la humanidad entera por el signo del arco iris (Gn 9, 12-17; Cfr. Is 25, 6; 66, 18).

2.1.2.2 Si los profetas fueron los testigos escandalizados de esta ruptura de la alianza bajo todas sus formas, que producían así la condenación del pueblo elegido por YHWH (2 R 17, 7-23), son sobre todo, los testigos privilegiados de la fidelidad de ese mismo Dios por encima de las infidelidades humanas. Ese Dios transformará radicalmente el corazón del hombre, haciéndole capaz de realizar sus compromisos por la obediencia a la ley (Jr 31, 33-34; Ez 36, 26-28). No obstante los fracasos repetidos de la alianza por parte de Israel, los profetas no dejaron de esperar la realización de la salvación aportada por Dios, gracias a su amor y a su indulgencia sin límite (Am 7, 1-6; Os 11, 1-9; Jr 31, 1-9) aun en los peores momentos de su historia (Ez 37, 1-14).

Dios, por David, había realizado sus promesas de hacer de las tribus de Israel un pueblo libre en una tierra de su pertenencia (2 S 7, 9-11). Aunque sus descendientes no hayan marchado sobre sus huellas, los profetas aguardan siempre a aquel *rey que*, como David, (2 S 8, 15), *hará reinar la justicia y el derecho*, sobre todo, con respecto a los más pobres y a los más débiles del reino (Is 9, 5-6; 11, 1-5; Jr 23, 5-6; 33, 15-16). Un rey será la manifestación del "celo" de Dios por su pueblo (Is 9, 6), y la garantía de la paz prometida desde

los orígenes (Am 9, 11-12; Ez 34, 23-31; 37, 24-27).

Los profetas anuncian también la purificación y la restauración de Jerusalén, lugar en que el Señor reside en su templo; ella llevará los nombres simbólicos de "Ciudad-Justicia" (Is 1, 26), "el Señor nuestra justicia" (Jr 33, 16), "el Señor está allí" (Ez 48, 35); aun sus muros se llamarán "Salvación" y sus puertas, "Alabanza" (Is 60, 18). Todas las naciones participarán de la alianza eterna de David (Is 55, 3-5); serán llamadas a compartir la Salvación del Dios de Israel en la ciudad santa restaurada (Is 62, 10-12), porque de Sión sale la ley y la justicia para alcanzar los confines de la tierra (Is 2, 1-5; Mi 4, 1-4), y sólo en YHWH encontrarán la salvación.

2.1.3 Las mediaciones de salvación

2.1.3.1 Ciertamente, es Dios mismo quien salva a su pueblo y a la humanidad entera, pero lo hace por diversas mediaciones.

a) *El rey* ocupa un lugar de elección en este suceso de la Salvación. Adoptándolo como su Hijo (2 S 7, 14; Sal 2, 7; 110, 3 LXX; 89, 27-28) Dios le confiere la fuerza de vencer a los enemigos del pueblo (2 S 7, 9-11; Sal 2, 8-9; 110, 1ss; 89, 23-24), como lo habían hecho antes los jueces salvadores (Jc 2, 16). Investido de la sabiduría divina (1 R 3, 4-15. 28) el rey debe ser fiel al Dios de la alianza (1 R 11, 11; 2 R 22, 1...) y vigilar para que el derecho y la justicia se obser-

ven a través de todo el reino, sobre todo con respecto a los pobres, a las viudas y a los huérfanos (Is 11, 3-5; Jr 22, 15-16; Sal 72, 1-4, 12-14). El Deuteronomio tendrá pues razón para insistir sobre esta sumisión del rey a todos los deberes de la alianza (Dt 17, 16-20). Por lo demás, el rey asegurará a su pueblo paz y libertad mediante su fidelidad a la justicia (Sal 72, 7-11; Jr 23, 6; Is 11, 5-9). Pero si el rey, como fue el caso, es hallado infiel a sus deberes con respecto a la alianza, arrastrará consigo al pueblo en su caída (Jr 12, 12; 22, 13-19). Las naciones mismas son invitadas por todas partes a participar de las bendiciones de un tal don que Dios hace a los hombres (Sal 72, 17).

b) Aunque los reyes hayan ejercido funciones sacerdotales (2 S 6, 13.17-18; 1 R 8, 63 ss; etc.), el ejercicio de esas funciones corresponderá a un sacerdote levita (Dt 18, 18). Conviene subrayar que la función del sacerdote está definida en referencia a la Ley (Jr 18, 18); él es su guardián (Os 4, 6; Dt 31, 9), él enseña las diversas cláusulas que la constituyen (Dt 33, 10). Por su función cultural, el sacerdote se santifica él mismo y con él, toda la comunidad de Israel (Lv 21, 8), para hacer posible la ofrenda de un sacrificio agradable a Dios (Dt 33, 10). Puesto que el culto celebraba los sucesos pasados de salvación (Sal 132, 136...) y recordaba los compromisos de Israel hacia su Dios (Is 1, 10-20; Os 8, 11-13; Am 5, 21-25; Mi 6, 6-8) el valor de la misión cultural del sacerdote, según el testimonio no equívoco de los profetas, está con-

dicionado por el cumplimiento de su función de ministro de la Ley (Os 4, 6-10).

c) *El profeta* desempeñó un papel importante en la experiencia que Israel hizo de la salvación. Habitado por la "palabra" de Dios (Jr 18, 18) El está presente en todos los momentos críticos de esta historia (Jr 1, 10). Debe ante todo denunciar las infidelidades del pueblo y de sus jefes políticos y religiosos (1 R 18): por el honor de su Dios, exige que se respete al hombre en su persona y en su bien, en virtud misma de la alianza sináptica (1 R 21; Am 2, 6-8; 5, 7-13; Os 4, 1-2; Mi 3, 1-4; Jr 7, 9).

El menosprecio de la Ley atrae sobre el pueblo pecador el juicio de Dios, que la intercesión del mismo profeta no sería capaz de apartar (Am 7, 7-9; 8, 1-3). Solamente una verdadera conversión del pueblo infiel podrá permitir a Dios manifestar de nuevo su salvación (Am 5, 4-6; Jr 4, 1-2; Ez 18, 21-23; Jl 2, 12-17). Puesto que esta conversión se ha manifestado efímera (Os 6, 4) si no imposible (Jr 13, 23) Dios solo puede pues realizarla (Jr 31, 18; Ez 36, 22). Debido a esto, el profeta puede anunciar un porvenir mejor, aun en el momento en que los fracasos son los más graves (Os 2, 20-25; Is 46, 8-13; Jr 31, 31-34; Ez 37). Esta pedagogía prepara la victoria del amor de Dios sobre la condición pecadora de los hombres (Os 11, 1-9; Is 54, 4-10).

d) *Al Sabio* corresponde el sentido de este universo que el Creador ha

puesto a disposición del hombre (Sl 16, 24 -- 17, 14) puesto que es a la vez el don y el reflejo de su bondad (Gn 1, 1-2, 4; Sal 8). Le corresponde también recoger y evaluar a la luz de la Revelación las diversas experiencias del hombre en cuanto ser social y responsable para legarlas a las generaciones futuras como un ideal que realizar (Pr 1 a 7), o un ministerio que respetar (Pr 30, 18-19). Sin embargo, sucederá que el Sabio sobreestime el valor de sus consejos (Is 5, 21; 29, 13-14) y aun haga violencia a la Ley de YHWH por esos mismos consejos (Jr 8, 8-9). Deberá en fin saber medir los límites de una tal sabiduría para procurar al hombre felicidad y éxito (Qo 1, 12 -- 2, 26).

2.1.3.2 La historia ha mostrado que estas *diferentes mediaciones no han logrado* poner a los hombres en comunión duradera con Dios. Al término de constantes fracasos, Dios suscitó en la conciencia religiosa de su pueblo la esperanza de mediadores nuevos, capaces de instaurar definitivamente su Reino.

a) Aunque comparado a los antiguos reyes davídicos, el *rey-Mesías* será humilde, pondrá fin a toda guerra y llevará la paz a las naciones todas (Za 9, 9-10; Cfr. Sal 2, 10-12). La instauración definitiva de este Reino mesiánico es sin duda la obra de Dios mismo (Dn 2, 44-45), pero quiere realizarla por la mediación de su pueblo santo (Dn 7, 27), cuando la venida de la "justicia eterna", cuando la "unción del Santo de los Santos" (Dn 9, 24).

b) El "*Servidor del Señor*" todavía velado en su misterio profundo, sellará la Alianza universal, revelará al mundo entero al único verdadero Dios-Salvador, e instaurará el orden dictado por Dios (Is 42, 1-4; 49, 1-6). Solidario de los sufrimientos del pueblo errante, tomará sobre sí el peso de sus pecados para justificar en seguida a las multitudes (Is 52, 13 --53, 12).

c) En fin, cuando los tiempos estarán cumplidos, aparecerá como la figura de un *Hijo de hombre* (interpretado entonces como el "pueblo de los santos del Altísimo", Dn 7,18), viniendo ante Dios "con las nubes del cielo" para recibir el imperio eterno sobre todos los pueblos de la tierra, que le obedecerán (Dn 7, 13-14.27).

2.1.3.3 Para representar esta acción de Dios en el mundo y en la historia, la fe israelita ha tenido recurso también a las figuras de *ciertas potencias* que las religiones paganas consideraban algunas veces como divinidades, pero que esa fe israelita sometió al Dios de Abrahán para evocar su presencia creadora y salvadora.

a) El *Espíritu* es una fuerza de Dios que presidió a la creación de todas las cosas y las renueva sin cesar (Sal 104, 29-30). Es sobre todo activo en la historia: en cuanto Potencia divina habilita para ciertas misiones. Se apodera de los Jueces para liberar a Israel (Jc 3,10; 6,34; 11,29); desciende sobre David (1 S 16,13), sobre el rey ideal (Is 11,2) y sobre el Servidor (Is

42, 1-4) para hacerlos verdaderos mediadores del reino de Dios en el mundo. Es también quien produce en los profetas la inteligencia del tiempo presente (Ez 2, 1-7; Mi 3,8) y la esperanza de la salvación próxima (Is 61, 1-3). En los últimos tiempos, este mismo Espíritu creará el pueblo nuevo que resurgirá de la muerte (Ez 37, 1-14) para guardar los preceptos de Dios (Ez 36, 26-28). Todo hombre en fin estará habitado por este Espíritu, que le abrirá el acceso a la salvación (Jl 3, 1-5).

b) La *Palabra de Dios* no es solamente su mensaje dirigido a los hombres (Cfr. Dt 4,13 y 10,4: las “diez Palabras”); es también y ante todo una potencia activa y que revela todo. Por su Palabra, “El dijo, y todo fue hecho” (Sal 33, 6-9; Cfr. Gn 1,3ss), y esta creación es a la vez la obra de su Palabra y de su Espíritu (Sal 33,6). Las palabras de Dios, puestas en la boca de los profetas (Jr 1,9) resultan para ellos ya una alegría (Jr 15,16), ya como un fuego en sus huesos (Jr 20,9; Cfr. 23,29). En fin, la Palabra, como el Espíritu, es evocada, poco a poco, con trazos personales: toma lugar en la boca y en el corazón de Israel (Dt 30,14); “tiene su puesto” en los cielos (Sal 119,89); es enviada y realiza misiones (Sab 18, 15-16) de donde vuelve no sin resultado (Is 55,11). La tradición rabínica acentuará fuertemente esta imagen: entonces la Palabra del Señor (Memra) manifestará la acción de Dios mismo en sus relaciones con el mundo.

c) En el libro de los Proverbios, la *Sabiduría* no es solamente un atri-

buto de los reyes o un arte del éxito en la vida, sino que se presenta como Sabiduría creadora divina (Pr 3, 19-20; 8,22ss). Sólo mediante ella los reyes pueden gobernar (8, 15-16). Invita a los hombres a seguir sus caminos; así encontrará la vida (8, 32-35). Creada antes de todas las cosas, preside a la aparición del universo, y encuentra su alegría en habitar entre los hombres (8, 22-31). Más tarde se dice salida de la boca del Altísimo (Si 24,3), para identificarse en seguida con el libro de la Alianza y con la Ley de Moisés (Si 24,23; Ba 4,1). El libro de la Sabiduría de Salomón le atribuirá la posesión del Espíritu que lo penetra todo (Sab 7,22) y ve en ella un “reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la actividad de Dios” (7,26).

2.1.4 El balance de una experiencia religiosa privilegiada

2.1.4.1 Los libros del Antiguo Testamento, leídos sin cesar y constantemente reinterpretados, quedan como testigos autorizados de las experiencias y de la esperanza que se acaba de evocar brevemente. En el tiempo de Jesús, la esperanza de los judíos había tomado formas diversificadas, según las opiniones que prevalecían en las corrientes y en los partidos. Tanto como su realización final era mirada como cierta, también las modalidades de su cumplimiento quedaban indeterminadas. Por ejemplo, mientras que los fariseos creían en la venida del Mesías davídico, se esperaba entre los esenios, además de este Mesías (Ungido) real

a quien volvería al poder político, un Mesías sacerdotal (Cfr. Za 4,14; Cfr. Lv 4,3) que tendría la preeminencia sobre él, y un Profeta que los precedería a ambos (Cfr Dt 18,18; 1 M 4,46; 14,41).

2.1.4.2 *La espera del Reino de Dios*, portador de salvación para todos los hombres y causa de un cambio radical de la condición humana, constituye en todo caso el centro de la fe y de la esperanza de Israel. Su advenimiento, objeto de una Buena Nueva, resucitará a Jerusalén e iluminará el mundo entero (Is 52, 7-10). Fundado sobre el derecho y la justicia, este Reino manifestará a todos los hombres las verdaderas dimensiones de la santidad de Dios, que quiere la salvación de todos (Sal 93; 96-99). Las potencias de este mundo han usurpado la realeza de Dios. También serán ellas despojadas de sus vanas pretensiones (Dn 2, 31-45). Una de las grandes manifestaciones del Reino de Dios en medio de los hombres será su victoria sobre la muerte por la promesa de la resurrección (Is 26,19; Dn 12, 2-3; 2 M 7, 9-24; 12, 43-46).

A Juan Bautista le tocará anunciar la venida inminente de este Reino definitivo que instaurará "uno más fuerte que él" (Mt 3, 11-12 y paralelos). Los tiempos están ahora cumplidos: todo hombre que se arrepienta de sus pecados podrá gozar verdaderamente de la salvación (Mc 1, 1-8; Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-18).

Sección II.

El cumplimiento en Jesucristo de las promesas de salvación

2.2.1 La persona y la misión de Jesucristo

2.2.1.1 El testimonio evangélico

Jesús de Nazareth, "nacido de una mujer, nacido bajo la Ley" ha venido en la plenitud de los tiempos (Ga 4,4) para *realizar la esperanza de Israel*: Como decía El, por su predicación del Evangelio, "el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca" (Mc 1, 15). En su persona, *este Reino está ya presente y operante* (Cfr. Lc 17, 21 y las parábolas del Reino). Los milagros y la obra de potencia que El opera por el Espíritu de Dios muestran que el Reino de Dios ha llegado (Mt 12, 28). Jesús viene, "no para abolir la Ley ni los Profetas, sino para darles cumplimiento" (Mt 5,17).

Sin embargo, este "cumplimiento" *no puede ser asimilado a lo que los contemporáneos deducían de su lectura de las Escrituras*. Para saber cómo se diferenciaba, hace falta examinar con cuidado el testimonio de los evangelios. Estos provienen de los discípulos que han vivido la experiencia de sus palabras y de sus gestos (Ac 1,1), y que nos la han transmitido con la autoridad del Espíritu Santo (2 Tim 3,16; Cfr. Jn 16,3). La acción del Espíritu Santo no ha consistido simplemente en asegurar una transmisión materialmente fiel;

sino que más bien ha fecundado una reflexión que ha producido, con el tiempo, una expresión cada vez más rica, cada vez más desarrollada, de la historia y de los hechos relativos a Jesús. De ahí las diferencias de tono, de concepción, de vocabulario, que se observan, por ejemplo, entre los Sinópticos y el IV evangelio. Pero la seguridad de que esta maduración del recuerdo y de la reflexión, en el seno de la primera comunidad cristiana, ha sido conocida por el Espíritu de Dios, autoriza al cristiano, que recibe estas presentaciones de Jesús y de su mensaje en diversos niveles de desarrollo, para acogerlos con la misma fe como auténtica Palabra de Dios garantizada por la Iglesia.

2.2.1.2 Jesús y la tradición del Antiguo Testamento

La actitud que Jesús adopta, no solamente con respecto a la Ley, sino también con respecto a los títulos atribuidos por las Escrituras a los mediadores de la salvación, depende esencialmente de la relación que El mantiene con Dios: la del Hijo con su Padre (Cfr. más adelante, 2.2.1.3).

a) No es extraño verle aceptar los nombres de "maestro" (Mc 1,38 etc.) y de "profeta" (Mt 16,14; Mc 6,15; Jn 4,19), o aun atribuirse este último título (Mt 13,57; Lc 13,33). Aunque rehusa ser rey o mesías en un sentido puramente terrestre (Cfr. Lc 4, 5-7; Jn 6,15), no rechaza, sin embargo, el nombre de *hijo de David* (por ej. Mc

10,47, etc.). Más aún, se comporta como rey davídico, el día en que entra en Jerusalén bajo las aclamaciones de la multitud, "a fin de que se cumpla la Escritura" (Mt 21, 1-11; Cfr. Za 9,9s). Se porta en seguida en el Templo "como teniendo autoridad", pero no quiere decir a los sacerdotes en virtud de qué poder El hace esas cosas (Mc 11, 15-16.28). Efectivamente, en ese sitio su misión tiene un aire más profético que real (Cfr. Mc 11,17, donde se alegan Is 65, 7 y Jr 7, 11).

b) Jesús deja a Pedro profesar, en nombre de los doce discípulos que El es el *Cristo* (es decir, el Mesías); pero prohíbe en seguida decir a nadie nada de eso (Mc 8,30ss), siendo dado que esa profesión de fe es todavía imperfecta, y que Jesús piensa ya El mismo en su fracaso final y en su muerte (Mc 8,31, etc.). Su concepción del Mesías hijo de David difiere en efecto de la de los escribas; se lo ve, cuando El les muestra que según el Salmo 110, 1, éste es el Señor de David (Mt 22, 41-47 y paralelos). En los evangelios sinópticos, cuando el gran sacerdote le interroga para saber si El es el Cristo (el Mesías) hijo de Dios (o: del Bendito; Cfr. 2 S 7,14; Sal 2,7) El da una respuesta cuyo tenor difiere según los evangelios (Mc 14,62; Mt 26-34; Lc 22, 69-70, donde la pregunta está dividida en dos). Pero, en los tres casos, El profesa abiertamente que "en

adelante el Hijo del Hombre (Cfr. Dn 7, 13-14) estará sentado a la derecha de Dios (o: de la potencia) como un rey en la gloria divina. En el evangelio según Juan, cuando el prefecto Pilatos lo interroga para saber si El es "el rey de los judíos", precisa que su realeza "no es de (*ek*) este mundo" y que El la ejerce "dando testimonio de la verdad" (Jn 18, 36-37). De hecho, Jesús no se comporta como Señor, sino como servidor y aun como esclavo (Mc 10, 45; Lc 22,27; Jn 13,13-16).

c) La apelación de "*Hijo del Hombre*" que Jesús sólo se da a sí mismo en los textos evangélicos, es de una gran importancia cuando lo designa como mediador de la salvación, según el libro de Daniel, (Cfr. Dn 7,13). Pero hasta su Pasión, o al menos hasta su respuesta ante Caifás, ese título lleva consigo una cierta ambigüedad, porque puede tratarse de una manera de hablar de sí bastante corriente en arameo. En breve, Jesús se comporta y habla de una manera tal, que parece que nunca revela explícitamente el secreto —o el misterio— de su persona, porque los hombres no podrían comprenderlo: según el IV evangelio, El sólo dice lo que los discípulos "pueden soportar" (Jn 16,12).

d) Pero al mismo tiempo, El insinúa muchas cosas que se aclararán más tarde en el Espíritu (Jn 16,13). Así en las palabras que El pronuncia sobre el cáliz en el

curso de la última Cena (Mc 14,24 y paralelos) parece hacer alusión a la misión del *Siervo paciente* que entrega su vida "por multitudes" (Is 53,12), sellando con su sangre la nueva Alianza (Cfr. Is 42,6; Jr 31,31). Se puede creer que El piensa ya en eso cuando dice que ha venido "no para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 45).

e) Hay más. Dios no ha anunciado su venida solamente en personajes humanos. Ha evocado también la mediación de atributos divinos: su *Palabra*, su *Espíritu*, su *Sabiduría* (Cfr. supra, 2.1.3.3.). En efecto, Jesús se presenta como quien *habla* en nombre del Padre y con su autoridad, tanto en el IV evangelio (Cfr. Jn 3,34; 7,16; 8,26; 12,49; 14,24 y el Prólogo que le da el título de *Logos* "Palabra"), como en los sinópticos: "Se os ha dicho... y yo os digo..." (Mt 5,21ss; Cfr. 7,24.29). Declara, por otra parte, que habla y obra *por el Espíritu Santo* (Mt 12,28), que dispone de esta Potencia divina y la enviará a sus discípulos (Lc 24, 49; Ac 1,8; Jn 16,7). En fin, deja entender que la *Sabiduría* está presente y obra en su persona (Mt 11, 29; Cfr. Lc 11,31).

Así se reencuentran con Jesucristo las dos vías, de arriba y de abajo, que Dios había trazado en el Antiguo Testamento para preparar su venida entre los hombres: *de arriba*, los llamamientos cada vez más próximos de su

Palabra, de su Espíritu, de su Sabiduría, que bajan a nuestro mundo; de *abajo*, las facciones cada vez mejor dibujadas de un Mesías, rey de justicia y de paz, de un humilde Siervo paciente, de un misterioso Hijo de hombre, que ascienden, y con ellos hacen ascender a la humanidad hacia Dios. De donde las dos marchas que se ofrecen a la cristología: descubrir en Jesucristo, de una parte, a Dios que viene a los hombres para salvarlos comunicándoles su vida; de otra parte, la humanidad que vuelve a encontrar en el nuevo Adán la vocación primera de los hijos adoptivos de Dios.

2.2.1.3 Jesús ante Dios

- a) El secreto último —o más bien el misterio— de Jesús consiste esencialmente en la *relación filial* que mantiene con Dios. De hecho, en su plegaria llama a Dios "Abba": este término, en arameo "Padre" con un matiz de familiaridad (Cfr. Mc 11,36 etc.) El se da a sí mismo el nombre de "Hijo", en la misma frase en que dice que sólo el Padre, con exclusión, no solamente de los ángeles, sino aun del mismo Hijo, conoce el día del Juicio (Mc 13, 32). Esta manera de presentarse como "el Hijo" ante "el Padre" se vuelve a encontrar también en muchos lugares del IV evangelio (como Jn 17,1: "Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo a fin de que tu Hijo te glorifique"; Cfr. también Jn 3, 35-36; 5, 19-23) y en el "logion"

llamado "joánico" de Mateo y de Lucas (Mt 11, 25-27 = Lc 10, 20-21). Aquí la relación de Jesús a Dios aparece tan íntima, que puede decir: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y ninguno conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre, sino el Hijo, y aquél a quien quisiere revelárselo" (Mt 11,27 = 10,22).

- b) Tal es el secreto íntimo en que todos los actos y comportamientos de Jesús encuentran su origen, dicho de otra manera, su verdadera "filiación". Jesús tiene conciencia de ella desde su edad juvenil (Lc 2,49), y la manifiesta por su *perfecta obediencia* a la voluntad del Padre. (Mc 14,36 y paralelos). Esta cualidad de Hijo no le impide, sin embargo, ser perfectamente un hombre que "crece en sabiduría, en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres" (Lc 2,52). Adquiere así por etapas una conciencia cada vez más precisa de su misión recibida del Padre, desde su juventud hasta la Cruz. Finalmente, su experiencia de la muerte es resentida por El tan cruelmente como por cualquier otro hombre (Cfr. Mt 26,39; 27,46 y paralelos): "Aunque era Hijo, ha aprendido la obediencia por lo que ha sufrido" (He 5,8).

2.2.1.4 Jesús en los orígenes de la cristología

Así todos los títulos, todas las funciones y todas las mediaciones de salvación de que se hablaba en las

santas Escrituras, están asumidas y reunidas en la persona de Jesús. Pero ha sido necesario, para quienes creyeron en El, interpretarlas de una manera nueva. Paradójicamente, el reino del Mesías (es decir, de Cristo) ha llegado por el escándalo de la Cruz, según que Jesús hubo sufrido El mismo la muerte como *Siervo* paciente (1 P 2, 21-25, asumiendo Is 53) y que El entró, por su resurrección, en la gloria del Hijo del Hombre (Ac 7,56; Ap 1,13; Cfr. Dn 7,13s). El pudo así ser reconocido en la fe como "*Cristo, hijo de David*" y como "*Hijo de Dios en poder*" (Rm 1, 3-4), como *Señor* (Ac 2,36; Ph 2,11; etc.), como *Sabiduría* de Dios (1 Co 1,15; Cfr. Col 1, 15-16; He 1,3), como *Palabra* (o Verbo) de Dios (Ap 19,13; 1 Jn 1,1; Jn 1,1-14), como *Cordero de Dios* inmolado y glorificado (Ap 5, 6ss; Jn 1,29; 1 P 1,19), como *Testigo* fiel (Ap 1,5), como verdadero *Pastor* (Jn 10, 1s; Cfr. Ez 34), como *Mediador* de la nueva alianza dotado del *Sacerdocio* real (He 8,1 - 10,18) y aun como "*el Primero y el Ultimo*" (Ap 1,17), título que correspondía a Dios sólo en el Antiguo Testamento (Is 41,8; 44,6). Así las Escrituras se han cumplido en Jesús de manera diversa y mejor que la esperada por Israel. Pero esto no puede reconocerse sino en el acto mismo de la fe en El, confesado como Mesías, Señor e Hijo de Dios (Rm 8,29; Jn 20,31).

2.2.2 Los orígenes de la fe en Jesucristo

2.2.2.1 La luz de la Pascua

a) La fe de los discípulos de Jesús, aunque habían creído en El

desde largo tiempo (Cfr. Jn 2,11) quedó muy imperfecta mientras que Jesús vivió. Esa fe fue sacudida por su muerte, según el testimonio de todos los evangelios. Pero se hizo más completa y más clara, cuando Dios concedió al Resucitado que se manifestara a los suyos (Ac 10,41s; Cfr. 1,3; Jn 20, 19-29). Las apariciones por las cuales Jesús "se mostró vivo con numerosas pruebas" (Ac 1,3) no habían sido esperadas por los discípulos, tanto, que "*no las aceptaron sin dudar de la verdad de la resurrección*" (San León, *Sermón* 61,4; Cfr. Mt 28,27; Lc 24,11). Pero esas manifestaciones los llevaron a reconocer que "el Señor verdaderamente había resucitado" (Lc 24,34).

b) En la luz de la Pascua, algunas palabras de Jesús, que a primera vista habían aparecido más difíciles, se aclararon (Cfr. Jn 2,22), e igualmente algunos de sus actos (Jn 12,16). Pero sobre todo su Pasión y su muerte tomaron todo su sentido cuando El les "abrió el espíritu a la inteligencia de las Escrituras" (Lc 24, 32,45). Así fueron constituidos los "testigos" (Lc 24,48; Ac 1,8; Cfr. 1 Co 15, 4-8) sobre cuya palabra se fundó la fe de la comunidad primitiva. Su testimonio condujo, en efecto, a la inteligencia de todo lo que estaba escrito acerca de El "en la Ley de Moisés, los profetas y los Salmos" (Lc 24,44) y a darse cuenta de la manera como las promesas de Dios se habían cumplido en El.

c) Estas "manifestaciones" (Ac 10,40s; Mc 16, 12-14) ilustraban al mismo tiempo el sentido de los sucesos que se presentaban como las consecuencias de su resurrección de entre los muertos: el don del Espíritu Santo desde la tarde de la Pascua (Jn 20, 22), la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles en Pentecostés (Ac 2, 16-21.33), las curaciones obradas "en el nombre de Jesús" (Ac 3,6 etc.). Desde esta época, la fe apostólica tuvo por centro, no solamente el Reino de Dios cuya venida había anunciado Jesús (Mc 1,15), sino también la persona misma de Jesús por quien este Reino había sido inaugurado (Cfr. Ac 8,12; 19,8; etc.); Jesús, tal como lo habían conocido antes de su muerte, y tal como había entrado en su gloria por la resurrección de entre los muertos (Lc 24,46; Ac 2,36).

2.2.2.2 El desarrollo de la cristología

a) Según la promesa de Jesús (Lc 24,49; Ac 1,8), sus discípulos fueron "llenados con una fuerza de arriba, la del Espíritu Santo" cuando se cumplió el día de Pentecostés (Ac 2, 1-4; Cfr. 10,44). Tal fue en efecto el don particular de la "nueva alianza": por la primera alianza, la Ley había sido dada al pueblo de Dios; por la nueva, el Espíritu del Señor fue esparcido sobre toda carne según la promesa profética (Ac 2, 16-21; Cfr. Jl 3, 1-5 LXX). Por este

"bautismo en el Espíritu Santo" (Ac 11,16; Cfr. Mt 3,11 y paralelos) los apóstoles recibieron valor y fuerza para dar testimonio de Cristo (Ac 2, 23-26; 10,39), anunciar la palabra de Dios con seguridad (*parrhesia*: Ac 4, 29.31) y realizar milagros en nombre del Señor Jesús (Ac 3,6. etc.). Así fue instaurada la comunidad de los que creen en Jesucristo. En seguida la Iglesia, edificada "en el Espíritu Santo" (Ac 9,31; Cfr. Rm 15, 16-19; Ef 2, 20-22) se acrecentó de tal manera entre los judíos y en medio de las naciones, que se rindió testimonio al Cristo y al Reino de Dios, propagado "hasta los extremos de la tierra" (Ac 1,8).

b) *Las tradiciones evangélicas* fueron recogidas y puestas poco a poco por escrito bajo esta luz, esperando a ser puestas en fin fijadas en los cuatro libritos. Estos no son simples recuerdos de "lo que Jesús hizo y enseñó" (Ac 1,1; dan también de eso interpretaciones teológicas (Cfr. Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, de 4 Mayo 1964, AAS LVI/III, Vol. VI, 1964, pág. 712.718; o Docum. Catholique 7 Junio 64, Col. 711-718). Se debe pues buscar allí la *cristología de cada evangelista*. Esto vale sobre todo para Juan, que en la época patristica recibirá el nombre de "teólogo". Igualmente, todos los autores, cuyos escritos conserva el Nuevo Testamento, han interpretado de maneras diversas los hechos y las palabras de Jesús, y

más todavía su muerte y resurrección. Se puede hablar así de la cristología del apóstol Pablo, que se desarrolla y se modifica, desde sus primeras epístolas, hasta la tradición emanada de él. Se encuentran también otras cristologías en la epístola a los Hebreos, la Carta primera de Pedro, el apocalipsis de Juan, las Epístolas de Santiago y de Judas, la segunda Epístola de Pedro, aunque no tengan el mismo desarrollo en todos sus escritos.

No solamente se distinguen estas cristologías por las *diferentes iluminaciones* que proyectan sobre la persona de Cristo que realiza el Antiguo Testamento; sino que la una o la otra aporta todavía *nuevos elementos*, en particular, los "Evangelios de la infancia" de Mateo y de Lucas que enseñan la concepción virginal de Jesús, mientras que los escritos de Pablo y de Juan nos manifiestan el misterio de su preexistencia. Un tratado completo de "Cristo Señor, mediador y redentor" no se presenta en ninguna parte. El hecho es que los autores del Nuevo Testamento, en cuanto pastores y doctores, testimonian del mismo Cristo con voces diversas en la sinfonía de un canto único.

- c) *Estos testimonios deben ser recibidos en su totalidad*, para que la cristología, en cuanto conocimiento de Cristo fundado y arraigado en la fe, sea verdadera y auténtica en los creyentes cris-

tianos. Ciertamente está permitido a cada uno ser más sensible a tal o cual entre ellos, según que parezcan hablar mejor de Cristo conforme a las afinidades de los espíritus o de las diversas culturas. Pero para los fieles, su conjunto es lo que constituye el único Evangelio anunciado por Cristo y relativo a Cristo. Ninguna de esas cristologías puede ser rechazada como si, debida a una evolución secundaria, no presentara el verdadero *rostro* de Cristo, o como si por estar marcada por un contexto cultural antiguo, hubiera perdido su valor. La interpretación de los textos, que sigue siendo necesaria, no debe terminar por vaciarlos de contenido.

- d) En cuanto a las expresiones de que se sirven los autores para presentar diversamente su propia cristología, merece una gran atención. Como se ha dicho antes (Cfr. supra 2.2.1.4.), esas expresiones están tomadas en su mayor parte de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, a partir del momento en que la predicación evangélica entra en contacto con las filosofías y las religiones helénicas, los pastores y los doctores de la época apostólica fueron llevados poco a poco a asumir prudentemente expresiones e imágenes que corrían en el lenguaje de las naciones, reinterpretándolas según las exigencias de la fe. Por lo demás, ejemplos de este género son poco numerosos (véase el caso del "pleroma" en

Col. 1,9). Tales casos no deben atribuirse a un falso sincretismo: quieren pintar al mismo Cristo que otros designan con la ayuda de otras expresiones, más directamente dependientes de la Escritura. Abren así el camino a los teólogos de todos los tiempos, que han debido encontrar —y todavía deben encontrar— lenguajes “auxiliares” para hacer claro a sus contemporáneos el lenguaje particular y fundamental de la Sagrada Escritura, a fin de anunciar correctamente a todos la plenitud del Evangelio.

2.2.3 Cristo, mediador de salvación

2.2.3.1 Cristo presente en su Iglesia

a) Cristo permanece con los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28, 20). La Iglesia, cuya vida toda proviene de Cristo Señor, tiene por misión escrutar su misterio y hacérselo conocer a los hombres. Ahora bien, esto no se puede realizar más que en la fe y bajo el influjo del Espíritu Santo (1 Co 2, 10-11). En efecto, éste distribuye sus dones a cada uno en particular como él sabe (Cfr. 1 Co 12,11), “en vista de la construcción del Cuerpo de Cristo, al término de la cual debemos llegar a hacernos una sola cosa en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, y a constituir ese Hombre perfecto, en la fuerza de la edad, que realiza la plenitud de Cristo” (Ef 4, 12-13). Así insertada en el

mundo, la Iglesia experimenta en su fe la presencia de Cristo en medio de ella (Cfr. Mt 18,20). Por eso la Iglesia está tensa con una firme esperanza hacia la venida gloriosa de su Señor. Expresa este deseo en su plegaria, especialmente cuando celebra el memorial de su Pasión y de su resurrección. (1 Co 11,26), pidiendo con fuerza su retorno: “Ven, Señor Jesús” (1 Co 16,22; Cfr. Ap 22,20).

b) En la diversidad de situaciones históricas, *incumbe a la Iglesia reconocer auténticamente la presencia y la acción de Cristo*. Por esta razón se preocupa de escrutar los “signos de los tiempos” y los interpreta siempre a la luz del Evangelio (Cfr. *Gaudium et spes*, Nº 4). Para hacerlo, deben los ministros del Evangelio y los fieles, cada uno según su propia misión, *guardar la doctrina* (Tt 2,10) y “conservar el depósito” (1 Tm 6,20) a fin de no ser “*llevados por todo viento de doctrina*” (Ef 4,14). Por lo tanto, la verdadera fe en Cristo, la acción auténtica del Espíritu Santo y la “praxis” recta de los cristianos fieles deben siempre ser “discernidas” (1 Co 12,10) y “probadas” (1 Jn 4,1).

La verdadera fe es la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, que ha venido en carne (1 Jn 4,2), que ha revelado a los hombres el nombre del Padre (Jn 17,6), que se ha entregado a sí mismo como rescate por todos (1 Tm 2,6; Cfr. Mc 10,45).

y paralelos), que ha resucitado al tercer día (1 Co 15,4), que ha sido llevado a la gloria (1 Tm 3,16), que está sentado a la derecha de Dios (1 P 3,22) y cuya manifestación gloriosa se espera al fin de los tiempos (Tt 2,13). Una cristología que no profesara todo esto se apartaría del testimonio de la tradición apostólica, regla última de la fe según San Ireneo (*Demostración apostólica*, N° 3), "regla de la verdad", guardada en todas las Iglesias gracias a la sucesión de los apóstoles (*Adversus haéreses*, III, I, 2) y recibida por todo cristiano al ser bautizado (*ibidem*, I, IX, 4).

- c) Así mismo, *la acción del Espíritu Santo debe ser discernida con la ayuda de signos seguros*. La Iglesia está dirigida en su camino por el Espíritu de Dios. Pero, lo mismo que cada fiel (Rm 8,14), no puede "creer a todo espíritu" (1 Jn 4,1). Porque no hay más Espíritu de Dios que "el Espíritu de Jesús" (Ac 16,7), ese Espíritu Santo sin el cual nadie puede decir: "Jesús es Señor" (1 Co 12,2). Este mismo Espíritu recuerda a los discípulos todo lo que Jesús ha dicho (Jn 14,26) y los introduce en la verdad entera (Jn 16,13) hasta que, en la Iglesia, "estén cumplidas las palabras de Dios" (*Dei verbum*, N° 8).

Por este mismo Espíritu el Padre resucitó a Jesús de entre los muertos (Rm 8,11), creando en El el Hombre nuevo "en la justicia y la santidad de la verdad"

(Ef 4,24). Por el mismo Espíritu resucitará a todos los que creen en Cristo (Rm 8,11; 1 Co 6,14). Por la fe y el bautismo los cristianos se hacen miembros de Cristo (1 Co 6,13), unidos a El hasta en sus cuerpos, que reciben su vida y se hacen un templo del Espíritu Santo (1 Co 6,19). Ellos todos no constituyen más que un solo cuerpo, que es el cuerpo crucificado y resucitado del mismo Cristo. Este cuerpo, animado por un solo Espíritu (1 Co 12,12ss; Ef 4,4) asume a todos los bautizados como sus miembros: es la Iglesia (Col 1,24; Ef 1,22). Cristo es la Cabeza de este Cuerpo; El lo vivifica y lo hace crecer (Col 2,19) por la energía (Ef 4,16) de su Espíritu. Tales es la "Creación nueva" (2 Co 5,17; Ga 6,15) en la que Cristo reconcilia todo lo que el pecado había dividido: los hombres entre sí (Ef 2, 11-18), los pecadores con Dios, de quien se habían hecho enemigos por su rebeldía (2 Co 5,18-20; Rm 5,10; Col 1,21), y aun el mundo entero, donde Cristo ha vencido las potencias del mal que tiranizaban a la humanidad (Col 1,20; 2,15; Ef 1, 10.20-22).

2.2.3.2 Hacia el Cristo total

- a) *La salvación que aporta Cristo es pues "total"*, que alcanza a los hombres hasta en su cuerpo por la gracia del bautismo (Rm 6, 3-4; Col 2, 11-12), de la eucaristía (Cfr. 1 Co 10, 16-17) y de los otros sacramentos (Cfr. R. 12,1). La santidad de Cristo, que se comu-

nica a la Iglesia, irradia así la vida concreta de los cristianos, y a través de ellos, el mundo en que ellos viven. A la imagen de su Hermano "Primogénito" (Rm 8,29) participan en la edificación del Reino de Dios que Cristo ha venido a establecer entre los hombres, con todo su programa de amor, de justicia y de paz (Ga 5, 22-23; Flp 4,8; Col 3, 12-15). A ejemplo de su Maestro, deben "dar la vida por sus hermanos" (1 Jn 3,16).

Jesús ha venido para anunciar la Buena Nueva a los pobres, a liberar a los cautivos, liberar a los oprimidos (Lc 4, 18-21). Sus discípulos se empeñan por continuar esta obra de liberación. Su Iglesia prepara el advenimiento del Reino final de Cristo, cuando Este, habiendo sometido todas las cosas, se someterá El mismo a su Padre, "a fin de que Dios sea todo en todos" (1 Co 15,28). Desde ahora, en orden a este logro, la Iglesia se inserta mediante sus miembros en el mundo presente. Lejos de hacerlos salir de este mundo, la Iglesia trabaja mediante ellos para hacer penetrar el espíritu del Evangelio en todas sus estructuras, familiares, sociales y políticas. Así Cristo, presente en el mundo, esparce la gracia de su salvación: "Bajado a las regiones inferiores de la tierra" y "subido por encima de los cielos", "llena todas las cosas" (Ef 4, 9-10).

b) Esto no se hace sin paciencia ni sufrimiento (Mt 5,11; Jn 15,20; 16,33; Col 1,24). El pecado, entrado en el mundo desde los orígenes (Rm 5,12), continúa operando ahí sus daños. El reino de Dios, ya comenzado, no está todavía plenamente manifestado. Se desarrolla poco a poco en los dolores de un parto (Mt 24,8; Jn 16, 21-22). La creación misma, sujeta a la Vanidad, aspira a ser liberada de la servidumbre de la corrupción (Rm 8,29-31). Pero Cristo ha triunfado del Pecado por su muerte y su resurrección. Ha vencido al "Príncipe de este mundo" (Jn 12,31; 16,11.33). Con su ejemplo y por su gracia, los cristianos tienen pues que luchar y sufrir, si es necesario, hasta el martirio y la muerte y su resurrección. Ha vencido al "Príncipe de este mundo" (Jn 12,31; 16,11.33). Con su ejemplo y por su gracia, los cristianos tienen pues que luchar y sufrir, si es necesario, hasta el martirio y la muerte (Mt 24, 9-13 y paralelos; Jn 16,2; Ap 6, 9-11), para que el Bien triunfe del Mal, esperando que lleguen "los cielos nuevos y la tierra nueva... en que la justicia habitará" (2 P 2,13).

Entonces, Aquel que nos amó el primero (1 Jn 4,19) será reconocido, amado, adorado, servido por todos los hombres hechos sus hijos de adopción (Ef 1,5). Así terminará en la eternidad bienaventurada la obra de salvación

que su fidelidad misericordiosa prosigue con incansable paciencia (Cfr. Rm 2,4-5; 3,25-26; 9,22), después de su primer llamamiento al que se sustrajo la humanidad, hasta el día en que

todos lo aclamarán en una felicidad sin término: "A aquel que se sienta sobre el trono, como también al Cordero, la alabanza, el honor, la gloria y el poder por los siglos de los siglos" (Ap 5,13).