Revista internacional de Teología ONCILIU I ONCILIU



IGLESIA Y ECUMENI

JESÚS, COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL

M. C. Bingemer, E. Borgman, L. S. Cahill y A. Torres Queiruga (eds.)

326 JUNIO 2008

editorial verbo divino

Revista internacional de Teología ONCILIUI



326

JESÚS, COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL

M. C. Bingemer, E. Borgman, L. S. Cahill y A. Torres Queiruga (eds.)

IGLESIA Y ECUMENE



editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41 31200 Estella (Navarra) 2008

Revista internacional de Teología ONCILIUI

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

HOMOSEXUALIDADES

324

FEBRERO 2008

CHINA Y EL CRISTIANISMO: ¿UNA NUEVA ETAPA PARA EL ENCUENTRO? 325 Ética y estilo de vida

ABRIL 2008

JESÚS, COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL 326 Iglesia y ecumene

JUNIO 2008

MARÍA

327Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2008

MIGRACIÓN, ETNICIDAD Y CATOLICISMO 328
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2008



CONSEIO EDITORIAL

CONSEIO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente
Erik Borgman - Vicepresidente
Diego Irarrazaval - Vicepresidente
Susan Ross - Vicepresidenta
Ch

Madrás-India Nimega-Países Bajos Santiago-Chile Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard
P. Brand
Y. Congar, O.P.†
H. Küng
J.-B. Metz
K. Rahner, S.J.†
E. Schillebeeckx, O.P.
Nimega-Países Bajos
Ankeveen-Países Bajos
París-Francia
Tubinga-Alemania
Münster-Alemania
Innsbruck-Austria

CONSEIO EDITORIAL

Regina Ammicht-Ouinn Maria Clara Bingemer Erik Borgman Lisa Sowle Cahill Eamonn Conway Dennis Gira Hille Haker Diego Irarrazaval Solange Lefebvre Daniel Marguerat Éloi Messi Metogo Paul D. Murray Susan Ross Silvia Scatena Ion Sobrino, S.I. Luiz Carlos Susin Andrés Torres Queiruga Marie-Theres Wacker Elaine Wainwright Felix Wilfred Francfort-Alemania Río de Ianeiro-Brasil Nimega-Países Baios Boston-EE.UU. Limerick-Irlanda París-Francia Francfort-Alemania Santiago-Chile Montreal-Canadá Lausana-Suiza Yaoundé-Camerún Durham-Reino Unido Chicago-EE.UU. Reggio Emilia-Italia San Salvador-El Salvador Porto Alegre, RS-Brasil Santiago de Compostela-España

Santiago de Compostela-E Münster-Alemania Auckland-Nueva Zelanda Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL Asian Center for Cross-Cultural Studies

40/6A, Panayur Kuppam Road Sholinganallur Post Panayur, Madras 600119 (India) Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443 Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com Secretaria ejecutiva: Pramila Rajan



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum losé Óscar Beozzo Wim Beuken Leonardo Boff John Coleman Christian Duquoc Virgilio Elizondo Sean Frevne Claude Geffré Norbert Greinacher Gustavo Gutiérrez Hermann Häring Werner G. Jeanrond Jean-Pierre Jossua Maureen lunker-Kenny François Kabasele Lumbala Nicholas Lash Mary-John Mananzan Alberto Melloni Norbert Mette Dietmar Mieth Jürgen Moltmann Teresa Okure Alovsius Pieris David Power Giuseppe Ruggieri Paul Schotsmans Mary Shawn Copeland lanet Martin Soskice

Montreal-Canadá São Paulo-Brasil Lovaina-Bélgica Petrópolis-Brasil Los Angeles-Estados Unidos Lyon-Francia San Antonio, Tx-EE.UU. Dublín-Irlanda París-Francia Tubinga-Alemania Lima-Perú Tubinga-Alemania Glasgow-Inglaterra Kinshasa-Rep. Dem. Congo Cambridge-İnglaterra Manila-Filipinas Reggio Emilia-Italia Münster-Alemania Tubinga-Alemania Tubinga-Alemania Kelaniva-Sri Lanka Washington-EE.UU. Port Harcourt-Nigeria Kelaniya/Colombo-Sri Lanka Washington-EE.UU. Catania-Italia Lovaina-Bélgica Milwaukee-EE.UU. Cambridge-Inglaterra



CONTENIDO

JESÚS, COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL

Editorial	7
1. Jesús, como el Cristo en la nueva encrucijada cultural	
1.1. Roger Haight: La Escritura, una norma pluralista para entender nuestra salvación en Jesucristo	13
1.2. Sean Freyne: Jesús, el judío	25
1.3. Andrés Torres Queiruga: El misterio de Jesús el Cristo: divinidad "en" la humanidad	37
1.4. Maria Clara Lucchetti Bingemer: Masculinidad y feminidad: dos caras del misterio de Jesucristo	49
1.5. Lisa Sowle Cahill: La salvación y la cruz	61
1.6. Jon Sobrino: El reino de Dios y Jesús. Compasión, justicia, mesa compartida	71
1.7. Erik Borgman: Comienzo de una historia nueva: Jesús de Nazaret como el comienzo de una historia nueva	83
1.8. Felix Wilfred: El pluralismo cristológico. Cristologías apofáticas	93
2. Foro teológico	
2.1. Robert Schreiter: Imágenes de Jesús en culturas contemporáneas	107
2.2. Rosino Gibellini: El libro del Papa sobre Jesús en el conflicto de las interpretaciones	115

2.3.	José Ignacio Gonzalez Faus: Conflictos cristológicos con el Magisterio	123
2.4.	Karl Gabriel: Tentativas papales de ganar autoridad en el mundo contemporáneo	131
2.5.	Hanspeter Heinz: Cuando una oración se convierte en escándalo. Sobre la nueva plegaria de Viernes Santo de Benedicto XVI en el rito tridentino	141
2.6.	Silvia Scatena: El sínodo de octubre sobre la Palabra de Dios	147
2.7.	José Antonio Pagola: <i>Bibliografía básica comentada</i> sobre el Jesús histórico	153

a cristología sigue siendo el centro sensible donde se dejan sentir todas las conmociones de la conciencia cristiana y de la reflexión teológica. Es la encrucijada donde se cruzan las cuestiones decisivas y donde se ponen a prueba los contenidos fundamentales de la fe, tanto hacia dentro de la comunidad eclesial como hacia las relaciones con la cultura.

En este sentido, cabe decir que la cristología está viviendo una especie de "segunda modernidad". La primera se inició cuando la crítica bíblica obligó a revisar la interpretación del misterio de Cristo a través de los conceptos heredados de la patrística y la escolástica, obligando a abandonar la -hasta entonces normal- lectura literalista de los textos. Los comienzos de la segunda cabe situarlos para el catolicismo –no sin el influjo fraternal de la teología evangélica– a partir del Vaticano II, cuando no sólo se reconoció la necesidad de continuar lo entonces iniciado, sino que su cultivo se fomentó de manera oficial. En este proceso, el paso del siglo XX al XXI ha supuesto un vivo repensamiento de la tradición cristológica, sobre todo gracias, por un lado, a la nueva contextualización sociocultural de Jesús y de su Evangelio (bien representada por la "Third Quest"), y, por otro, gracias a influyentes impactos nacidos de la nueva cultura: el diálogo de las religiones, el impulso práxico de las teologías de la liberación, la ampliación teórica propiciada desde los horizontes culturales de Asia y África, y finalmente la profundización humana de la reflexión feminista.

Todo ello ha hecho que resurja de manera muy viva la pregunta decisiva: ¿Quién dicen "ellos", y quién decís "vosotros" que soy yo?

Y de nuevo la articulación de los dos polos del misterio cristológico sitúan a la teología ante el desafío de encontrar un equilibrio que haga justicia tanto a la concreta humanidad de Jesús como al misterio que intentamos expresar hablando de su divinidad. Sin la preservación de lo divino se rompería lo más íntimo de la identidad cristiana. Sin el realismo de la humanidad se anularía la posibilidad del seguimiento y se oscurecería su eficacia salvadora: quod supra nos, nihil ad nos. El equilibrio no resulta fácil y pide, en igual medida, respeto ante lo heredado y libertad para convertirlo en anuncio vivo en la cambiante concreción histórica, en los contextos sociales y culturales de nuestro tiempo.

Todo hace pensar que el movimiento más profundo se dirige a una nueva comprensión de la humanidad de Jesús, el Cristo. Siglos de cristología marcada por la alta reflexión del Cuarto Evangelio y por la proclamación dogmática de Calcedonia convirtieron la divinidad de Cristo en punto de partida tan predominante, que cabe hablar de una especie de "monofisismo" ahistórico en la especulación teológica y de un cierto "mitologismo" en el imaginario popular. Hoy no resulta posible continuar con una visión que, como tantas veces se ha dicho, tiende a ver a Jesús como un ser divino que, descendiendo de lo alto, pasa por la tierra, para volver a subir al cielo. Hay una verdadera hambre de rescatar el realismo de su vida humana, de su fraternidad carnal con nuestras tristezas y alegrías, con nuestras búsquedas y nuestras esperanzas. En una palabra, de poder verlo y palparlo como modelo de vida que, apoyada en el amor de Dios, se entrega al amor efectivo de los hermanos y se abre a la gran esperanza del Reino definitivo.

De hecho, esta percepción tan extendida en la sensibilidad cultural converge con los resultados, que creemos seguros e irreversibles, de los estudios críticos del Nuevo Testamento. Ellos han roto el monopolio de una visión forzadamente unificada de Jesús el Cristo, descuidando la plural y multiforme riqueza presente en los distintos escritos. Una interpretación abierta y fiel a todas sus enseñanzas no se opone en modo alguno a la confesión de la fe, pero la muestra verdaderamente *encarnada* en un Jesús que, en su relación con el *Abbá* y en su entrega a los hermanos y hermanas, aparece "en todo igual a nosotros, excepto en el pecado" (Heb 4,15). Descuidar esta riqueza, reduciéndola a una perspectiva única, por alta o sublime que pueda parecer, lejos de asegurar la fe e iluminar la confesión, corre el peligro de desencarnar a Cristo, vistiéndolo con nuestras proyecciones humanas –tal vez demasiado humanas– en lugar de "aprenderlo" humildemente en la humildad y realidad de su carne.

Ha habido y hay abusos, y la teología debe estar siempre alerta contra todo reduccionismo que se muestre ciego ante la profundidad inagotable del misterio cristológico. Pero no sería bueno, por ejemplo, que el disgusto y aun la protesta por lo indigno y deshonesto de ciertas publicaciones pseudohistóricas llevase a negar la legitimidad del movimiento de fondo y aun a desconocer que tal vez en las mismas deformaciones se anuncia un ansia auténtica de comunión humana con Dios. Y desde luego, de ninguna manera es preciso que el pleno reconocimiento de la humanidad paralice la reflexión teológica, impidiendo la confesión de fe, que no se limita a ver únicamente en lesús al "hijo del carpintero" (Mt 13,55), sino que guía críticamente hasta la confesión de que "verdaderamente este hombre era Hijo de Dios" (Mc 15,39). Reconocer en toda su admirable integridad la humanidad de Jesús puede y debe ser hoy tal vez el mejor modo de confesar su divinidad como el Cristo, en esa misteriosa dialéctica que marca la especificidad única de su persona y que, aunque sin exclusivismos de ningún tipo, funda el carácter pleno y definitivo de su Buena Nueva.

Como es natural, la revista *Concilium*, nacida justamente para contribuir a la realización y actualización del propósito solemne del Vaticano II, no podía permanecer ajena a esta problemática. La decisión largamente madurada de dedicar un número a estas cuestiones se vio animada y confirmada por la publicación del libro *Jesús de Nazaret*, firmado –en un gesto de alguna manera único en la historia– por Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Reconocemos la importancia de su decisión, con la intención clara de insistir con firmeza en los valores irrenunciables de una cristología "alta", de carácter joánico, y de asegurar así para la conciencia cristiana y a favor del mundo la confesión de la divinidad de Jesús. Es un justo deber del pastor, preocupado ante todo por mantener la continuidad de la tradición. Su voz debe ser escuchada.

Pero, como él mismo reconoce al proclamar la libertad que debe acompañar la lectura de su libro ("Es steht... jederman frei, mir zu widersprechen"), la teología no puede abandonar el otro polo. Acogiendo el mandato originario de "dar razón – lógon! – de nuestra esperanza" (1 Pe 3,15), ella tiene también la misión de mostrar que la fidelidad se manifiesta no sólo manteniendo la continuidad a través de las rupturas culturales, sino también aprovechando creativamente lo nuevo que en ellas se anuncia y respondiendo a las preguntas y necesidades que las originan. En un tiempo de cambio radical como el nuestro, esto último se convierte en una de las tareas más decisivas de la teología, si es verdad que a ella le corresponde de una manera

muy especial el esfuerzo por hacer que la Palabra de Dios sea palabra viva, capaz de vivificar con su significatividad todos y cada uno de los momentos de la historia.

Este número de *Concilium*, consciente de la enorme tarea a la que hoy se enfrenta la entera comunidad teológica, quiere unirse a los múltiples esfuerzos en marcha. No pretende ofrecer un tratamiento sistemático. Como aparece en su misma estructura, intenta únicamente arrojar luz sobre algunos puntos importantes.

Los artículos de la parte temática, a la búsqueda de una cristología verdaderamente encarnada, atienden a tres frentes principales: 1) la relectura actualizada de los datos bíblicos acerca de Jesús, en su multiplicidad hermenéutica (Roger Haight) y en su enraizamiento en la tradición e historia de su pueblo (Sean Freyne); 2) el problema fundamental de su humanidad íntegra y así abierta a lo divino (Andrés Torres Queiruga), en cuanto trascendiendo más allá de cualquier discriminación la diferencia varón-mujer (Maria Clara Bingemer) y en cuanto abriendo en la entrega amorosa de su cruz, lejos de todo dolorismo juridicista, una salvación universal (Lisa Sowle Cahill); 3) la realización de la presencia salvadora de Dios en el anuncio y actuación liberadora de su Reino (Jon Sobrino), en la concretez carnal de toda la historia humana (Erik Borgman) y en el fraternal encuentro con las demás culturas y religiones (Felix Wilfred).

Los títulos del Foro teológico obedecen a dos motivaciones principales: 1) la diversa recepción de la figura de Jesús: un reseña de sus imágenes en la teología actual (Robert Schreiter), un panorama de la recepción del libro de J. Ratzinger - Benedicto XVI sobre Jesús (Rosino Gibellini) y una somera reseña de algunas publicaciones sobre la investigación del Jesús histórico (José Antonio Pagola), que abren y cierran respectivamente la lista de contribuciones; 2) la preocupación por la tendencia a un cierto autoritarismo magisterial, que puede aparecer en lo doctrinal, sobre todo cristológico (José Ignacio González Faus), en lo más directamente sociocultural (Karl Gabriel), en la misma oración litúrgica (Hanspeter Heinz) y, finalmente, como tentación de frenar el dinamismo conciliar en un tema tan sensible y decisivo como el de la revelación (Silvia Scatena).

1. JESÚS, COMO EL CRISTO EN LA NUEVA ENCRUCIJADA CULTURAL

Roger Haight *

LA ESCRITURA, UNA NORMA PLURALISTA PARA ENTENDER NUESTRA SALVACIÓN EN JESUCRISTO

Introducción

a expresión "norma pluralista" describe con exactitud el Nuevo Testamento como recopilación de escritos y en la función que desempeña dentro de la Iglesia. Pero dicha expresión contiene también una paradoja: resulta difícil concebir cómo puede ser pluralista una norma, o cómo un documento pluralista puede ser normativo. No resuelve cuestiones; las deja abiertas. El presente ensayo va a analizar este aparente dilema y a intentar poner de manifiesto por qué y cómo el carácter pluralista de nuestra Escritura resulta ser su fuerza constante. Aunque lo que aquí se va a decir es aplicable a la Biblia en su conjunto, voy a centrar mi atención en el Nuevo Testamento debido a que el tema que nos ocupa es, más concretamente, nuestro modo de entender a Jesucristo.

Son muchas las cosas que se pueden decir sobre este amplio tema, y tratarlo en un breve espacio requiere un esbozo sucinto, y no una exposición detallada. Ahora bien, desde otro punto de vista, muchos

Correo electrónico: rhaight@wist.edu

^{*} ROGER HAIGHT, S.J., enseña Teología en el Seminario Teológico de la Unión, en Nueva York. Es el autor de *Jesus Symbol of God* (Orbis Books, Maryknoll, NY, 1999) (trad. esp.: *Jesús, símbolo de Dios*, tr. Antonio Piñero, Trotta, Madrid 2007) y de una obra histórica y sistemática en tres volúmenes sobre la Iglesia titulada *Christian Community in History* (Continuum, Nueva York 2004-2008). Es ex presidente de la Sociedad Teológica Católica de América y Alumno del año 2005 de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago.

de los problemas conectados con esta materia son fruto de concepciones poco críticas aprendidas de manera ingenua. Para abordar de frente este problema previo voy a intentar elaborar estas reflexiones desde abajo. Voy a empezar con una explicación simple de algunas nociones, definiciones y descripciones de ideas básicas que determinan el contexto. Luego señalaré cómo podemos concebir esta cuestión de manera generativa, es decir, siguiendo la historia de la aparición del Nuevo Testamento y describiendo la función empírica y teológica que éste desempeña en la comunidad. Lo haré dando cinco pasos con consideraciones acerca de cómo conocemos la realidad trascendental, la Escritura como mediación continuada de Dios a nuestra conciencia, la noción de norma pluralista, cómo presenta las experiencias de salvación y diversas concepciones de la persona de Jesucristo.

Mediación, sacramentalismo, simbolismo, mistagogía icónica

La cuestión del conocimiento religioso, de cómo los seres humanos son capaces de conocer la realidad trascendente y de hablar acerca de ella con realismo, es un problema serio y delicado que nunca se dejará de debatir. Muy pocas suposiciones significativas, por no decir ninguna, son objeto de acuerdo universal. Pero voy a trabajar con una que tiene amplia aceptación: todo nuestro contacto con la realidad trascendente es mediado. Por mediación entiendo que la realidad trascendente, la esfera de Dios que trasciende la realidad y el conocimiento finitos, no puede entrar en nuestra conciencia directamente, sino siempre y únicamente a través del mundo finito del cual formamos parte.

Una manera de explicar esta idea de la mediación consiste en distinguir dimensiones de la relación humana con la realidad trascendente. Dios está directa o inmediatamente presente al sujeto humano; esto queda implícito en la concepción de creación de la nada, en la cual nada se interpone entre la criatura y Dios¹. Pero, aunque Dios está inmediatamente presente a nosotros, nosotros no podemos estar inmediatamente presentes a Dios en nuestra conciencia, sino únicamente responder conscientemente a través de la mediación. No veo ninguna posibilidad de escapar a esta premisa sin escapar, de alguna

¹ Se pueden añadir estratos a esta inmediatez, como hace Rahner con su idea de la autocomunicación personal de Dios, distinta de su presencia personal creadora. Y esto tiene importancia desde la perspectiva ontológica: ciertamente el ser de las personas humanas es diferente bajo la influencia del amor de Dios y su don de sí que como lo sería sin ambos.

manera, de nuestros cuerpos. Mientras somos cuerpos, nuestra conciencia, incluso nuestra más profunda autoconciencia en la cual somos "seres presentes a nosotros mismos", es una conciencia mediada. Este "estar presentes a nosotros mismos", que es de índole espiritual, no puede ser mediado por nuestros voes concretos, corporales y perceptibles. Este estar atado a la materia es el fundamento último de la individualidad, de la conciencia histórica, del pluralismo y de nuestra incapacidad para encontrarnos con Dios directa o inmediatamente². Después de la sociología del conocimiento de Marx y Mannheim, v de la crítica del subconsciente de Freud, resulta difícil ver cómo se podría concebir un encuentro directo con Dios. La Biblia presenta a Dios relacionándose con los seres humanos a través de instrumentos o emisarios. Ni siguiera el encuentro del místico con Dios es inmediato. Los estados más profundos, o más extáticos, de conciencia representan un "allí donde" el yo está recogido en sí mismo de la manera más intensa, reflexiva y transparente, proporcionando la apertura donde la presencia de Dios es mediada y, por tanto, experimentada. Las explicaciones de grandes teólogos, como la fenomenología de Schleiermacher y Rahner, las raíces neoplatónicas de san Agustín y los análisis de santo Tomás de Aquino y Blondel del dinamismo del intelecto y la voluntad respectivamente, presentan esta mediación con mayor profundidad que los atajos del "encuentro inmediato".

La insistencia en la mediación *perceptible* tiene dos funciones, una negativa y la otra positiva. En el lado negativo, mantiene el ingenio teológico atado a la historia. Dicha insistencia entraña una crítica implícita de la teología que empieza demasiado por encima del suelo y se ve empujada aún más arriba, sin bajar la mirada a donde la gente está realmente. El lado positivo es que el ingenio, atado a datos perceptibles, es precisamente la base de la imaginación sacramental o "católica". El análisis del papel de la imaginación y la sacramentalidad muestra este papel dinámico, mistagógico, creativo y constructivo del ingenio³. Por supuesto, es de vital importancia no minimizar la presencia y poder de Dios que actúa de manera inmediata en el sujeto humano. La *tabula* es menos *rasa* de lo que Aristóteles o santo

² Psicológicamente, estas experiencias tendrán una nota de "inmediatez", y por tanto el lenguaje de "inmediatez mediada" tiene aplicación descriptiva; es una premisa, teoría o elaboración teológica que concuerda con los datos. Pero, más profunda u ontológicamente, la "inmediatez" es aplicable a Dios, lo "mediato" describe la apropiación humana de Dios.

³ Analizo el papel de la imaginación en el conocimiento religioso y la cristología en Roger Haight, *The Future of Christology*, Continuum, Nueva York 2005, pp. 13-31.

Tomás pensaban. La mediación, sin embargo, no resta nada de la presencia divina, sino que está alimentada por Dios en cuanto Espíritu o gracia cooperante.

La teología cristiana cuenta con diversas nociones y expresiones que hacen referencia a este lenguaje común de mediación con acentos ligeramente diferentes. Una "imaginación sacramental" es la que sabe captar lo espiritual en lo material, porque el mundo entero es el sacramento del creador. El rostro exterior, tangible o físico "del sacramento" media la acción interior, espiritual y divina. El "símbolo", en particular el símbolo religioso, es sacramental: el símbolo representa y hace presente lo que es otro que él mismo. El "icono" funciona de manera análoga a un símbolo o un sacramento. Y la respuesta ante un icono es "mistagógica". Las personas con sensibilidad espiritual captan perfectamente el dinamismo de la mistagogía: el símbolo o icono religioso atrae sobre sí la conciencia humana y la dirige en una dirección ascendente para que "participe" en una realidad trascendente. En suma, todas estas ideas bastante básicas son objeto de debate técnico y de una gran variedad de interpretaciones matizadas. Pero también guardan correspondencia con experiencias ordinarias y extraordinarias compartidas en alguna medida por las personas religiosas, v además las suscitan.

La Escritura (el Nuevo Testamento) como norma

La naturaleza de la Escritura, las diversas cualidades que en la doctrina cristiana le son comunes, como su inspiración y su inerrancia, su puesto dentro de la comunidad cristiana como la autoridad histórica común y compartida, y el modo en que de hecho desempeña ese papel en la comunidad en general y entre sus teólogos, son cuestiones, todas ellas, que merecen una consideración cuidadosa. En estos temas fundamentales se encuentran concepciones diferentes de problemas cotidianos concretos, y resulta inevitable tomar postura. Espero poder formular algunos principios ampliamente aceptados que, pese a su carácter genérico, tengan también relevancia en relación con el tema. Tres son las nociones que parecen importantes: una descripción de la categoría de la Escritura, la valoración dogmática de ésta y su necesidad para la comunidad cristiana.

En primer lugar, desde una perspectiva histórica, la Escritura se describe con exactitud como un archivo de la experiencia religiosa de los judíos y luego de la comunidad cristiana. Las Escrituras no cayeron del cielo; fueron escritas por autores, compiladas por edito-

res o recopiladores, dentro de comunidades cuya perspectiva queda reflejada en ellas. En la época moderna, el método crítico de abordar la Escritura ha aumentado en gran medida el realismo con que en la actualidad consideramos la formación de las Escrituras. Conocer la historia de cómo cada escrito bíblico llegó a ser como es, en la medida en que dicha historia se puede reconstruir, ahonda la conciencia de su peculiaridad. La amplia variedad de géneros literarios presentes en la Biblia no puede dejar de impresionar al buscador de la verdad religiosa.

En segundo lugar, los cristianos no son, sin embargo, los únicos que piensan que sus Escrituras están inspiradas y son inerrantes. ¿Qué pueden significar estas doctrinas en una era de análisis crítico de la Biblia? No tienen por qué negar los hechos históricos empíricos de los autores humanos; pero en todo caso afirman el papel desempeñado en el proceso por una presencia trascendente y una guía divina. No hay por qué concebirlas exclusivamente con referencia a los autores individuales, ni tampoco imaginarlas ingenuamente como un susurrar al oído; podrían referirse simplemente a la convicción de fe de la presencia de Dios en aquellos acontecimientos históricos que, fuesen cuales fuesen, generaron su composición. Fuera o no "inspirado" un autor o editor concreto, las comunidades del Nuevo Testamento dan rotundo testimonio de la presencia activa del Espíritu de Dios en medio de ellas. A la fe se le asegura este carácter sagrado de las Escrituras: atraen la conciencia humana a la esfera de Dios.

En tercer lugar, estas interpretaciones de las doctrinas apoyan la necesidad de las Escrituras y de su puesto preeminente dentro de la comunidad. Dicha necesidad encuentra su lógica en el carácter lineal de la Historia y en el hecho inevitable de que las cosas cambian, la memoria se desvanece y, sin un registro escrito, los orígenes cristianos perderán su influencia sobre la conciencia de la comunidad. Si tanto la fe judía como la cristiana tienen amarras históricas, una firme convicción colectiva de que ciertos acontecimientos de la historia han constituido la existencia misma de cada una de ellas y le han dado un determinado carácter, y de que Dios estuvo presente en dichos acontecimientos, el recuerdo de tales acontecimientos constituye a esas comunidades, y su olvido entraña la disolución de éstas. Si en Moisés y en Jesús se reveló algo real acerca de Dios, la pérdida de ese recuerdo entrañaría una pérdida de esa relación particular. La vinculación con nuestro pasado por medio de esos registros clásicos en los que éste queda conservado afecta a la identidad de esas comunidades religiosas. Aquéllos son necesarios para la existencia de éstas. Son la norma de su identidad.

Una norma pluralista

Esto nos lleva al núcleo del problema: ¿qué es una norma pluralista? ¿Implica la paradoja de esta expresión una contradicción interna? Si se me permite, voy a proponer una manera de entender una "norma pluralista" con el fin de ver si concuerda o no con lo que sabemos de la formación del Nuevo Testamento y con la función que éste desempeña dentro de la comunidad cristiana.

Parece claro que, en el caso de la ciencia y el cálculo matemático, no se puede operar dentro de un marco que permita sistemas plurales y criterios igualmente plurales para valorar las pruebas. Hay colectividades humanas que sólo pueden trabajar con un sistema de normatividad de "mandato y obediencia". La reglamentación de algunas esferas de la vida humana, tales como el ejército o las burocracias, no puede funcionar con la eficacia para la que está concebida si el comportamiento viene dictado de manera simultánea por una pluralidad de normas. Pero la autoridad religiosa es sui generis, porque el conocimiento del obieto religioso trascendente que cuenta con autoridad no es accesible directamente. La autoridad religiosa es verdaderamente religiosa sólo en la medida en que su autoridad procede de una fuente auténticamente trascendente. Y debido a que ese objeto no es inmediatamente accesible, sino que sólo se puede llegar a él a través de sus mediaciones finitas, particulares v condicionadas históricamente, los seres humanos tienen que contentarse con interpretaciones de diferentes tipos. En última instancia, la condición natural de la existencia humana como tal es pluralista, de manera que todo compromiso religioso comunitario es pluralista, sea el que desborda tradiciones religiosas, sea el que se da dentro de cualquier comunidad religiosa concreta. Por un lado, ninguna autoridad religiosa puede escapar a nuestra condición histórica finita; por el otro, todas las comunidades religiosas deben contar con la existencia de otras mediaciones válidas de la "misma" realidad trascendente.

Esta opinión, basada en una explicación epistemológica de la experiencia religiosa dotada de conciencia histórica, ¿concuerda con lo que sabemos de la formación del Nuevo Testamento? Quienes han estudiado el Nuevo Testamento son conscientes de que los escritos que compusieron este libro se fueron escribiendo a lo largo de un extenso período de tiempo. Algunas de las cartas atribuidas a Pablo son auténticas y constituyen los primeros textos del Nuevo Testamento, los más antiguos y más auténticos desde el punto de vista histórico. Los relatos evangélicos de Lucas y Mateo se compilaron a partir de Marcos, otra fuente común y distintas fuentes particulares; la mayor parte del mate-

rial, por no decir todo, se creó y se conservó primeramente en forma oral. Parece que el evangelio de Juan se escribió después que los demás evangelios y es un fruto muy peculiar de una comunidad particular. Fuera de Pablo, no conocemos a los autores reales de los demás textos, ni a quienes reunieron el material para formar otros diversos escritos; lo mejor que se puede decir de muchas de las cartas del Nuevo Testamento es que fueron el fruto de comunidades determinadas y que quizá estaban destinadas a ser muy leídas por otras. Ambos factores contribuyen a explicar su peculiaridad. Esta descripción de los escritos contenidos en el Nuevo Testamento guarda estrecha correlación con la idea de la generación de una norma pluralista.

Hay más cosas que decir acerca de la naturaleza de una norma pluralista. Pero, antes de pasar a ese análisis, tal vez resulte útil indicar simplemente, sin detenernos, algunas de las claras ventajas que una norma así tiene. El equilibrio de "múltiples normas" dentro del conjunto del Nuevo Testamento impide la absolutización de cualguier norma aislada. Un libro del Nuevo Testamento no supera a otro, ni una metáfora a otra. Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento como colección de testimonios puede excluir claramente como no cristianas muchas interpretaciones o juicios. Una v otra vez en el curso de la historia humana, al Nuevo Testamento se le ha hecho servir de norma negativa final. Además, parece inevitable que el Nuevo Testamento como un todo imponga con autoridad a la comunidad cristiana como tal una apertura al pluralismo. En la misma medida en que la comunidad cristiana universal acepta el Nuevo Testamento como la norma más básica de sí misma, el carácter pluralista del Nuevo Testamento impone con autoridad a esa comunidad su propio pluralismo. En la sección siguiente quedará patente que esto no es un fallo ni una deficiencia del Nuevo Testamento, sino precisamente una persuasiva invitación a convertirse en una comunidad creativa, interpretativa y que se inculture en medio de la historia.

La salvación como unión con Dios y con los demás

Hasta este momento, el análisis ha evitado delinear claramente el significado de "pluralismo". Tal definición guarda directa relación con las cuestiones de soteriología y cristología a las que voy a pasar a continuación.

La noción de pluralismo que determina este análisis denota "unidad en medio de la diversidad". Desde la perspectiva contraria se puede considerar el pluralismo como diferencias que se dan dentro

de un campo o esfera más amplia de unidad. Es importante distinguir entre este pluralismo y la pura diversidad o pluralidad. Una profunda analogía de diferencia e identidad parciales mantiene unidos dentro de un conjunto a una pluralidad de miembros. Con esta comprensión del pluralismo estamos en situación de entender de modo pluralista la noción de "salvación".

¿Qué es "salvación"? Ninguna respuesta breve a esta pregunta podrá hacer justicia a esta categoría religiosa. La intención que guía esta utilización del término no va más allá de señalar el marco exterior dentro del cual se puede empezar a pensar acerca de esta profunda cuestión. Como punto de partida para indicar esto, pocas cosas son más importantes que reconocer que la cuestión de la salvación es una cuestión fundamentalmente humana, esencialmente universal por ser ineludible, que surge existencialmente como una dimensión intrínseca de una existencia humana consciente de sí, reflexiva, libre, capaz de decidir y, por tanto, espiritual. La espiritualidad y la libertad del ser humano son prácticamente idénticas, y juntas plantean la cuestión de la identidad propia, de dónde viene la persona humana como tal v. de manera muy apremiante, adónde va. Estos interrogantes constituyen la cuestión religiosa porque suscitan o exigen respuestas fundamentales de tipo negativo o positivo. En cualquier caso, lo que está en juego es la razón de ser de la existencia humana, donde el sentido como tal, por no hablar de su globalidad, es, hasta donde se nos alcanza, un rasgo distintivo de lo humano. En su raíz, la salvación se refiere a una respuesta positiva a la cuestión religiosa. Experimentar la salvación es encontrarse con eso que da sentido y un destino positivo a la existencia humana.

Los cristianos experimentan la salvación como procedente de Dios y mediada por Jesucristo. En lo que queda de sección voy simplemente a enunciar lo que todos los cristianos saben: que Jesús es el salvador que viene de Dios, que esa salvación se puede expresar de diversas maneras, pero que todas esas expresiones de salvación apuntan a una salvación enunciada de manera genérica o abstracta, que es una y la misma para todos.

Cada libro del Nuevo Testamento da testimonio a su manera de Jesús de Nazaret como alguien enviado por Dios para la salvación humana, o al menos se basa en esa premisa y saca sus consecuencias. Que Jesús es el salvador es la respuesta cristiana a la cuestión religiosa, y la experiencia fundacional que constituye el núcleo de la fe cristiana en Dios. Jesús de Nazaret es la fundamental mediación cristiana de Dios, el símbolo concreto central, el sacramento y el icono a través del cual los cristianos se encuentran con la realidad trascendente de Dios.

El significado más específico de esta salvación, la forma en que Jesús la medió y el modo en el cual es objeto de apropiación, se expresa de varias maneras diferentes. Durante la década de los años setenta del siglo pasado. Edward Schillebeeckx escribió un estudio exhaustivo sobre cómo los autores del Nuevo Testamento interpretaron la salvación mediada por Jesús. En dicho estudio realizó un extenso análisis de cada libro del Nuevo Testamento⁴. Encontró gran variedad de modos en que el Nuevo Testamento expresaba cómo era la salvación mediada por Jesús: una nueva creación; una adopción por parte de Dios, de manera que uno llega a ser hijo de Dios, o recibe el Espíritu Santo de Dios: uno queda libre del pecado propio: es redimido, comprado y pagado, reconciliado con Dios y con los demás seres humanos; Jesús satisface por nuestro pecado, hace las veces de un sacrificio por el pecado, media el perdón de nuestros pecados, nos justifica, nos santifica, nos representa ante Dios; por medio de Jesús somos liberados de nuestro pecado, de nuestras deudas, para la vida en la comunidad, para el amor a los demás, para el compromiso con Dios, a una vida de florecimiento pleno y a una renovación de la tierra. Nunca se tiene la sensación de que se haya de escoger una de estas imágenes como la correcta: todas lo son, v sin embargo son concepciones realmente muy diferentes.

Pero, pese a esta insólita pluralidad y diversidad de concepciones, cabe formular una comprensión o compendio relativo a la elaboración de cada una de estas imágenes que, no obstante, describa de manera realista una experiencia y reacción común de todos los cristianos. Todos los cristianos se han encontrado con Dios como salvador en Jesús de Nazaret, con Dios que se acerca en él y por él, de manera que Jesús les transmite a sus conciencias y a sus personas una manera de responder a Dios y de relacionarse con él. La cuestión de la salvación permite advertir con gran claridad cómo el Nuevo Testamento ofrece una norma pluralista para entender la salvación cristiana. La salvación es, en última instancia, unión con Dios y unión con nuestros prójimos de una manera que garantiza la identidad y el destino personal de cada uno. Pero esto se puede entender concretamente de varias maneras diferentes.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Christ: The Experience of Jesus as Lord*, Seabury Press, Nueva York 1980. Schillebeeckx se ocupó de todos los escritos neotestamentarios salvo los evangelios sinópticos, que había considerado anteriormente en *Jesus: An Experiment in Christology*, Seabury Press, Nueva York 1979.

Cristologías

Lo mismo que el Nuevo Testamento contiene una pluralidad de soteriologías, en sus páginas se encuentran también múltiples cristologías diferentes. Por cristología entiendo la interpretación y comprensión de quién fue y es Jesús de Nazaret. Evidentemente, la gente hacía valoraciones diversas de su identidad durante su ministerio, pero reconstruirlas resulta muy difícil, cuando no imposible. En cualquier caso, la interpretación de su identidad adoptó un carácter cualitativamente diferente a la luz de la experiencia de que Jesús fue resucitado, y del marco que esto proporcionaba.

La relación entre soteriología y cristología, o, dicho más concretamente, entre la experiencia de salvación mediada por Jesús y la interpretación de su identidad personal, proporciona una clave fundamental para la interpretación cristológica en general. Una cristología con conciencia histórica estudia, como mejor lo permitan las fuentes, la evolución de la interpretación de Jesús como Señor. No voy a esbozar diversas reconstrucciones de dicha evolución, sino sólo a señalar cómo las experiencias de salvación de las comunidades proporcionaron fundamentos para diversas interpretaciones cristológicas. No se dio el caso de que la gente considerara a Jesús como un mensajero, una especie de cartero que entregó un mensaje procedente de Dios. Una analogía mucho más ajustada, y por tanto un símbolo mejor, lo asemeiaría al embajador que estaba plenamente autorizado a ser el mensaje: el mensaje y su contenido estaban unidos en la personificación que él hacía de ellos. El que traía salvación de parte de Dios participaba en la actividad divina. Así encontramos cierta correlación entre concepciones relativas al modo en que lesús medió la salvación. y a su identidad como aquel que la medió a los discípulos. La evolución posterior incluía una valoración creciente de que esta salvación era de aplicación universal, era una realidad para todo el género humano, constituía el destino de la existencia humana como tal.

Resulta difícil contabilizar con exactitud cuántas cristologías diferentes se podrían encontrar en el Nuevo Testamento; exegetas diferentes presentarían resultados diferentes según la amplitud de sus criterios respecto a lo que constituía una concepción discernible y aparte. En *Jesus Symbol of God*, sin ninguna intención de ser exhaustivo, expuse cinco cristologías como ejemplos muy distintos entre sí. Éstas se denominaban "Jesucristo como el último Adán" en los escritos paulinos, "Jesucristo como Hijo de Dios" en Marcos, "Jesús como facultado por el Espíritu de Dios" en Lucas, "Jesucristo como Sabiduría de Dios" que se puede encontrar en la tradición paulina y también en el evangelio

de Mateo, y finalmente "Jesucristo como la Palabra de Dios" tal como se le presenta especialmente en el prólogo de Juan⁵. Entre estas cristologías existe una diversidad considerable. lo mismo que en el amplio abanico de interpretaciones tanto de lo que significaban en su contexto como acerca del modo en que hoy en día pueden ser objeto de apropiación. No todas estas cristologías hacen hincapié en la divinidad personal de Jesús, y las que parecen hacerlo no siempre dejan claro lo que entienden por "divinidad". Una cristología que parecía dar a entender una procedencia sobrenatural de lesús refiriéndose a él como "el Hijo del hombre" no llegó muy lejos en la tradición. Y la denominación de lesús como Hijo de Dios, que originariamente no connotaba una figura divina en sentido realista, acabó convirtiéndose en un título muy literal. Así pues, durante el período de composición de los escritos del Nuevo Testamento, la evolución de la cristología fue considerable, y no cesó tras dicho período. A juzgar por lo escrito en este campo, tampoco ha cesado hoy en día.

¿Cabe entender que esta pluralidad de cristologías constituye un pluralismo, es decir, que dichas cristologías tienen coherencia dentro de un campo común que las une? La capacidad para conseguir tal cosa proporcionaría una clave sobre el modo en que la discusión cristológica podría ser abierta y crítica en un plano teológico profundo y, sin embargo, no provocar la división de la comunidad. La respuesta a esta pregunta no se puede dar desde la perspectiva de una cristología absoluta que se impone a expensas de las demás. La índole misma del problema hace imposible tal solución debido a la incapacidad de unas afirmaciones limitadas, y condicionadas históricamente, para abarcar todos los puntos de vista. La solución se ha de encontrar, más bien, en la distinción entre fe y afirmaciones de teología y de creencia. Tal fe se puede describir así: es el compromiso inteligente con Jesús como el Cristo y como aquel que media la salvación de Dios a los seres humanos. Una teología de Jesucristo que da cuenta coherentemente de dicho compromiso es, según los criterios de la disciplina, aceptable u ortodoxa. Si da cuenta de los datos de la Escritura, es inteligible desde el punto de vista de una comprensión contemporánea de la realidad y posibilita la vida cristiana según el modelo de la predicación del propio Jesús, es una cristología ortodoxa. Que puede haber varias cristologías irreductibles que cumplan tales criterios queda demostrado por el Nuevo Testamento mismo.

⁵ Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1999, pp. 155-178 (trad. esp.: *Jesús, símbolo de Dios*, tr. Antonio Piñero, Trotta, Madrid 2007).

Conclusión

Gerd Theissen dice que el "canon es el gran logro del cristianismo primitivo donde empezaba a despuntar un catolicismo temprano... Es de importancia decisiva que el canon no suprimiera la pluralidad interna del cristianismo primitivo, sino que la conservara"6. Parte del problema que tenemos a la hora de aceptar el pluralismo de la Escritura radica en una historia de la interpretación que ha proyectado en sus páginas, de manera retrospectiva, interpretaciones posteriores que poco a poco se fueron dando por supuestas. En realidad es muy difícil que uno no vea reforzadas por textos escriturísticos sus propias opiniones habituales. El análisis crítico de la Biblia hizo mucho para corregir este problema, pero la falta de comunicación entre exegetas y teólogos sigue existiendo. Mezcladas con todo esto hay concepciones de epistemología religiosa, revelación y fe que no respetan debidamente el misterio trascendente de Dios. La importancia absoluta de la verdad religiosa oscurece la medida en que todas las concepciones de dicha verdad están históricamente condicionadas, y por tanto limitadas. Sin cierta dosis de humildad y de apertura a otras posibilidades de auténtica revelación de la verdad trascendente, la sensibilidad religiosa queda pervertida en un marco que comprende la relación entre las religiones de manera competitiva. En lugar de diálogo v aprendizaje mutuo entre las religiones, el debate se convierte en competencia, luego en hostilidad y en algunos casos en violencia. De esta manera, la reducción de la verdad trascendente a las fórmulas que acuñamos acerca de ella convierte el pluralismo religioso en antagonismo religioso, y la revelación divina queda simplemente negada, al reducir la religión a poder y a control pragmático. En realidad, el pluralismo del Nuevo Testamento le enseña y le prescribe a la conciencia cristiana una actitud completamente diferente con respecto a la autoridad divina, una actitud que precisamente protege la libertad humana suscitando una respuesta a su llamamiento universal que pasa por un compromiso de amor y reconciliación con un Dios generoso que no muestra parcialidad alguna.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

⁶ Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*, Fortress Press, Minneapolis 1999, p. 270.

JESÚS, EL JUDÍO

n un reciente libro titulado The Misunderstood lew. The Church and the Scandal of the lewish Jesus (2006), Ami-Jill Levine, judía y estudiosa del Nuevo Testamento, reprende mordazmente a predicadores y profesores cristianos por las frecuentes y evidentes tendencias antijudías que manifiestan en sus alocuciones y escritos. Ni siguiera la investigación neotestamentaria cristiana de tendencia liberal, que se jacta de sus estudios objetivos y críticos, escapa a su agudo e incisivo desenmascaramiento que pone de manifiesto sus hábitos profundamente arraigados en una teología que considera que el cristianismo ha superado definitivamente al judaísmo. No puede negarse que muchos de los ejemplos más obvios de un antijudaísmo cristiano se encuentran va en los mismos textos cristianos canónicos. De aquí que se requiera una hermenéutica crítica y autocrítica tanto en el nivel histórico como en el teológico. La caricaturización de los fariseos, la inculpación de los judíos en la muerte de Jesús y la exoneración de los romanos, la supuesta superficialidad de la piedad judía en contraste

Correo electrónico: sfreyne@tcd.ie

^{*} SEAN FREYNE ha sido profesor de Teología en el Trinity College de Dublín. En la actualidad es profesor visitante en el Departamento de Historia y Literatura del Cristianismo Primitivo en la Harvard Divinity School de Cambridge (EE.UU.). Fue miembro del consejo editorial de *Concilium* y presidente de la Society for the Study of the New Testament. Participa frecuentemente en programas de debate en televisión y radio.

Últimas publicaciones: Galilee and Gospel. Selected Essays (2000); Texts, Contexts and Cultures. Essays on Biblical Topics (2002); Jesús, un galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús (Verbo Divino, Estella 2007).

con la pura religión del corazón representada por Jesús, etc., son, entre otros muchos, algunos de los temas que actualmente se debaten en el diálogo entre judíos y cristianos. Ahora bien, según mi experiencia, sólo al encontramos cara a cara con personas que practican intensamente su fe judía es cuando llegamos a darnos cuenta de cuán distorsionados son realmente los estereotipos heredados y no cuestionados que el cristianismo ha hecho sobre los judíos y el judaísmo.

La cuestión sobre la fe y la piedad judía de Jesús se ha convertido. obviamente, en objeto de un estudio pormenorizado a la luz del actual interés por el Jesús histórico. Levine nos dice que desde su perspectiva crítica "el lesús histórico no es una buena noticia para los judíos". Lamentablemente, incluso tras una lectura concienzuda de algunas de las reconstrucciones contemporáneas, no podemos sino decir que su juicio es totalmente cierto. El Jesús galileo, el Jesús mediterráneo, el Jesús cínico, el Jesús que deja de lado las leyes de pureza a favor de la misericordia y el amor, el Jesús feminista, junto con otras tesis sobre lesús, se construven a menudo sobre una imagen del judaísmo que carece de fundamento, resulta ofensiva y es altamente selectiva. El reciente libro de Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, Jesús de Nazaret, constituye un exponente clásico de esta perspectiva. No puede dudarse del deseo que el autor tiene de ser respetuoso con el judaísmo, y con este objetivo entabla un diálogo con Jacob Neusner, un rabino judío, que previamente había publicado un libro titulado A Rabbi talks with Jesus¹. El Papa desea también corregir la falsa representación de lesús que han creado los especialistas cristianos, que, en su opinión, ha provocado una confusión entre los cristianos católicos y un debilitamiento de la fe en él como el único y exclusivo Salvador. Sin embargo, con el deseo de reafirmar la singularidad de Jesús para la fe cristiana cae en la trampa de presentar su ministerio y enseñanza como algo que trasciende los límites de su propia fe y su cultura. En este sentido, por citar uno de entre otros muchos ejemplos, escribe: "Desde esta posición de ventaja (es decir, desde la consciencia escatológica de lesús), podemos apreciar claramente que lesús es un 'verdadero israelita' (cf. In 1,47) y también que trasciende el judaísmo [cursiva nuestral desde el dinamismo interno de las promesas hechas a Israel"². La idea de trascender el judaísmo paga su deuda correspondiente cuando un poco después Ratzinger nos presenta la estereotipada imagen de los fariseos: "En realidad no se trata de la cuestión

¹ Jacob Neusner, A Rabbi talks with Jesus, McGill, Montreal y Kinsgton 2000.

² N. del T. En este caso no seguimos la traducción española, sino la realizada en lengua inglesa, p. 57 (p. 85 en la versión española: Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007).

ethos sí o ethos no, sino de dos modos de situarse ante Dios y ante sí mismo. Uno [el fariseo], en el fondo, ni siquiera mira a Dios, porque lo hace todo bien por sí mismo. No hay ninguna relación real con Dios, que a fin de cuentas resulta superfluo; basta con las propias obras"³.

No es mi intención insistir en este punto ni entrar en una discusión exhaustiva con el libro del Papa. Sin embargo, los ejemplos presentados demuestran lo fácil que resulta "ofender al otro para afirmarse a uno mismo", creando de este modo dualismos que son cerriles, perjudiciales y erróneos. Las dos actitudes opuestas que el Papa quiere presentar – la total dependencia de Dios o la autosuficiencia engreída– no son en modo alguno la prerrogativa de los judíos del siglo I. El análisis que hace del relato del fariseo y el publicano no acierta a percibir que se trata de una parábola, un género en el que a menudo se exageran ciertos aspectos para conseguir un determinado efecto en el oyente/lector, y que además sólo se encuentra en el evangelio de Lucas, quien escribe en una época en la que habían cambiado notablemente las relaciones entre judíos y cristianos con respecto al tiempo de Jesús. La caricaturización y la ofensa estaban a la orden del día en la literatura de ambos lados de la creciente división entre el padre y el hijo. Pero, incluso dejando de lado la crítica histórica (que en otras partes de su obra defiende el Papa con gran vigor), nos sentimos tentados a preguntarnos qué es lo que estaba haciendo el fariseo en el Templo si "en realidad no necesitaba a Dios".

En el resto de este artículo abordaré brevemente las cuestiones históricas y teológicas que se plantean cuando indagamos sobre el Jesús judío.

Reflexiones históricas

Es importante, para empezar, que tengamos una idea clara de cómo se están utilizando los términos *judeo* y *judío* en los estudios actuales. Con bastante frecuencia se usan como descripciones generalizadas del otro, como ya hemos podido comprobar, ignorando totalmente el hecho de que, tanto entonces como ahora, la fe y la práctica judías habían adquirido una variedad de formas diferentes que incluso competían entre sí. Muy a menudo se usan las cuatro filosofías de las que habla el historiador judío Flavio Josefo (fariseos, saduceos, esenios y zelotas) como las que representan la totalidad del judaísmo del siglo I. Si se presta alguna atención a otros grupos aparte de éstos, por lo general se trata de los judíos de la diáspora o bien, en ocasiones, de la gran

³ N. del T. Cita de la versión española, p. 89.

masa formada por el impuro "pueblo de la tierra" (el 'am ha-aretz de los textos posteriores), considerado como un grupo que desconocía incluso los elementos más básicos de la observancia judía.

Hace algún tiempo, E. P. Sanders trató de corregir esta imagen. Sanders habla de un judaísmo común formado por un conjunto de prácticas y creencias que eran compartidas por todos los que se consideraban loudajoi. Debería recordarse que el judaísmo, a diferencia del cristianismo, no poseía un sistema de creencias formulado en un credo ni una autoridad central que lo impusiera. La preocupación fundamental se hallaba más bien en la ortopraxis que en la ortodoxia, dedicada ésta a la definición de algunas realidades esenciales: la fe en un solo Dios, creador y salvador de Israel, que había revelado su voluntad a Moisés en la Torá. A Dios se le daba culto mediante la observancia del sabbath y las otras estipulaciones del decálogo. Era deseable que se asistiera al Templo con ocasión de las grandes fiestas, en las que se hacían ofrendas vegetales v de otro tipo a los sacerdotes. La circuncisión de los varones recién nacidos era el rito de iniciación en la comunidad de Israel. Se comprendía de diversos modos la fe en la futura redención de Israel. Las leves dietéticas y las relativas a la pureza eran practicadas por los fariseos y los esenios, pero no se imponían a todo el pueblo, sino que en su origen sólo eran preceptivas para los sacerdotes que atendían el culto en el Templo. Cuando surgieron las sinagogas, primero, según parece, en la diáspora, pero también a lo largo de todo el país, comenzó a hacerse en ellas la oración y el estudio de la Torá, aunque no estaba prescrito en ésta. Sin embargo, fue sólo después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C. cuando adquirieron un carácter sagrado, pues con anterioridad eran simples lugares donde se reunía la comunidad local.

Las diferencias regionales influían en quienes podrían clasificarse como pertenecientes a la categoría de este judaísmo común. Así, por ejemplo, los factores estacionales de cada comarca determinaban los tiempos precisos para cumplir con las diversas prescripciones que afectaban a la actividad agrícola. Asimismo, el viaje desde la Alta Galilea hasta Jerusalén, que duraba una media de ocho días, hacía imposible que todos los judíos hicieran la peregrinación a Jerusalén tres veces al año. Pero no por ello se les consideraba menos judíos que el resto. En lugar de la caricatura de los fariseos que encontramos frecuentemente, su movimiento se desarrolló para hacer posible que los judíos piadosos practicaran en sus casas y poblaciones los rituales relacionados con el culto que se daba en el Templo de Jerusalén.

Por cuanto sabemos hasta ahora, Jesús no perteneció a ninguna de estas filosofías, aunque su relación con el Bautista, al comienzo de su ministerio, puede indicar que ambos habían estado próximos al

movimiento esenio, y que de él heredó su profunda estima por el profeta Isaías. Los primeros tres evangelistas afirman que fue solamente después de la detención de Juan cuando Jesús viajó a Galilea, expresando de este modo una comprensión muy diferente de la inminente llegada de la *basileia* o realeza de Dios a la que había compartido con Juan cuando ambos estaban comprometidos en un ministerio de proclamación del arrepentimiento mediante el bautismo como preparación para el juicio de Dios que estaba próximo.

El hecho de que la investigación reciente haya advertido que Jesús era un galileo ha suscitado un acalorado debate sobre cómo esta perspectiva regional podría haber influido en su identidad y práctica judías. Por ejemplo, para resaltar su apertura a quienes no eran judíos como también a los judíos, se ha dicho que Galilea era muy diferente a Judea en la práctica religiosa, lo que explicaría sus presuntas actitudes "liberales". En su forma más extremista, esta imagen de Galilea como territorio pagano ha conducido a la hipótesis de que tal vez Jesús no fuera realmente un judío, sino un pagano. La hipótesis moderna de que Jesús era un maestro cínico tiene mucho que ver con esta notoria malinterpretación del Jesús galileo. Sabemos que al menos un siglo antes de que naciera Jesús, Galilea había sido poblada por judeos que se habían desplazado hacia el norte después de que los macabeos hubieran reclamado lo que consideraban como su país de antaño. Así, los nombres de los padres y hermanos de Jesús sugieren que podrían haber pertenecido a este linaje. El relato lucano del viaje que María y José hacen a Belén para censarse (Lc 2,1) puede ser, por tanto, un débil eco de este recuerdo.

El trasfondo galileo del ministerio de Jesús se interpreta en ocasiones de tal forma que parece que estaba en contra de Jerusalén, colocándolo una vez más fuera de un mínimo judaísmo común. Así pues, el problema consiste en cómo describir la relación sin minimizar la crítica de Jesús al Templo, tan dramáticamente resumida en el famoso episodio (cf. Mc 11,15-19). Ahora bien, hay suficientes precedentes de profetas que desafiaron al centro, poniendo así su vida en peligro. desde el profeta leremías hasta un tocavo de lesús, lesús hijo de Ananías, quien en el año 66 d.C. proclamó unos oráculos de desgracia sobre Jerusalén, el pueblo y el Templo, sólo un poco antes de que estallaran las hostilidades con Roma. Estas manifestaciones de indignación por el estilo y los valores de una vida lujosa se dirigían en particular contra la explotación llevada a cabo por las élites gobernantes. Amós, Isaías, Ezeguiel, Jeremías, todos ellos clamaron contra este ethos sin que por ello se les considerara no israelitas o contrarios a lerusalén.

Dentro de este marco resulta perfectamente comprensible la famosa lamentación de Jesús por Jerusalén: "¡Jerusalén, Jerusalén!, que matas a los profetas y apedreas a quienes te son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido!" (Lc 13,34; Mt 23,37). Ésta no es la actitud de alguien a quien no interesa la ciudad santa o es hostil hacia ella. Más bien, constituye la expresión de un profeta profundamente frustrado pero también profundamente comprensivo que había reiteradamente deseado que Jerusalén se convenciera de la necesidad de una justicia inclusiva y una vida justa que el gobierno soberano de Dios estaba llevando a cabo en todo Israel.

Interpretar esta relación tensa con Jerusalén como si Jesús estuviera en contra de todo el sistema simbólico judío relacionado con el Templo para sustituirlo por un "culto puro" es desconocer su mensaie jubilar de justicia y comprensión que constituía el fundamento de su mensaie. Además, los cambios sociales y políticos que se habían producido en la estructura sacerdotal de lerusalén durante el período herodiano provocaron que muchos judíos corrientes no se sintieran identificados con el Templo, tal como corroboran varios ejemplos de protestas realizadas durante el siglo I d.C. El ministerio de Jesús, con el que ofrecía va las bendiciones de Dios a los pobres y marginados, fue un verdadero catalizador del cambio que se produjo en este sentido. El descontento se expresaba de formas diferentes según los diversos círculos existentes. Los esenios, por ejemplo, se consideraban como una comunidad-templo que vivía en el desierto mientras esperaban el día en que Dios reconstruiría su propio Templo. Como va hemos dicho, los fariseos guerían extender el simbolismo del Templo al hogar y a los núcleos de población. Jesús proclamaba que la presencia activa del reino de Dios estaba ya aconteciendo mediante sus curaciones y su enseñanza realizadas al margen e independientemente del Templo. Todo este descontento estallaría unos treinta años después con la "invasión" del Templo por los zelotas procedentes del ámbito rural que asesinaron al sumo sacerdote y lo sustituyeron por un campesino elegido mediante sorteo.

Una vez que prestamos la conveniente y exhaustiva atención al contexto político y religioso del ministerio de Jesús tanto en Galilea como en Jerusalén, se hace mucho más claro que se trató de un ministerio totalmente judío, en el sentido de que expresaba los anhelos más profundos de la restauración judía y las esperanzas mesiánicas. Su ministerio no disminuía en modo alguno el papel especial que se esperaba que Israel desempeñara dentro de la familia humana y que había recibido de acuerdo con la promesa de bendición de

Yahvé como hijos de Abrahán. Jesús recordó a la mujer sirofenicia este papel especial de Israel al tiempo que cedió a las súplicas que le hacía para que curara a su hija (Mc 7,24-30). En este sentido, se comportó excelentemente según el patrón normativo de su propia tradición al tratar a la mujer como una ger, es decir, "el extranjero que está en medio de ti", que tenía que ser tratada como un israelita según la legislación del Pentateuco. Las leves relativas al sabbath, los alimentos y la pureza no fueron rechazadas de forma altanera por un lesús que ignorase su propia tradición. En este sentido leemos en Mt 23,23: "pagáis el diezmo..., y descuidáis lo más importante de la Ley: la iusticia, la misericordia y la fe. Esto es lo que habría que practicar, aunque sin descuidar aquello" (cf. Lc 11,42). Esta afirmación sitúa a lesús en la misma línea de otros maestros que trataban de sintetizar las exigencias de la Torá en formas que fueran más fácilmente accesibles al pueblo, al margen de los grupos de estudiosos que habían surgido en el período tardío del Segundo Templo.

Reflexiones teológicas

La clarificación del contexto histórico correcto es solamente un aspecto en la búsqueda del Jesús judío, pero resulta indispensable para que no aparezca confusión alguna en la aplicación del término judío a Jesús. En un trabajo, de gran repercusión, publicado en 1954, el teólogo Ernst Käsemann formulaba un criterio de desemejanza mediante el que trataba de fijar la singularidad de Jesús identificando lo que le distinguía de su contexto judío y de la recepción cristiana posterior. En cuanto principio histórico, este criterio tuvo consecuencias desastrosas para la comprensión del Jesús judío. La imagen que de él nos daría la aplicación de este criterio lo convertía en un personaje no judío, o, en el mejor de los casos, en un personaje con una mínima influencia judía. Según Käsemann y otros autores que lo siguieron, sólo podían atribuírsele aquellos elementos de la tradición que demostraran que no procedían del contexto judío ni del desarrollo cristiano primitivo posterior a la resurrección. Lógicamente, esto llevó a que Jesús fuera considerado como un personaje aislado y solitario que no era judío ni cristiano.

El interés teológico que animaba a Käsemann era mostrar que, mediante la aplicación de este principio a la tradición de Jesús, podía establecerse la continuidad e identidad entre la proclamación *del* Jesús histórico y la proclamación *sobre* él, que había sido socavada por su maestro Rudolph Bultmann. Pero no obstante su buena inten-

ción, su proyecto parecía ignorar la importancia que la experiencia de la resurrección tuvo para los primeros seguidores de Jesús, pues fue gracias a ella por la que llegaron a comprender su verdadero significado. Si Käsemann no se hubiera centrado solamente en el mensaje de Pablo y hubiera tenido en cuenta las diferentes imágenes de Jesús que los evangelistas se sintieron libres de desarrollar en el período posterior a la resurrección, se habría dado cuenta de que no es posible reducir el Cristo de la fe una sola imagen, así como que esta libertad de expresión en el cristianismo primitivo era un enriquecimiento y no una amenaza para la fe y la práctica de la fe cristiana.

El estudio de estos diversos retratos de Jesús que hallamos en los evangelios canónicos nos presenta todo un conjunto de aspectos completamente diferentes del carácter judío de Jesús. Sin embargo, cada uno de ellos puede relacionarse con un determinado contexto dentro de la cargada situación de relaciones que los varios grupos de seguidores de Jesús tenían con otras tendencias del judaísmo, todas ellas sometidas a cambios traumáticos en las condiciones previas y posteriores a la revuelta de finales del siglo I. Así, el Jesús de Marcos tranquiliza a sus seguidores judíos y no judíos (cf. 3,7-8) diciéndoles que la destrucción del Templo por los romanos no significa que Dios hubiera abandonado de nuevo a Israel, como ocurrió en la época del exilio babilónico. Ellos no siguen unas esperanzas mesiánicas falsas, sino que esperan el inminente retorno del victorioso Hijo del hombre que reunirá a todos sus elegidos.

El retrato que encontramos en Mateo es más polémico, sobre todo por su crítica a los escribas y fariseos, a quienes se acusa de no observar sus propias enseñanzas. No obstante, el Jesús que presenta es plenamente judío en todos sus trazos. Es el Mesías davídico desde su nacimiento, una tesis que se ve corroborada por las varias pruebas de Escritura a las que se recurre. Las cinco partes en que se divide el relato de su enseñanza recuerdan los cinco libros del Pentateuco atribuidos a Moisés. Esta enseñanza es plenamente judía, en cuanto que se fundamenta en la Lev y los Profetas, y al mismo tiempo, al final del evangelio, se abre a todas las naciones en la orden que lesús resucitado da a sus discípulos. En comparación con Marcos, la inmediatez de la destrucción del Templo parece mitigarse un poco. En su lugar, el autor tiene confianza en proclamar que la destrucción de la ciudad era consecuencia del castigo de Dios a un pueblo terco que sería sustituido por el verdadero Israel, es decir, por un pueblo nuevo formado por judíos y paganos. En general se reconoce que la acidez corrosiva de esta polémica, si bien está retroproyectada en la vida del Jesús histórico, refleja realmente la situación de la iglesia de Mateo, una igle-

sia que se ve compitiendo con el judaísmo rabínico emergente a finales del siglo I, posiblemente en la ciudad de Antioquía.

También Lucas se distancia de la destrucción del Templo, que no trata como una catástrofe apocalíptica, sino como un acontecimiento histórico del pasado (Lc 21,20-24). Su interés es escribir un relato apologético del ministerio de Jesús, a quien presenta como profeta comprometido con la justicia social y que fue juzgado por los romanos por la acusación de fomentar la insurrección del pueblo, aunque tanto Pilato como Herodes Antipas reconocieron que era inocente. Fueron los dirigentes judíos quienes insistieron en que fuera condenado, aunque el pueblo había esperado que fuera el que "rescatara a Israel" (Lc 24,21). Tras este retrato sospechamos el deseo de absolver a los seguidores de Jesús de las alegaciones de subversión de que eran objeto en las ciudades del mundo mediterráneo, y, al mismo tiempo, ofrecerles formas de responder a las acusaciones que en contra suya se hacían en las varias comunidades sinagogales de esas ciudades, tal como Lucas presenta la situación en su segundo volumen, los Hechos de los Apóstoles.

El evangelio de Juan también se construye a partir de un Jesús judío, quien, como Logos encarnado, ha venido a los suyos, aunque éstos lo rechazaron. Jesús es la presencia oculta de Dios, que tradicionalmente se asociaba con el Templo. Esta idea explica por qué el relato joánico se construye en torno a la presencia de Jesús en el Templo de Jerusalén en las grandes fiestas, proclamando que él es el cumplimiento de los rituales simbólicos que se realizaban en ellas. A lo largo de la obra se presenta a los judíos como los implacables adversarios de Jesús, y esta oposición parece estar centrada en la cuestión de si sus seguidores deben o no ser expulsados de la sinagoga. Casi todos los autores admiten que estas relaciones de hostilidad entre el Jesús joánico y los judíos reflejan las tensiones que la comunidad de este corpus de escritos, denominada a menudo como la escuela joánica, estaba experimentando con sus correligionarios judíos que no eran partidarios de las tesis mesiánicas. La corrosiva acidez de cuanto decían los unos sobre los otros indica precisamente la cercanía que de hecho existía entre los dos grupos.

Esta breve panorámica que hemos realizado de los diferentes retratos que sobre Jesús encontramos en los cuatro evangelios, indica la dependencia que todos ellos tienen del mundo judío de Jesús y, al mismo tiempo, la contundencia de lo que dicen sobre él, que suscita grandes disputas con otros grupos judíos. Los adversarios pueden ser los escribas de Jerusalén (Marcos), los escribas y los fariseos (Mateo), los sumos sacerdotes y los gobernantes (Lucas), o, simplemente, los

judíos (Juan). Por otra parte, Jesús es el mesías secreto que volverá pronto como el Hijo del hombre (Marcos), el maestro mesiánico que cumple la Ley y los Profetas (Mateo), el profeta de la justicia social (Lucas) y el Logos encarnado, es decir, la manifestación de la presencia divina (Juan). Es evidente que todos estos retratos no pueden fusionarse en uno solo que llamaríamos "el Jesús judío", especialmente si los comparamos con el personaje que hemos esbozado en la primera parte de este artículo.

¿Qué podemos hacer para que esta pintura polémica y pluralista sea presentada actualmente de una forma que no resulte ofensiva para los judíos que buscan sinceramente el diálogo pero que encuentran ofensivo y problemático el retrato cristiano del Jesús judío? ¡Nos vemos ante el dilema que va formuló Rosemary Reuther, a saber, que todas las proposiciones cristológicas son intrínsecamente antijudías? Tal vez nos encontramos ante un caso en el que la figura del Jesús histórico puede funcionar como salvaguarda contra un cristianismo triunfante que sigue expresando sus convicciones de forma ahistórica y, por tanto, deformada o tergiversada. La búsqueda del Jesús judío, una vez que se orienta según los parámetros de la plausibilidad contextual más bien que aquellos que enfatizan la singularidad y la diferencia, puede ser un buen punto de partida para el diálogo. Después de todo, no hay ningún lugar en la tradición evangélica en el que lesús afirme que era el mesías, aun cuando otros lo dijeran de él. "Tú dices que yo soy", fue la réplica que dio a Pilato cuando le hizo la pregunta durante el juicio. Lo que esta réplica implica es que para lesús era más importante vivir la vida mesiánica que los títulos o las afirmaciones. Dios decidirá el futuro. Los investigadores judíos y cristianos que indagan en la verdad compartida que creen que sus diferentes tradiciones tienen en común, a pesar de todas las deformaciones creadas durante siglos, harán bien en asumir esta posición del lesús judío como su punto de partida.

Obras de consulta

Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.

Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004.

David Flusser y R. Steven Notley, *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, William Eerdman, Grand Rapids, Michigan ⁴2007.

- Sean Freyne, *Jesús, un galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús,* Verbo Divino, Estella 2007.
- Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Historical Jesus*, Chicago University Press, Chicago 1998.
- Amy Jill Levine, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, HarperCollins, Nueva York 2006.
- E. P. Sanders, Jewish Practice and Belief, 63 a.C.-70 d.C., SCM Press, Londres 1988.
- Geza Vermez, Jesus the Jew, Collins, Londres 1978.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Andrés Torres Queiruga *

EL MISTERIO DE JESÚS EL CRISTO: DIVINIDAD "EN" LA HUMANIDAD

n el misterio cristológico se entrelazan los hilos fundamentales de la teología cristiana. La comprensión de la relación humanidad-divinidad marca muy a fondo la inteligencia y vivencia de la fe. Esquematizando al extremo, aparece un doble movimiento. Primero: el hecho y el modo de la humanidad constituyen la base de un ascenso inductivo hacia la confesión de la divinidad. Después: la divinidad adquiere la primacía, convirtiéndose en base del descenso deductivo para interpretar la humanidad, tendiendo a oscurecerla o incluso anularla. Comprender las razones de este movimiento y mostrar la necesidad de reequilibrarlo, afirmando la divinidad en y desde la humanidad, constituye el principal interés del artículo.

Publicaciones: Recuperar la salvación, Santander 1977, 32001; Creo en Dios Padre, Santander 51998; Recuperar la creación, Santander 1997, 32001; Fin del cristianismo premoderno, Santander 2000; Repensar la resurrección, Madrid 2003; Esperanza a pesar del mal, Santander 2005; Repensar la revelación: La revelación divina en la realización humana, Madrid 2008 (ed. rev. de 1977, traducido al italiano, portugués y alemán).

Dirección: O. Courraliño 23 G, 15705 Santiago de Compostela (A Coruña). Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

^{*} Andrés Torres Queiruga. Nació en 1940 en Aguiño-Ribeira (A Coruña). Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Enseñó Teología fundamental (1968-1987) y actualmente es profesor de Filosofía de la religión en la Universidad de Santiago. Es editor de *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*, pertenece también al Consejo editorial de *Iglesia Viva* y es consejero de la *Revista Portuguesa de Filosofía*, y miembro fundador de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

I. De la humanidad real a la humanidad deducida

Fue una inversión seguramente inevitable, pero de consecuencias trascendentales. Jesús de proclamador se convierte en proclamado. El ambiente religioso-cultural y la necesidad apologética concentraron la atención en el estudio metafísico de su divinidad v. cada vez más. ésta determina la comprensión de la humanidad: no cómo fue realmente lesús, sino cómo debía ser en cuanto manifestación de la divinidad. El proceso inicial fue el paso de un encuentro (que Jesús existe) a una sorpresa (cómo existe), para concluir descubriendo la divinidad (quién es para existir así). Después se invierte: del quién pasa al *cómo* v en el extremo (docetismo) llega incluso a cuestionar el que. Hubo resistencias, sobre todo desde el ambiente judeocristiano y seguramente los evangelios nacen para restablecer el equilibrio, va difícil en Juan¹. La humanidad real se oscurece: las intrincadas controversias teológicas muestran que en el extremo "la 'vida normal' del Jesús terreno tiene que aparecer como lo propiamente milagroso"2. De hecho, aludiendo a los dos grandes campeones de la divinidad, pudo decirse que para Atanasio el Logos encarnado "no es un ser humano"³ y que Hilario es "sofisticadamente doceta"⁴. Calcedonia necesitó va equilibrar a Éfeso: "verus Deus", pero también "verus homo" 5. Un equilibrio inestable. El neocalcedonismo mostró que el ambiente siguió acentuando la divinidad a costa de la humanidad. De hecho, para muchos (hasta hoy) se instaló un imaginario que K. Rahner calificó de cripto-monofisismo.

Afortunadamente esto no fue todo. Nunca la piedad perdió el sentido de la humanidad jesuánica. Los evangelios continuaron leyéndose con sus hechos, sus cariños, su compasión y su pasión. La espiritualidad siguió alimentándose de ella: no fue casual que con la devotio moderna el Kempis proteste contra "los géneros y especies" de los escolásticos y proclame la "imitación de Cristo". La crítica bíblica, rompiendo el literalismo, y la histórica, desvelando el condicionamiento cultural del dogma, unidas a una cultura que valora la autonomía de lo secular y la densidad de lo humano, hicieron sentir

¹ Cf. G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh 2000, pp. 81-98.

² G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Ratisbona 2001, p. 55.

³ R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Michigan ²2007, p. 451.

⁴ *Ibíd.*, p. 501.

⁵ J. Moingt, L'homme qui venait de Dieu, París 1993, pp. 201-209.

la urgencia de recuperar la humanidad y proporcionaron nuevos medios para hacerlo.

Cabe interpretar la cristología moderna como el intento de invertir la inversión, volviendo al comienzo: rehacer "el camino de los apóstoles" (Schillebeeckx). Se impone hacer cristología "desde abajo", en sentido radical: rescatar la humanidad y desde ella alcanzar el significado de la divinidad. Empresa difícil, como mostró A. Schweitzer; y arriesgada, como muestran hasta hoy tanto los errores como las condenas. Pero necesaria, posible y fecunda, como lo muestran las magníficas cristologías actuales (abiertas e incompletas, pero indudablemente las mejores de la historia cristiana).

Dificultad teórica y auténtica "necesidad epocal" definen el perfil actual del problema cristológico: repensar lo alcanzado en la tradición y traducirlo en un nuevo paradigma cultural.

II. Jesús, real y cualitativamente humano

La humanidad de Jesús como punto integral de partida: no sólo *que* es verdaderamente humano, sin cripto-monofisismos, sino *cómo* es humano, para leer ahí la revelación de su misterio y nuestro misterio.

Recuperar el "que": la humanidad de Jesús, gramática de su revelación

Tras Calcedonia la negación expresa de la humanidad queda excluida. Pero puede afirmarse con esquemas tan míticos y falsamente divinizantes, que resulte realmente "inhumana", ajena a nuestra historia que busca y espera, sufre y confía, afronta la tentación y la duda, crece y madura en el tiempo. Todos recordamos un Jesús con ciencia infusa y de visión, que lo sabía todo (incluso desde el vientre), sin sufrimiento en la "punta del alma"; que sólo dudaba, oraba o preguntaba para dar ejemplo, pues él no lo necesitaba; que no erraba nunca y hacía milagros espectaculares. Que proclamaba expresamente ser el Mesías, el Hijo de Dios, Dios... En consecuencia, se rivalizaba en acentuar cuanto lo hacía diferente de nosotros, desde el nacimiento milagroso a una impecabilidad que no admitía limitaciones ni defectos de cualquier tipo.

Era un modo bienintencionado de confesar su divinidad. Pero no leyéndola y aprendiéndola en su humanidad real, sino deduciéndola

e imponiéndola desde lo que –según nuestros criterios– debía ser Jesús para poder ser divino. Esta humanidad deducida aparecía fundida con la confesión: cuestionarla era cuestionar la fe, originando el rechazo instintivo y la condena institucional. Inversión profunda: en nombre de la fe se imponía una interpretación demasiado humana, oscureciendo la humanidad verdadera del Señor. Tentación permanente: ya Jesús en el Evangelio "reprendió" a los apóstoles (Lc 9,55), y llamó "Satanás" a Pedro (Mt 16,23).

Los miedos y resistencias se explican porque es sagrado lo que está en juego, y el cambio no es fácil. Pero por eso mismo "es preciso" (dei) emprenderlo en nombre de la fe, dispuestos a la conversión. Resulta indispensable contar con el tiempo y trabajar el aprendizaje. Rahner "escandalizó" al hablar de conciencia atemática y progresiva en Jesús: la maduración cultural mostró su "evidente coherencia" con los datos evangélicos. Hoy escandaliza que todavía alguien se escandalice de esa evidencia. Persistir en lo aprendido, ignorando los avances de la investigación, lleva forzosamente a considerar herética toda visión renovada: evangelios de la infancia o títulos cristológicos, resurrección de Lázaro o apariciones y tumba vacía. Se oculta así que el verdadero escándalo, en una "era crítica" (Kant), es hacer increíble la fe ante la creciente evidencia histórica. Ésta descubre, en progresión imparable, la concretísima humanidad de un Jesús galileo, compartiendo los movimientos sociales y religiosos de su pueblo y su tiempo: "campesino mediterráneo" o "judío marginal".

Tales datos no son mera curiosidad histórica, pues constituyen la trama misma donde se revela el Jesús real: no mediante una gnosis teórica, sino "con toda su presencia y manifestación" (DV 4). Nada más anticristiano que el miedo instintivo a los descubrimientos, cuando, confiando en la "auto-evidencia de la figura" (von Balthasar), lo justo es la apertura agradecida, porque cada nuevo rasgo enriquece la gramática donde podemos leer su revelación. Los contemporáneos tuvieron experiencia directa de Jesús; a nosotros nos llega interpretada. El sentido profundo de la investigación del "Jesús histórico" consiste justamente en traspasar esa interpretación para, mediante ella, acceder a la misma experiencia e interpretarla en nuestra cultura. La experiencia generó el texto; el texto permite llegar a la experiencia. Criticar el texto puede parecer soberbia; en realidad, es el trabajo más humilde. Puede parecer amenazador, pero cuanto más descubra, más rica y verdadera será la gramática donde leer el misterio cristológico.

2. Aprender el "cómo": el misterio de Jesús revela nuestro misterio

La especulación "desde arriba" descuidó la humanidad. La historia vuelve a ella, afirmando su realidad y resaltando la importancia de su modo. Hecho del mismo barro, "nacido de mujer" (Gál 4,4), Jesús revela el sentido último de nuestra vida en cuanto enraizada en el misterio de Dios. Lo dice uno de los textos más luminosos del Concilio: "sólo en el misterio del Verbo encarnado se esclarece el misterio del hombre" (GS 22). Las discusiones acerca de "naturalezas" e "hipóstasis" tuvieron su justificación histórica, pero parcializaron la reflexión teológica, impidiéndole centrarse en lo decisivo: cómo fue y vivió Jesús, para descifrar *en* sus palabras, acciones y actitudes cómo somos y debemos vivir nosotros. Ni siquiera las teologías *kenóticas*, suponiendo acaso un avance respecto del *que*, escaparon siempre al peligro de especulaciones que ocultaban el *cómo*.

La espiritualidad, repito, lo comprendió mejor, y todo movimiento vivo de las iglesias encontró su alimento en la imitación y seguimiento del modo de ser y vivir Jesús. Los distintos acentos obedecían a descubrimientos de nuevas dimensiones: *devotio moderna*, ejercicios ignacianos, revisión de vida, seguimiento liberador. En Jesús aprendemos que nuestra existencia está amparada y envuelta en el amor infinito y el perdón incondicional del Dios *Abbá*; que la confianza en Él asegura el "coraje de existir" (Tillich); que la verdadera humanidad no está en la riqueza o el poder, sino en el amor, el perdón y el servicio; que vivir y promover la fraternidad entre los humanos es el único modo legítimo de creer en Dios.

De sus bienaventuranzas nacen la inspiración, fuerza de convicción y capacidad de arrastre de las teologías de la esperanza y de la liberación. Desde ellas la opción por los pobres, la centralidad de las víctimas, la lucha contra el mal, el anuncio de la resurrección, son criterio definitivo para dar sentido a nuestra humanidad histórica. La praxis y advertencias jesuánicas llaman a una iglesia participativa, servidora y comprometida con la tolerancia, la libertad y la justicia. Las nuevas búsquedas del Jesús histórico, incluso sin pretenderlo siempre expresamente, tienen aquí su razón profunda y obedecen a un seguro instinto de la fe. (Y me atrevo a pensar que incluso las deformaciones indignas de cierta literatura actual denuncian la búsqueda oculta de un Jesús verdaderamente humano.)

3. Dios se hizo hombre...

También hacia el misterio de Dios se cambian los acentos, lesús es teocéntrico: toda su humanidad, siendo revelación, se convierte en "parábola" de Dios, orientando la mirada no hacia especulaciones metafísicas, sino hacia el "Dios diferente" que su conducta hace brillar. Sublime y trascendente, objeto de adoración profunda, es vivido como Abbá. La seguridad en su amor irrestricto, que no descuida un cabello ni siguiera excluye a los malos (Mt 5,43-48; Lc 6,35-36), la confianza en su perdón incondicional, y sobre todo -como consecuencia estricta- su ponerse al lado de los pobres, los perseguidos, los marginados, pasan al centro. Llevando al extremo la predicación profética, lesús revela que el más urgente interés de Dios no es su "gloria" ni "ser servido", sino el sufrimiento de sus hijos e hijas. Por eso se pone a su lado y, contra toda violencia y criterio humanos, ellos son "bienaventurados". Creer en Él no consiste en confesión doctrinal (Mt 7.21). ni en "sabiduría v prudencia" (Mt 11,25), ni en dominar, explotar y tiranizar (Mc 10,42-45; Mt 20,25-28; Lc 22,25-27), sino en compasión, ayuda y servicio: "venid, benditos de mi Padre..., porque tuve hambre y me disteis de comer". Urge abrirse desde aquí al misterio divino, afirmando, en traducción auténtica, que "Dios consiste en estar amando" (1 Jn 4,8.16) y osando sacar la consecuencia de que "el *único* interés de Dios en la historia es el ser humano", puesto que Dios "no sabe ni guiere ni puede hacer otra cosa gue amar" 6.

Previo a toda especulación metafísico-cristológica, éste es el significado primario y fundamental de la "encarnación": que Dios, después de un largo trabajo de preparación, en el Antiguo Testamento y en las religiones, gracias a la *humanidad* de Jesús, totalmente abierta a su amor y su llamada, pudo mostrarnos por fin su rostro más verdadero y definitivo. Mirar esa humanidad, acogerla con humildad dejándose aleccionar por ella sin imponerle nuestros criterios, es el trabajo fundamental de la cristología. Sólo después y apoyada en ello, podrá atender legítimamente todo lo demás.

III. Hacia el misterio de la filiación divina: divinidad "en" la humanidad

El que y el cómo impusieron la pregunta por el quién. Se lo preguntaron ellos y debemos preguntarlo nosotros: ¿quién es/era este

⁶ Es un *leitmotiv* de mi libro *Recuperar la creación,* Santander 1997 (original gallego, Vigo 1996).

que "habla con autoridad", "pasó haciendo el bien" y "amó hasta el extremo"? Nuestra situación es ahora dialéctica: pide una respuesta que, desde el realismo histórico, afirme sin reservas la humanidad; pero que, con la tradición, preserve el misterio de la divinidad. Tarea inmensa y abierta. Aquí sólo son posibles indicaciones cruelmente esquemáticas.

1. ... para que el hombre se hiciera Dios

El cambio de perspectiva resulta decisivo: no en lo extra- o suprahumano, sino *en lo humano* debe buscarse el misterio. W. Panneberg dijo enérgicamente: "Si los asertos acerca de que Jesús es Dios supusieran una contradicción con la auténtica humanidad de Jesús, entonces habría que dejar a un lado la confesión de su divinidad antes que dudar de que Jesús fue realmente un hombre" . L. Boff, afirmando "humano así como Jesús sólo puede serlo Dios mismo" , tradujo bien el principio fundamental de la cristología de K. Rahner, cuando afirma que la autonomía humana no es inversa sino directamente proporcional a la presencia divina: "Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más dotada de poder propio, la más libre, no a pesar de ser la asumida, sino porque es la asumida".

Esto representa una auténtica mutación de paradigma. Spinoza advirtió contra una encarnación concebida como "transformación" (desaparecería Dios y aparecería un hombre): "Cuando algunas iglesias añaden que Dios tomó una forma humana, yo he advertido expresamente que no sé lo que quieren decir; e incluso, a decir verdad, afirmar eso no me parece menos absurdo que decir que el círculo tomó la forma de un cuadrado". Elemental. Pero tenerlo rigurosamente en cuenta supondría una drástica revisión de numerosos tratados y eliminaría mucha retórica teológica. R. Bultmann recordó enérgicamente la necesidad de la "desmitologización": a veces deberemos pensarla "mejor que él" y acaso "contra él" (Ricoeur), pero nunca volviendo atrás de su advertencia. K. Rahner precavió contra la univocidad del "es" aplicado a Jesús en su relación con Dios, como si fuesen realidades paralelas.

De hecho, repensar la relación Dios-creación como identidad-enla-diferencia representa acaso *el punto más crucial* para un repensa-

⁷ Fundamentos de cristología, Salamanca 1974, p. 235.

⁸ Jesus Cristo Libertador, Petrópolis 1976, p. 193.

⁹ Curso fundamental sobre la fe, Barcelona 1979, p. 268.

miento a fondo del misterio cristológico, anunciado ya en el diálogo Lessing-Jacobi acerca del *hen kai pan* de Spinoza y sobre todo en la búsqueda idealista. La cristología tiene su lugar entre el Dios separado de la "conciencia desgraciada" y el Absoluto que nulifica dialécticamente la creatura. El propio von Balthasar afirmó: "Máximo [Confesor] con su filosofía cristológica de la divino-humanidad es la verdad de Hegel" 10.

La mutación puede y debe emprenderse. El peligro no radica en afirmar la humanidad, sino en clausurarla positivísticamente, viendo tras los datos históricos únicamente al "hijo del carpintero" (Mt 13,55; Lc 4,22). La humanidad de Jesús es icono, no ídolo; símbolo real, no signo vacío. Indispensable como gramática –sin significado literal no existe el simbólico-, abre un misterio único y definitivo: ep'eschatou. Aguí la reflexión pide ciertamente acortar el paso, dejándose "tutelar" por la tradición; no para admitir dictados, sino, como en ciertos trabajos universitarios, para evitar desvíos ya explorados y concentrarse en lo esencial. Tutela críticamente asumida, aprendiendo de aquella experiencia que, en "menos de dos décadas" -como afirmara M. Hengel 11 y, entre otros, corrobora L. Hurtado 12-, llevó a la comunidad primera a confesar el misterio cristológico, manifestado en una "devoción" que, sin negar el monoteísmo veterotestamentario, se expresó en símbolos que introducen a Cristo en el interior del mismo Dios y que fueron traducidos después en dogmas conciliares.

El cambio cultural hizo opaca esa doble traducción. Paradójicamente, con frecuencia resulta más transparente la primera, la neotestamentaria, por la espontaneidad de su lenguaje. La cristología actual lo refleja insistiendo en el sentido *religioso* del dogma y en la *soteriología* como matriz significativa de la cristología. No trata, claro está, de negar la *verdad* dogmática ni su legitimidad cultural, pero niega la unión indisoluble con su mediación filosófico-conceptual. Lo entonces dicho era pensable en su tiempo, pero "sería incluso más pueril que temerario seguir diciéndolo hoy" 13. Interesa mantener lo esencial: aquello que, en definitiva, Nicea quiere afirmar contra Arrio es que "nada menor que Dios estaba, está presente y actúa en Jesús" 14.

¹⁰ Carta 73, a H. Oldenburg (*Oeuvres complètes*, La Pléiade, París 1954, p. 1283).

¹¹ Herrlichkeit II/2, p. 655.

¹² Der Sohn Gottes, Tubinga 1975, p. 11.

¹³ Principalmente: Lord Jesus Christ, Eerdmans 2003.

¹⁴ J. Moingt, o. c., p. 627.

Pablo, tan cercano al inicio, usa repetidamente palabras que expresan su estructura íntima: "El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Col 1,3; Ef 1,3.17), que J. D. G. Dunn explica así: "Jesús es el *único* Señor exactamente como, y exactamente porque, Dios es el *único* Dios" 15.

Entre Jesús y Dios, la identidad debe confesarse; la diferencia debe preservarse. Difícil equilibrio, real en Pablo gracias sobre todo a su insobornable monoteísmo, pero dificultado después por la conceptualidad del dogma. Sería teológicamente suicida y epistemológicamente ingenuo negar la verdad de lo que significa el dogma, pues, como bien dijo Hegel, hablando de la Trinidad: "Si hay un sentido en esta Trinidad, entonces tenemos que comprenderlo. Malo sería que no hubiese ningún sentido en algo que durante dos milenios fue la representación más santa de los cristianos" 16. Pero ese sentido debe ser rescatado de un literalismo objetivante. La misma tradición equilibró el "Dios se hizo hombre", completándolo: "para que el hombre se hiciera Dios". El simbolismo afecta a los dos miembros del enunciado. "Hacerse Dios" se funda en el misterio de Jesús; pero desde él se dice de *todo* hombre, rompiendo cualquier literalismo, iluminando lo humano con Jesús, pero también aclarando desde lo humano las afirmaciones sobre lesús: divino en su humanidad.

En esta tensión, que debe conjugar dos horizontes culturales muy diversos, precisamos rehacer hoy la interpretación de su divinidad. La experiencia originaria ilumina la hondura de la humanidad jesuánica, pero el realismo de ésta constituye hoy la gramática que con *conceptos actuales* nos acerque al significado de la divinidad cristológica.

2. Una cristología seminal

Recuerdo la saludable impresión que me causó Schillebeeckx reconociendo las dificultades que dejaron abierto e inacabado el final del *Jesús*. Aprendí que ése era el destino de una cristología honestamente actual: "Más allá de una primera y superficial impre-

¹⁵ R. Haight, *O. c.*, 299; cf. 288-299 y *passim*; G. Theissen, *O. c.*, 370-371, que lo une al *Grundaxiom* del monoteísmo.

¹⁶ The Theology of Paul the Apostel, 1998, 248; cf. § 10-11). Esto no resulta negado por las concomitancias lingüísticas y hermenéuticas con la veneración imperial –el emperador como "Kyrios", "Salvador" e "Hijo de Dios", sino que lo aclara en una "continuidad por contraste": como ampliamente analizan J.D.Crossan/J.L.Read, *In Search of Paul*, HarperCollins 2004, idénticas palabras transmiten una experiencia contrapuesta.

sión, se comprende pronto que mucho, acaso lo mejor, de su aportación se nos da justamente a través de estas dificultades. No cabía esperar otra cosa, si en verdad se trata de abrir nuevos caminos" 17.

Afortunadamente la dificultad actual abre también nuevas posibilidades. Acaso la fundamental deba buscarse en el seno mismo de la tensión, ahondándola hacia su significado genuino. En Jesús-el-Cristo aprendemos que la irrenunciable afirmación de lo humano no se opone a su fundamentación radical en Dios. La visión objetivante que interpreta la diferencia divina en paralelo con la diferencia creatural, de suerte que lo "otro" de Dios sería la negación de la creatura (Feuerbach), induciendo una inevitable "conciencia desgraciada", oscureció la tradición, pero nunca la dominó totalmente. Desde el tomasiano "rebajar la perfección de la criatura equivale a rebajar la perfección del poder divino" (3CG 69,15) hasta el *non-aliud* del Cusano, la conciencia cristiana –contra la acusación onto-teológica de Heidegger– ha sabido que nuestra radicación en el Dios que crea-por-amor afirma en cuanto fundamenta; no suprime la autonomía: consiste en afirmarla.

La profundidad infinita de esa radicación donde todo tiene su origen permite intuir la diferencia de Jesús sin negar su continuidad con nosotros: *filii in Filio*. La diferencia no lo aleja; al contrario, lo acerca y lo une más: es *diferencia en la continuidad*, diferencia por "intensificación". Lo cual corta de raíz toda imaginación mitológica e intervencionista: invirtiendo la dirección, permite ver a Cristo no viniendo desde arriba, como una irrupción externa en el mundo, sino surgiendo –como nosotros, pero en su diferencia específica– del mismo seno divino (recuérdense las hondas consideraciones de Eckhart: creados en el mismo ser engendrado Cristo). Aquí radica la profunda evocación de la definición rahneriana, "la cristología como la antropología llegada definitivamente a sí misma": no dice ni puede decirlo todo, pero abre acaso el camino más realista para la significación inagotable. Anuncia una tarea urgente para la cristología actual 18.

El carácter divino de Jesús, lejos de quedar amenazado, abre su profundidad infinita, pues el cómo es y quién es Jesús echa sus raíces en la eterna decisión de Dios. Es Dios mismo, en su ser y en su libertad eternos, quien se manifiesta en Jesús, tanto en el sentido "económico" de manifestación histórica, como en el sentido "inmanente" del ser divino mismo: Jesús es así, porque desde la eternidad Dios se

¹⁷ Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. Suhrkamp, Bd 18, p. 253.

¹⁸ "El proyecto cristológico de E. Schillebeeckx", en *Repensar la cristología*, Estella 1996, pp. 61-156, en pp. 107-108.

quiere y se determina a sí mismo como Padre-de-Jesús. El carácter único aparece así como idéntico con la filiación divina.

Al mismo tiempo, la solidaridad no niega la ontología, sino que la vivifica en la soteriología: pro nobis. Justo porque la dificultad para comprender la "diferencia" crística nace de su profunda "identidad" con nosotros, señala también el foco de la máxima significatividad. Sospecho que acaso aquí se anuncia un criterio fundamental de la cristología futura, que podría formularse así: los enunciados acerca de Jesucristo adquieren significación efectiva en cuanto, de algún modo y en justa proporción, puedan enunciarse también de nosotros. Ya lo dijera Pascal: "Es uno de los grandes principios del cristianismo, que todo lo que sucedió a Jesu-Cristo debe pasar en el alma y en el cuerpo de cada cristiano" 19. Rahner lo implicó continuamente, viendo la misma unión hipostática como "un momento interno de la totalidad del agraciamiento de la criatura espiritual en general" 20. Y, recordemos, lo supone el mismo Vaticano II, afirmando que nuestro misterio se aclara en el de Cristo: al comprenderlo, nos comprendemos; al comprendernos, lo comprendemos.

En este cálido espacio de continuidad/diferencia se moverá siempre la tarea inacabable de la cristología. Deberá afirmar ambas, en dialéctica incesante: la una y la otra, la una criticando y fecundado a la otra. Jesús, reconocido como hermano y confesado como el Cristo, es "Pionero" (archechós) y "Primogénito" (protótokos): igual, pero distinto; distinto, pero igual.

¹⁹ Personalmente lo intenté en mis libros sobre la *revelación* y la *resurrección*: renunciar a "intervencionismos empíricos" no niega su *realidad* salvífica; al contrario, la recupera críticamente a nivel más hondo y vital.

²⁰ Carta a M. y Mme Périer, 17-10-1651, en *Oeuvres Complètes*, Pléiade 1954, pp. 497-498.

Maria Clara Lucchetti Bingemer *

MASCULINIDAD Y FEMINIDAD: DOS CARAS DEL MISTERIO DE JESUCRISTO

e entre los distintos tratados de la teología que buscan repensarse desde la perspectiva de género, la cristología es tal vez uno de los más importantes y, ciertamente, de los más polémicos. Porque, si por un lado Jesucristo constituye el centro de la fe y de la teología cristianas, el punto de convergencia y de posibilidad de acceso de la persona –hombre y mujer– a la salvación ofrecida por el Dios vivo, y por tanto a la vida en plenitud que

Autora y coordinadora de diversos libros, siendo los más recientes: *Pecados* (org.), *Virtudes* (org.), *Violência e Religião, Os dez Mandamentos*, todos publicados por la Editorial PUC-Río/Edições Loyola. Otros títulos: en colaboración con el P. Vitor Feller, *Dios Trinidad: la vida en el corazón del mundo* (Valencia 2004); *A argila e o espírito* (Editorial Garamond, 2004), recopilación de artículos, reflexiones y ensayos de su autoría; ¿Un rostro para Dios? (Madrid 2008), libro monográfico de teología sobre la cuestión de Dios; *Simone Weil: acción y contemplación* (Bilbao 2007).

Dirección: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Caixa Postal 38097, 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@rdc.puc-rio.br

^{*} MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER. Profesora e investigadora del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica (PUC, Río de Janeiro), es doctora en Teología sistemática por la Pontificia Universidad Gregoriana (PUG, Roma). Título de su tesis: "Deus e o Divino Serviço. Mística Trinitária e Praxis Cristã em Santo Inácio de Loyola". Actualmente es decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la PUC-Río. Durante diez años dirigió el Centro Loyola de Fe y Cultura, unidad complementaria de la Vicerrectoría Académica de la PUC-Río, cuyo objetivo es ofrecer a las personas, en particular al laicado, una formación integral (humana, espiritual, doctrinal y ética), a través del diálogo entre la fe, la cultura y otras tradiciones religiosas.

es ese Dios en sí mismo, por otro lado, para muchas mujeres, la masculinidad de Jesús –esto es, el hecho histórico-teológico de que el Dios de toda gloria y majestad se haya encarnado en un varón de Palestina hace dos mil años– no está exento de problemas.

En este artículo intentaremos reflexionar sobre esta cuestión y este desafío cristológico, a partir de la reflexión que han realizado sobre el tema algunas importantes teólogas feministas en los últimos tiempos. Después, volveremos la mirada sobre los evangelios, tratando de entender cómo narran la relación de Jesús con las mujeres y el alcance de dicha actitud en un contexto eminentemente patriarcal como era el suyo. A continuación trataremos de hacer una reflexión teológica sobre los datos bíblicos en diálogo con la psicología, que cuestiona la separación y diferenciación estancas entre lo masculino y lo femenino en la persona. Por último, haremos lo propio en clave trinitaria, fieles al principio que debe regir toda reflexión teológica cristiana. Esperamos poder concluir colocando a la cristología en el lugar de buena noticia y no de amenaza para las mujeres y hombres cristianos del siglo XXI.

Jesús: el hombre de Nazaret y el feminismo teológico

Muchas teólogas feministas, en su intento de pensar el misterio revelado desde su perspectiva de seres humanos de sexo femenino, se han encontrado con un obstáculo en la persona y el misterio de Jesucristo¹. Les parecía que la centralidad y el señorío de este Dios masculino se había utilizado –doctrinaria, política, psicológica y estructuralmente— al servicio de una fraternidad de hermanos y sacerdotes, la Iglesia, cuyos miembros femeninos fueron siempre considerados auxiliares o subalternos o, en casos especiales, percibidos como muy parecidos a los hombres para poder ser relativamente bien aceptadas en su compañía².

¹ Las críticas más equilibradas las encontramos entre teólogas norteamericanas como E. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Herder, Barcelona 2002); europeas, como K. E. Børresen, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino*, Asís 1979, y *A immagine di Dio: modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Roma 2001. Entre las más radicales cabe citar a Mary Daly, con su obra *Beyond God the Father* (Beacon Press, Boston 1973), que fue como un manifiesto de la teología feminista naciente.

² Cf. la cuestión del eterno femenino, tan criticada por el feminismo. Véase, al respecto, el número de la revista *Concilium: En la fuerza de la sabiduría: espiritualidad feminista,* n. 288 (2000), en particular el editorial de E. Schüssler Fiorenza, "En camino por la senda de la sabiduría".

La principal crítica feminista, sin embargo, no consiste tanto en el uso que se hace de imágenes masculinas para referirse a Dios. Éstas, en sí mismas, pueden servir como puntos de referencia finitos que apuntan a Dios. El problema radicaría en el hecho de que esas imágenes se entiendan en sentido literal, identificando el misterio con un Él, un ser masculino. Además, se critica el empleo de imágenes masculinas modeladas según la visión patriarcal. La dimensión femenina apenas se incorpora de forma artificial a un símbolo global que sigue siendo masculino³.

Muchas mujeres incluso consideran la cristología como la doctrina de la tradición cristiana que más veces se ha utilizado contra ellas. Algunas afirmaciones de grandes maestros de la teología, como Agustín de Hipona y, en la alta escolástica, Tomás de Aguino, se han interpretado en el sentido de que el macho es el sexo genérico de la especie humana. Sólo el macho representa la plenitud del potencial humano, porque la mujer, por naturaleza, es deficiente física, moral y mentalmente. Esta concepción lleva a afirmar que no sólo después del pecado original, sino también en la esencia original de las cosas. la naturaleza deficiente de la mujer la ha confinado a una posición servil en el orden social. Es subyugada por naturaleza. Por lo tanto, la encarnación del Logos de Dios en un macho no constituye un accidente histórico, sino una necesidad ontológica. El macho representa la totalidad de la naturaleza humana, en sí mismo y como cabeza de la mujer. Él es la totalidad de la imagen de Dios, mientras que la mujer, por sí misma, no representa la imagen de Dios y no posee la totalidad de la humanidad⁴.

Si el cristianismo es fundamentalmente el seguimiento e identificación de y con Jesucristo, si en esto consiste la salvación y la plena realización de los deseos del corazón humano, ¿cómo puede la mujer encontrar su lugar ahí, siendo plenamente fiel a su condición femenina? ¿Cómo encontrar el camino para sentirse ciudadana plena en el Reino que propone Jesús? ¿Cómo encontrar su espacio en la Revelación de un Dios con características masculinas y en una comunidad de estructura y corte esencialmente masculinos formada por sus seguidores?

³ E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de María, profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; E. Johnson, "La masculinidad de Cristo", *Concilium* 238 (1991) 489-499: *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista, o. c.,* y *La cristología, hoy: olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2006.

⁴ Véase, por ejemplo, el comentario de R. Radford Ruether en *To change* the world. Christology and cultural criticism, Crossroad Publishing Co., Nueva York 1983, p. 45. Cf. también lo que menciona K. E. Børresen, Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino, o. c.

Pese a que la Iglesia siempre haya afirmado que la Encarnación de Dios en Jesucristo constituye la Buena Nueva de Salvación para todos (judíos y griegos), esclavos y libres, hombres y mujeres (cf. Gal 3,28) en cualquier tiempo y lugar, vemos que en la mayoría de los casos la práctica no ha acompañado a este discurso. A lo largo de los tiempos la mujer ha sido discriminada de forma real y grave en la comunidad eclesial, no sólo a escala ministerial, sino también, y sobre todo, desde el punto de vista teológico. Consideramos, por lo tanto, que la visión de la teología hecha por la mujer sobre los acontecimientos salvíficos del Nuevo Testamento puede arrojar luz sobre nuevos aspectos que, investigados y elaborados desde una perspectiva femenina, podrán proporcionarnos una base más sólida para afirmar que la cristología posee una voz insustituible en el proceso de liberación de la mujer aquí y ahora.

A nuestro entender, la clave para superar esta dificultad está en el reencuentro con el Jesús de los Evangelios, tratando de contemplar y entender los rasgos de su personalidad y los pasos de su itinerario tal y como lo percibieron los primeros testigos. El resultado de nuestra observación nos Ilevará a vislumbrar un hombre que vivió una Alianza y sintonía especiales con las mujeres de su tiempo, que fundó una comunidad e inauguró un estilo de vida donde ellas eran bienvenidas y ocupaban su lugar. Un hombre que, además, vivió él mismo una integración profunda y armónica entre su *animus* y su *ánima*, entre lo masculino y lo femenino que formaban su humanidad⁵.

En cuanto a Jesús...

Lo que hemos podido conocer de Jesús de Nazaret a través de los relatos evangélicos nos lo muestra como el iniciador de un movimiento itinerante carismático, donde se admite a hombres y mujeres en relaciones de amistad fraternal. Distinto del movimiento de Juan Bautista, con un marcado acento en la ascesis y en la penitencia, distinto también del Qumrán, donde sólo se admiten hombres, el movimiento que instaura Jesús se caracteriza –además de por la preocupación central del sermón sobre el Reino como proyecto histórico concreto– por la

⁵ Cf. el excelente artículo de R. M. Ceballos, "La masculinidad patriarcal y la masculinidad liberadora. El modelo de Jesús de Nazaret", en *Anuario Pedagógico* 11, Centro Cultural Poveda, Santo Domingo 2007. Distingue la masculinidad de Jesús de la masculinidad patriarcal tradicional y apunta al hecho de que en él se dio el verdadero destino del varón, en una masculinidad liberadora.

alegría, la participación sin prejuicios en fiestas y almuerzos a los que se admite a pecadores y marginados en general, y por la ruptura con una serie de tabúes propios de la sociedad de su tiempo.

De estas rupturas, una de las más evidentes es la que está relacionada con la mujer⁶. En tiempos de Jesús la mujer se consideraba inferior social y religiosamente, "primero por no estar circuncidada y, por consiguiente, no pertenecer de verdad a la Alianza con Dios; después, por los rigurosos preceptos de purificación a los que estaba obligada debido a su condición biológica de mujer; y finalmente, porque encarnaba a Eva, con toda la carga peyorativa que ello implicaba"⁷.

La triple oración judía característica del rabinismo del siglo II refleja la mentalidad que ya desde la época de Jesús estaba vigente en el judaísmo: la oración con la que el judío piadoso daba gracias a Dios todos los días por tres cosas. Por no haber nacido gentil, ni ignorante de la ley, ni mujer⁸. En este contexto, la práctica de Jesús se revela no sólo innovadora, sino también sorprendente. Pese a no haber legado ninguna enseñanza formal con respecto a esta cuestión, la actitud de Jesús hacia las mujeres es tan insólita que llega a sorprender hasta a los propios discípulos (Jn 4,27).

En los cuatro evangelios las mujeres forman parte de la asamblea del Reino convocada por Jesús, de la que no son meras integrantes accidentales, sino que participan y se muestran activas (Lc 10,38-42) e incluso son beneficiarias privilegiadas de sus milagros (cf. Lc 8,2; Mc 1,29-31; Mc 5,25-34; Mc 7,24-30, etc.)⁹.

⁶ Cf. www.pucsp.br/rever/rv2_2005/p_kochmann.pdf (visitado el 06/04/2008) y lo que menciona la rabina Sandra Kochmann sobre el lugar de la mujer dentro del judaísmo desde una perspectiva histórica.

⁷ L. Boff, *O rostro materno de Deus*, Vozes, Petrópolis 1979, pp. 77-78 [trad. esp. *El rostro materno de Dios*, San Pablo, Madrid 1991]. Véase también nuestro artículo "'Chairete'. Alegrai-vos (Lc 15,8-10) ou a mulher não futuro da Teologia da Libertação", *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988) 565-587.

 $^{^{8}}$ Cf. lo que menciona la rabina S. Kochmann en el texto citado arriba, en la nota 5, p. 36.

⁹ Cf. L. Boff, *El rostro materno de Dios*, San Pablo, Madrid 1991. A. M. Tepedino, *Las discípulas de Jesús*, Narcea, Madrid 1995; C. Ricci, *Maria di Magdala e le molte altre*, M. D'Auria, Nápoles 1991; M. C. Bingemer, *O segredo feminino do Mistério*, Vozes, Petrópolis 1991; M. P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida*. *Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, DEI, San José 1992, entre otros.

Esta promoción que hace Jesús de la mujer tiene, en la actualidad, para nosotros, un doble alcance teológico:

1. Se trata de un aspecto concreto del Evangelio en lo más fundamental: la Buena Nueva anunciada a los pobres que liberó Jesús en primer lugar: los desheredados, los rechazados, los paganos, los pecadores y los marginados de toda índole, entre los que se incluye a las mujeres y a los niños, a quienes la sociedad judía no tenía en cuenta. Jesús convierte a todos ellos en destinatarios privilegiados de su Reino, y los integra de forma plena en la comunidad de hijos de Dios, porque con su mirada divina, informada constantemente por los movimientos del Espíritu y por la relación filial con el Padre, sabe discernir en todos estos pobres –entre los que se encuentran también las mujeres– valores ignorados: "la vida preciosa de la caña pisoteada o el fuego no extinto de la mecha que aún humea" 10.

Las mujeres desempeñan un papel importante en esta visión evangélica del cambio social que traen la praxis y la palabra de Jesús. De las distintas categorías de marginados son ellas las que aparecen como representativas de los pequeños y oprimidos. El diálogo y primer reconocimiento de Jesús como Mesías ocurre con una mujer samaritana (cf. Jn 4). Una mujer sirofenicia (cf. Mc 7,24-30) o cananea (Mt 15,21-28) es la que lleva a lesús a realizar el gesto profético de la Buena Nueva anunciada a los gentiles. Entre los pobres, declarados bienaventurados por Jesús porque saben abrirse y abandonar hasta lo más necesario, la figura de la viuda (cf. Lc 21,3) es la que destaca como la más carente y la más generosa. Entre los más marginados moralmente y los que están fuera de la ley, quienes, por otro lado, serán los primeros en entrar en el Reino de Dios, se menciona a las prostitutas (cf. Mt. 21.31). Entre los impuros, a los que les es vedado el acceso a los ritos y al universo religioso, la mujer hemorroísa (Lc 8,4; Mt 9,20-22) es el prototipo, permanentemente impura -según la ley judía (cf. Lev 15,19) – y que convierte en impuro todo lo que toca.

Así, las mujeres son parte integrante y principal de la visión y de la misión mesiánica de Jesús, y aparecen como las más oprimidas de entre los oprimidos 11. Ocupan el escalafón más bajo de la escala social, y por lo tanto se las considera como los últimos que serán los primeros en el reino de Dios. Cargan sobre sus hombros la doble opresión social y cultural, clasista y sexista. Por ello, serán destinata-

¹⁰ R. Laurentin, "Jesús y las mujeres: una revolución ignorada", en *Concilium* 154 (1980) 93-103.

¹¹ Cf. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, Beacon Press, Boston 1983, p. 136.

rias privilegiadas del anuncio y de la praxis libertadora de Jesús. Por ese motivo la respuesta que dan estas oprimidas y discriminadas a la propuesta mesiánica es tan rápida y radical. Por estar situadas en la base de la red de relaciones sociales de su época, soportando el peso de sus contradicciones, las mujeres son las que más razones y mejores condiciones tienen para desear y luchar por la no perpetuación del *statu quo* que las oprime y esclaviza.

2. La relación de Jesús con la mujer lleva consigo otro componente que, estrechamente relacionado con el primero, enriquece y complementa el marco de la propuesta liberadora del Reino. Se trata de la relación de Jesús con el cuerpo de la mujer, dimensión central por donde pasa la discriminación de la que es objeto 12.

Jesús, con su praxis liberadora en la relación con las mujeres, aceptándolas tal como eran, incluso con su cuerpo, considerado imperfecto e impuro en su cultura, proclama una antropología integrada, que valora al ser humano en su dimensión de cuerpo animado por el soplo divino, como un todo en el que espíritu y corporeidad constituyen una única cosa.

Como en la sociedad de aquella época lo biológico en la mujer era el punto central por el que pasaba la marginación a la que estaba sometida, la praxis de Jesús aparece en los evangelios actuando ahí concretamente como libertadora y salvadora, abriendo posibilidades y nuevos horizontes de comunión a todas esas que la sociedad excluía, y proclamando el advenimiento de una nueva humanidad donde la imagen original creada por Dios –"macho y hembra" (Gn 1,27)– pudiera alcanzar su plena importancia (cf. Ef 4,13).

De este modo, el Evangelio no presenta un dualismo donde se oponen lo masculino y lo femenino, donde entran en conflicto o incluso se "complementan" de forma romántica. Ofrece en cambio una propuesta de vida y de relaciones donde la mitad de la humanidad, que sigue siendo despreciada y discriminada, tiene derecho y acceso a una relación humana e igualitaria, adulta y responsable. Al mismo tiempo que proclama esta antropología integrada e integradora, Jesús la vive en su persona y en su vida.

Tras observar la actitud de Jesús ante lo femenino, cabe ahora dirigir la atención hacia lo femenino que hay en Jesús, hacia la presencia

¹² Remitimos a lo que ya hemos mencionado más arriba sobre el hecho de que a la mujer se la mantiene a distancia de la vida pública y religiosa dada su configuración biológica, según la cual muchas veces se le considera impura.

de la dimensión femenina que el propio Jesús, como ser humano que era, llevaba dentro de sí. La contribución de la psicología moderna –de que cada ser humano es, al mismo tiempo, y en distintas proporciones, animus y ánima, masculino y femenino– nos abre una pista en este sentido 13. Si esto –que en la actualidad se acepta pacíficamente y forma parte de la cultura contemporánea– es cierto, Jesús, hombre en el que predominó el modo masculino de ser persona, integró también la dimensión femenina. Superando el androcentrismo de la época, "integró en sí mismo tantos rasgos de comportamiento masculinos y femeninos que se le puede considerar la primera persona que alcanzó una madurez completa" 14.

Los evangelios nos muestran a Jesús como a un hombre que no presenta el tan comentado "pudor" masculino sobre los propios sentimientos. Así como es capaz de hablar duramente y reprender a fariseos y discípulos, deja que sus labios canten de alegría y acción de gracias al Padre al constatar la revelación hecha a los pequeños y escondida a los sabios (Mt 11,25-27); no contiene la ternura rebosante que le embarga a la vista de niños frágiles e indefensos, a los que no se tenía en cuenta en la sociedad de aguel tiempo (Mc 9,36 par). Y cabe ir más allá: Jesús experimenta en sí mismo, en lo más íntimo de sus entrañas, las emociones y dolores que afligen a las rahamim (entrañas maternas) de Yahvé en el Antiguo Testamento 15. Y esto se puede observar cuando llora con la muerte de su amigo Lázaro (In 11,35) y con el sufrimiento de su guerida María de Betania (In 11.33); cuando derrama un amargo v sentido llanto sobre la ciudad que será responsable de su martirio (Lc 19,41); al lamentar la suerte de las ciudades que no acogieron la salvación (Mt 11,21) y al gritar de materno y frustrado deseo de reunir bajo sus alas a la dispersa y rebelde "pollada de Jerusalén" (Lc 13,34)¹⁶.

¹³ Véase al respecto, L. Boff, *o. c.*, pp. 102-103, con fuerte influencia de C. G. Jung. Cf. también L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, San Pablo, Madrid 1987.

¹⁴ J. Moltmann y E. Moltmann Wendel, *Dieu homme et femme*, Cerf, París 1984, p. 58 [trad. esp. *Hablar de Dios como mujer y como hombre*, PPC, Madrid 1994].

¹⁵ Para una reflexión más desarrollada sobre este tema, véase mi trabajo "A Trindade a partir da perspectiva da mulher", en *Revista Eclesiástica Brasileira* 46 (1986) 73-99 (retomado y ampliado en "Abbá: un padre maternal", *Estudios Trinitarios*, v. 36 [2002] 69-102).

¹⁶ En este punto, remitimos, además de a algunos trabajos nuestros ya referidos, a S. McFague, *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994; V. Molenkott, *The Divine Feminine. The*

Jesús, el Hijo de Dios, humano en todo como nosotros...

Toda esta vertiente femenina en Jesús, hecha de ternura, compasión y misericordia infinitas, hecha de delicadeza que no se opone a la firmeza, de un amor que asume deseos, gestos y expresiones identificables no sólo como paternas, sino también como maternas y fraternas de una fraternidad que es, nada menos, "sororidad", fue asumida eternamente, definitivamente, hipostáticamente, por el Verbo, o sea, por la segunda persona de la Trinidad.

Si afirmamos que, en Jesús, Dios se hizo "igual a nosotros en todo menos en el pecado", queremos decir que, como cualquiera de nosotros, Él vivió esa composición interior donde el predominio de una de las caras de la sexualidad no excluye la presencia de la otra. En Jesús, hombre, varón de Nazaret, lo femenino está —de forma real y concreta— presente. A partir de esta afirmación cabe decir, entonces, que si Dios lo resucitó y lo hizo Señor y Cristo, toda su identidad personal, con todo lo que incluye, fue asumida divinamente. En Jesús, su vida, sus palabras, su praxis, su persona, en lo más íntimo de su ser—por fin— lo femenino está divinizado, pertenece al núcleo más profundo del misterio del amor de Dios.

A partir de la resurrección de Jesucristo, el Espíritu se derrama sobre toda la carne, y construye una nueva humanidad, que no es otra cosa que el cuerpo de Cristo. Y ese cuerpo de Cristo, nueva creación, colectiva y total, que el Espíritu sigue plasmando y pariendo "con dolor" (cf. Rom 8,22-23) sigue haciendo presente en el mundo la imagen original de la Creación del Padre –creación que es "varón y hembra" – (cf. Gn 1,27). Y el prototipo de esta creación es Cristo, primogénito de toda criatura 17.

En esta cristología las mujeres no son sólo las portavoces del Resucitado, sino que se identifican también con su persona. Hablan, viven y actúan, también ellas, en un sentido muy profundo, "in persona Christi". Ellas son también "alter Christus" 18.

Biblical Imagery of God as female, Crossroad, Nueva York 1987, así como a la obra de E. Johnson, La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista, o. c.

¹⁷ Cf. K. E. Børresen, A immagine di Dio: modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana, o. c.

¹⁸ Consideramos que estas expresiones, que en la Iglesia católica sólo se aplican a los sacerdotes, se pueden aplicar de forma legítima a todos los cristianos, que en virtud del bautismo se hacen uno con Cristo en su misterio pascual. Por lo tanto, dicha expresión se puede aplicar también a las mujeres. Cf.

La Iglesia primitiva asimiló este hecho de manera profunda y creativa. En el Nuevo Testamento hay múltiples ejemplos de profetisas (Hch 21,8-9) y diaconisas (Rom 16,1). Más tarde, la Iglesia de las catacumbas y de los mártires de los tres primeros siglos, a su vez, ve en las innumerables mujeres que derramaron su sangre por la fe en Jesucristo –tanto como los hombres– la propia persona del Señor muerto y resucitado ¹⁹.

Esta cristología de los primeros siglos, elaborada bajo el fuerte impacto de la experiencia del Espíritu y marcada por una "urgencia" escatológica de la parusía próxima, no separa, sin embargo, el pasado histórico de Jesús de Nazaret del presente del Resucitado. Ni tampoco de la existencia previa del Verbo que preside la creación. En ella, Jesucristo es aquel que continúa revelándose en las personas –hombres y mujeres– abriendo cada vez más el potencial de la humanidad nueva. La realidad de Jesucristo no se completó ni se enclaustró en la vida terrestre de Jesús de Nazaret, sino que sigue realizándose en el cuerpo del Resucitado, formado por todos y todas los que entregaron –de una forma u otra– sus vidas para que llegara el Reino.

No se puede olvidar, no obstante, que en este Resucitado aún Crucificado y en el Crucificado ya Resucitado, la creación vuelve a adquirir su luz original. Realizada en Cristo –primogénito de toda criatura–, actualiza en el mundo la imagen de la comunidad divina: Padre, Hijo y Espíritu Santo, en la comunidad humana: varón y mujer. El Cristo que es el prototipo de la humanidad es también, del mismo modo, prototipo de la mujer. Y la segunda persona de la Trinidad –la palabra encarnada– es también salvación para la mujer.

La mujer, víctima de una doble opresión social y religiosa en el momento histórico de la Encarnación del Verbo, es, junto con otros marginados que atienden la llamada de Jesús, representante privilegiada de un nuevo orden social donde la voluntad de Dios se manifiesta y llena la tierra.

Porque si, por un lado, Jesucristo no puede reducirse a las dimensiones espacio-temporales y corporales del varón de Nazaret, sino

sobre esta cuestión E. Johnson, en su artículo "La masculinidad de Cristo", Concilium 238 (1991) 489-499.

¹⁹ Cf. Carta de las Iglesias de Lyon y Viena (Eus. HEI, V, I, 3-63), en Actas de los Mártires, BAC, Madrid ³1974, p. 338, donde se describe el martirio de la joven Blandina y de la esclava Felicidad con claras comparaciones y analogías crísticas. Cf. P. Allard, Histoire des persécutions pendant la première moitié du Ile. Siècle, París 1886, p. 73, citado por L. Bouyer, Le Consolateur, Cerf, París 1980, p. 127.

que debe ser al mismo tiempo proclamado y venerado como el Kyrios (Señor glorificado y glorioso), por otro lado, tampoco se puede confinar la cristología al señorío glorioso del Resucitado, olvidando que El que reina a la derecha del Padre es el mismo que lavó los pies de los discípulos, que se reveló como el siervo que da la vida por sus amigos, obediente hasta la muerte en la cruz. Es el mismo que dio preferencia a los pobres y oprimidos, presentándose como uno de ellos. Es el mismo que trató a las mujeres discriminadas y oprimidas de su tiempo con cariño y respeto, proclamando su dignidad plena como hijas de Dios y ciudadanas del Reino.

Conclusión: la doble cara del misterio de Jesucristo

La gloria de la resurrección no es otra cosa que la confirmación del camino histórico de ese Jesús –siervo y hermano– como único camino que conduce a la salvación. Olvidarlo es distanciarse del centro del kerigma del Nuevo Testamento, y por tanto de la propia fe cristiana.

La comunidad cristiana, formada por hombres y mujeres, da continuidad a la identidad de ese Cristo total, realizando –con ayuda del Espíritu Santo– la liberación plena del cosmos y de la humanidad. Así, la cristología sigue siendo, aún hoy –como siempre y más que nunca–, Buena Nueva de salvación para la mujer que busca su espacio y su lugar, codo con codo con el varón, en la sociedad y en la Iglesia.

En el Hijo, Dios se hizo carne de hombre y mujer. El Hijo del Padre, que ya existía desde toda la eternidad y que nos confirió también el poder de ser hijos de Dios y llamar Padre a este Dios, también es hijo de María (cf. Mc 6,3; Mt 13,55; Jn 6,42), nacido de una mujer (cf Gal 2,4). Éste es el proceso de descenso kenótico de la encarnación que exalta la carta a los Filipenses (2,5-8). Éste en quien creemos resucitado y glorioso no difiere en nada de aquel que nació de la carne de María y de esa mujer galilea recibió aquella que fue la carne de Dios andando por los caminos de tierra de la humanidad. Tras salir del útero de aquella joven de Nazaret, crecerá en gracia y sabiduría y sorprenderá a sus contemporáneos, que, ante las maravillas y las poderosas señales que ejecuta, dirán: "¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María y está entre nosotros?" (cf. Mt 13,35; Mc 6,3; Jn 6,42).

En el centro del misterio de la encarnación, un misterio que es salvación para todo el género humano, el Nuevo Testamento sitúa al

hombre y a la mujer, Jesús y María, Dios que toma carne humana *en* y *por medio* de la carne de la mujer, "nacido de mujer". Dios no se hizo hombre y se identificó sólo con la mitad de la humanidad, sino que se hizo carne, carne de hombre y de mujer, de forma que el camino hacia el Padre debe pasar necesariamente por la condición humana total, que es masculina y femenina.

El misterio de la encarnación de Jesús en la carne de María nos enseña que la persona no está dividida en un cuerpo de pecado e imperfección, y un espíritu de grandeza y trascendencia. Sólo en la debilidad, en la pobreza y los límites de la carne humana –carne de hombre y de mujer– se puede experimentar, contemplar y adorar la grandeza inefable del Espíritu. Y sólo ahí puede la teología, por fin, balbucear su palabra.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

LA SALVACIÓN Y LA CRUZ

I. Opiniones tradicionales sobre la cruz y críticas contemporáneas

na opinión muy difundida sobre la salvación cristiana es que los creyentes son salvados en virtud de los padecimientos de Cristo, que soportó la muerte en una cruz como castigo por el pecado humano. En esta noción de salvación, cuyo origen se atribuye a menudo a Anselmo de Canterbury, teólogo del siglo XI, la cruz de Cristo sustituye al castigo que los seres humanos merecen. Al padecer en nuestro lugar, Cristo satisface la justicia de Dios y reconcilia a Dios con nosotros, de manera que podemos disfrutar de la vida eterna en vez de sufrir la condenación. Como se explicará más adelante, este modelo de salvación no era de Anselmo, en realidad. El modelo de la "sustitución penal" aparece ya con Orígenes, que veía la muerte de Cristo como un sacrificio propiciatorio¹; es promovida y popularizada por los Reformadores, espe-

^{*} LISA SOWLE CAHILL es catedrática de Teología en el Boston College (Massachusetts). Fue presidenta de The Catholic Theological Society of America y de The Society of Christian Ethics (Norteamérica).

Publicaciones recientes: Theological Bioethics: Participation, Justice and Change y Sex, Gender and Christian Ethics.

Dirección: 21 Campanella Way, Room 321, Boston College, Chestnut Hill, MA 02467 (Estados Unidos). Correo electrónico: cahilll@mail.bc.edu

¹ Orígenes, *Homilía sobre el Levítico*, I.3, según se cita en J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, Nueva York-Evanston-Londres ²1960, p. 186.

cialmente por Juan Calvino²; sin embargo, no es el modelo exclusivo ni dominante de la tradición.

No obstante, la idea de que Cristo al morir carga con un castigo que Dios exige como condición para la expiación, y la de que el objetivo de la encarnación es la cruz, han tenido gran influencia en la imaginación y la piedad popular cristianas. Un autor católico del siglo XIX lo expresa así:

"La justicia descargará una terrible venganza. Al género humano se le dará la parte de menor padecimiento; es otro –hombre con el fin de sufrir, Dios con el fin de expiar suficientemente, hombre-Dios con el fin de mediar entre Dios y hombre– quien cargará con todo el peso de la venganza divina... en el Huerto de los Olivos, en los tormentos, está bajo el peso de nuestros pecados y de la justicia de su Padre" 3.

Durante generaciones, los cristianos han adorado al crucificado que tan generosa e inocentemente sufre la muerte para que nosotros podamos tener vida. Al traer a la memoria esta función de Cristo, la imagen de la cruz suscita una intensa identificación con las honduras del sufrimiento humano de Cristo y una profunda gratitud al Padre por habernos dado el don de su único Hijo.

En décadas recientes, este modelo de salvación mediante la cruz se ha visto sometido a un ataque teológico 4. Edward Schillebeeckx afirma enérgicamente que "muchas teorías existentes acerca de nuestra redención por medio de Jesucristo privan a Jesús, su mensaje y su ministerio de su fuerza subversiva, y aún peor, sacralizan la violencia convirtiéndola en una realidad dentro de Dios. Primero se ha de vengar el pecado; sólo entonces resulta posible la reconciliación" 5. Los teólogos feministas y de la liberación están de

² Juan Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, tr. Henry Beveridge, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1981, Libro II, capítulo XVI.2 (trad. esp. del or. lat.: *Institución de la religión cristiana*, tr. Cipriano de Valera, Rijswijk: Fundación Editorial de Literatura Reformada, Capellades [Barcelonal ⁶2006).

³ Abbé F. Maucourant, *La vie d'intimité avec le bon Sauveur*, Nevers 1897, p. 23, según lo cita Philippe de la Trinité, O.C.D., *What is Redemption?*, tr. Anthony Armstrong, O.S.B., Hawthorn Books, Nueva York 1961, p. 20.

⁴ Para una perspectiva general, véanse Stephen Finlan, *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversies about, the Atonement Doctrine,* Liturgical Press, Collegeville (MN); y Robert J. Daly, S.J., "Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement", *Theological Studies* 68 (2007) 36-51.

⁵ Edward Schillebeeckx, *Church: The Human Story of God*, tr. John Bowden, Crossroad, Nueva York 1990, p. 125.

acuerdo⁶. Si la violencia es el medio de la redención, la violencia es voluntad de Dios. Dios es un Dios airado, que exige que los inocentes se sometan a malos tratos injustos y a una muerte igualmente injusta. Ésta no es una imagen liberadora para las mujeres ni para ningún pueblo oprimido. No es un modelo de salvación que asegure a quienes padecen de ese modo que Dios está de su parte.

Dos interpretaciones alternativas del significado de la cruz no ven que ésta sea, en cuanto tal, salvífica. Las dos han conseguido importante apoyo teológico. Una es que la cruz no es en sí misma el instrumento de salvación, sino el resultado de una vida vivida en unión con Dios y dedicada a todos aquellos a quienes la sociedad rechaza. La cruz es el precio de encarnar de verdad el evangelio. De nuevo dice Schillebeeckx:

"La muerte de Jesús en la cruz es la consecuencia de una vida puesta radicalmente al servicio de la justicia y el amor, una consecuencia de su opción por los pobres y los marginados, de una decisión en favor de su pueblo, que padece explotación y opresión. Dentro de un mundo malo, cualquier compromiso con la justicia y el amor entraña un peligro mortal".

Una segunda interpretación alternativa de la cruz es que no representa un castigo por el pecado, sino la solidaridad de Dios con quienes sufren. Y la cruz como solidaridad se debe vincular con la resurrección en cuanto acreditación encaminada a traer la redención. En opinión de Jon Sobrino, Cristo en la cruz se identifica con las víctimas de la historia. Vista a la luz de la resurrección, la cruz representa la esperanza "de que se haga justicia a las víctimas de este mundo, lo mismo que se hizo justicia a Jesús crucificado" cuando éste fue resucitado de entre los muertos ⁸.

Estas críticas a las teologías tradicionales de la expiación, y las nuevas perspectivas que inspiran, nos llevan a una pregunta importante: ¿cómo resulta todavía posible, útil y válido para la teología cristiana actual ver la cruz como fuente de salvación? ¿Cuáles son los

⁶ Véase, por ejemplo, Marit Trelstadt (ed.), *Cross-Examinations: Interrogating the Cross for Its Meaning Today*, Fortress Press, Minneapoplis 2006.

⁷ Schillebeeckx, *Church*, p. 125.

⁸ Jon Sobrino, *Christ the Liberator*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2001, p. 48 (or. esp.: *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999). Véase también José María Vigil (organizador), *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, 2007, publicado *online* por la Comisión Teológica Internacional de ASETT (http://www.servicioskoinonia.org/Libros-Digitales/; acceso el 6 de marzo de 2008).

fundamentos bíblicos y teológicos de tal afirmación? ¿Cuáles son sus consecuencias políticas? ¿Y sus límites?

II. Criterios para elaborar teologías de la cruz

El presente ensavo va a sostener que la cruz se considera con razón parte del proceso salvífico, aunque no su elemento central. Y que las soteriologías no tienen por qué hacer hincapié en la cruz. Las imágenes y modelos neotestamentarios de salvación son pluralistas: las teologías de la salvación debieran seguir siendo pluralistas, aun cuando no todas tengan igual autoridad. Las cartas de Pablo contienen una rica variedad de metáforas aplicadas a la salvación en Cristo, entre ellas la del sacrificio expiatorio (Rom 3,25; 5,8-9); el rescate del endeudamiento, la cautividad o la esclavitud (1 Cor 6,14; 7,22); y la recapitulación de la historia humana a través de la vida entera de Cristo en cuanto "segundo Adán" (Rom 5,14-19: 1 Cor 15,45-46). La carta a los Hebreos echa mano de tradiciones martiriales judías, del sacrificio sacerdotal en el Templo y de la liturgia del Día de la expiación, para presentar la muerte de Cristo como una "expiación" por el pecado, en el sentido de limpieza y purificación de los pecadores (Heb 2,17; 9,22). Como pone de relieve el biblista James Dunn, "desde el principio, la significación de Cristo se pudo captar únicamente gracias a una diversidad de formulaciones que, aun cuando no siempre eran estrictamente compatibles entre sí, no se consideraba que se invalidaran mutuamente"9.

Ninguna explicación teológica será nunca suficiente para lo que en última instancia es un misterio, un misterio que se aborda, no sólo mediante análisis teológicos, sino mediante narraciones, liturgia, oración y otras prácticas cristianas. Por tanto, las soteriologías que le reservan a la cruz un papel fundamental quedan complementadas por otros modelos. Un planteamiento distinto es la salvación como "divinización" (theosis) en virtud de la encarnación. La teología oriental, sobre todo los Padres capadocios, hace hincapié en que la unidad de divinidad y humanidad en la persona de Cristo posibilita la participación humana en la vida divina 10. Además, incluso dentro de soteriologías centradas en la cruz, hay muchas maneras de teologizar la cruz. La variación expresa diferencias de experiencias y necesida-

⁹ James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, ²1996, p. 267.

¹⁰ Véase Anthony Meredith, *The Cappadocians*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1995.

des de la gente en diferentes culturas y en tiempos diferentes; se ve alentada, y no excluida, por las formulaciones sobrias y paradójicas de Nicea y Calcedonia.

Pese a las diferencias existentes entre soteriologías y entre teologías de la cruz, resulta posible establecer los criterios que ha de cumplir un discurso cristiano aceptable acerca de la cruz y la salvación. Dichos criterios quedan establecidos por la índole de la experiencia cristiana y por los criterios de pertinencia teológica que de ella se siguen. ¿Cuáles son los elementos definitorios de la experiencia cristiana? En primer lugar, en Jesucristo, los creyentes encuentran una relación con Dios, y la reconciliación con Dios y con los demás (expiación), tanto en vida de Jesús como después de su resurrección. Las teologías de la cruz deben presentar fielmente esta experiencia de sanación y unión. En segundo lugar, tanto los evangelios como la investigación histórica relativa al cristianismo del siglo I confirman el hecho escandaloso de que Jesús murió una muerte cruel, injusta e ignominiosa, una muerte que resultaba horrenda y aterradora para sus primeros seguidores. Era difícil conciliar esa muerte con la fe en Dios. narrarla de manera religiosa y explicarla teológicamente. En sus esfuerzos por encontrar respuestas, los autores del Nuevo Testamento revisaron símbolos religiosos y culturales conocidos, proporcionando un pluralismo de respuestas que siguen siendo normativas hoy en día.

Finalmente, el contenido de la salvación es comunicado por las propias palabras y obras de Jesús: la relación que expresa con su Padre del cielo ("Abba"), su ministerio centrado en el reino o reinado de Dios y su disposición a morir por el evangelio que vivió. ¿Cómo es concretamente el camino de salvación (discipulado)? La naturaleza de la vida cristiana se conoce a partir del ministerio sanador de Jesús, su comunión de mesa con pecadores y marginados, sus parábolas sobre el amor, el sacrificio y el servicio a los necesitados (Lucas 10, Mateo 25) y su mandamiento, presente en los cuatro evangelios, de demostrar el amor de Dios amando a nuestros prójimos como a nosotros mismos —e incluso amando a nuestros enemigos (Mt 5,38-48).

La experiencia de Dios y de reconciliación, el escándalo de la cruz y el don de la vida del reino definen la identidad y la comunidad cristianas. Todo ello se debe considerar dotado de valor estructurante a la hora de explicar la muerte de Cristo y su relación con nuestra salvación. De estos hechos fundacionales de la vida cristiana se desprenden al menos cinco criterios. 1) Se debe proclamar a Cristo, en cuanto salvador, plenamente divino y plenamente humano; 2) el sufrimiento de Cristo se debe explicar sin hacer violento a Dios; 3) se debe presentar a Cristo como salvador tanto de los inocentes como de los culpa-

bles; 4) se debe explicar la eficacia de la actuación de Cristo *por nosotros*; 5) la salvación se debe presentar no sólo como una realidad espiritual, sino también como una realidad social y política.

1) Cristo es plenamente divino y plenamente humano. Los cristianos siempre han procurado comprender el misterio de cómo alguien que era a todas luces un ser humano, Jesús de Nazaret, puede encarnar, y de hecho encarna plenamente, la realidad de Dios. Los límites de los conceptos y el lenguaie hacen de tal intento una tarea difícil. Las herejías cristológicas son el resultado de la negativa a vivir con el misterio, negativa que lleva a simplificarlo en exceso para que el entendimiento humano pueda captarlo. A uno de los grandes herejes, Arrio, le resultaba imposible creer que lesús fuera plenamente divino; en tiempos posteriores, a la gente le ha resultado costoso aceptar que Jesús sea plenamente humano, que comparta los pensamientos, emociones, experiencias físicas, e incluso límites, humanos. Los credos no explican el misterio de la identidad de Cristo. Declaran simplemente que lesús es nada menos que plenamente divino v plenamente humano, por más que eso suponga un acertijo para la investigación teológica. Según el concilio de Calcedonia (450), "Nuestro Señor Jesucristo es uno solo y el mismo Hijo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad. Dios verdaderamente y verdaderamente hombre... semejante en todo a nosotros menos en el pecado..." 11.

Tanto la divinidad como la humanidad de Cristo son necesarias para explicar teológicamente la cruz como eficaz para la salvación. La teología más influyente de la expiación, la de san Anselmo, intenta dar razón de ambas. Anselmo proponía que Cristo tenía que ser plenamente humano con el fin de compensar el pecado humano; pero Cristo tenía que ser plenamente divino también, puesto que ningún ser humano podía reparar el agravio hecho al honor de Dios por la desobediencia humana ¹². La interpretación "estándar" de Anselmo, aunque inexacta, da a entender que éste imagina a Dios como un juez implacable que exige el castigo de un hombre inocente para apaciguar su cólera.

Este modelo de expiación mantiene la humanidad y la divinidad de Cristo; también explica la cruz. Pero no cumple el segundo criterio de una soteriología aceptable...

¹¹ Kelly, Early Christian Doctrines, p. 339.

¹² Anselmo de Canterbury, *Why God Became Man*, en Brian Davies y G. R. Evans, *Anselm of Canterbury: The Major Works*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1998 (trad. esp. del or. lat.: *Carta sobre la encarnación del Verbo*, en *Obras completas de San Anselmo*, vol. 1, tr. Julián Alameda, BAC 82, Madrid 1952).

2) El sufrimiento de Cristo se debe explicar sin hacer violento a Dios. Algunas interpretaciones recientes de Anselmo indican que éste no consideraba la cruz como un castigo sustitutivo 13. Anselmo habla. sí, del "honor" de Dios y de una "deuda" contraída con Dios. Sin embargo, como la Biblia, nunca dice que Dios necesite ser reconciliado con nosotros: más bien afirma nuestra necesidad de ser reconciliados con Dios. El honor de Dios no es la categoría personal de un potentado objeto de un insulto; es la relación creativa, providencial y ordenadora de Dios con la creación. Uno "deshonra a Dios" cuando perturba "el orden y la belleza del universo" 14. Lo adeudado es el restablecimiento de la armonía. Es con vistas a esto, y no al castigo, por lo que Cristo debe ser a la vez divino y humano. Cristo restaura la obediencia humana a Dios en el sentido de unidad completa e íntima con el amor divino por la creación. La cruz es el precio de la firme determinación de existir dentro de este amor y unidad. El padecimiento de Cristo le fue "infligido porque mantuvo su obediencia" y "por la única razón de que había mantenido la verdad y la justicia de manera inquebrantable en su vida y en sus palabras" 15. Al mismo tiempo, en Cristo. Dios entra en la situación humana, identificándose completamente con quienes la han perturbado y, por consiguiente, sufren. Al unir humanidad y divinidad, Cristo sana la existencia humana y la transforma. La cruz es la consecuencia de la unidad de naturalezas de Cristo dentro de las circunstancias pecaminosas de la historia.

3) Cristo salva tanto a los inocentes como a los culpables. Las teologías contemporáneas de la liberación presentan con razón la cruz como solidaridad salvadora y reparadora de Dios con las víctimas del pecado. Esta interpretación les asegura a los oprimidos y los carentes de poder que Dios está de su parte. Además, hace que los cristianos privilegiados pongan los ojos en los efectos sociales del pecado personal, en las estructuras sociales que perpetúan el pecado y en la "opción preferencial por los pobres". Resulta crucial explicar teológicamente la conversión y transformación de los opresores.

El papel de la cruz en cuanto que salva tanto a inocentes como a culpables es captado con brillantez por Jürgen Moltmann, quien recuerda el dolor y el horror que sintió en su condición de joven prisionero de guerra alemán. Fue reclutado siendo un adolescente, y no se enteró de los crímenes de Hitler contra los judíos hasta que las fotos de

¹³ Richard W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge University, Nueva York 1990.

¹⁴ Anselmo de Canterbury, Why God Became Man, Libro I.15.

¹⁵ Ibíd., Libro I.9.

los campos de exterminio se expusieron en la cárcel. Él v otros perdieron las esperanzas, embargados por la vergüenza y la culpa. Finalmente, levendo una Biblia que le dio un capellán, Moltmann se dio cuenta de que Cristo también murió por él. En virtud de su muerte, al acompañar a los pecadores todo el camino hasta la mayor pena y abandono, Cristo transforma y "diviniza" los rincones más terribles de la existencia humana. "Hice acopio de coraje para vivir en un momento en el que quizá habría puesto fin a todo de buena gana. Esta primera camaradería con Jesús, el hermano en medio del sufrimiento y el liberador de la culpa, nunca me deió desde entonces. Para mí, Cristo es Jesús crucificado" 16. Según este modelo, la muerte no es como tal la finalidad de la encarnación; pero la muerte, una muerte dolorosa, se sigue de la determinación de Dios de estar en completa solidaridad con todo cuanto es humano "excepto el pecado". La presencia de Cristo con los pecadores, para ellos y en ellos, posibilita la transformación y santificación, guiada por el propio ministerio de Cristo.

4) La actuación de Cristo es eficaz para nosotros. Cristo vive y muere en completa solidaridad con Dios y con los seres humanos. Su humanidad es el medio de nuestra incorporación a la vida divina. Pero la afirmación de que "en Cristo" recibimos "gracia", que nos une con Dios, puede sonar como una abstracción teológica. ¿Cómo exactamente el ser de Cristo se convierte en nuestro ser, y el amor de Cristo se convierte en nuestra manera de vivir? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la Iglesia, en cuanto "cuerpo de Cristo" y comunidad donde el Espíritu de Cristo actúa con un poder que cambia la vida. La Iglesia como cuerpo de Cristo y comunidad del Espíritu no se puede equiparar a ninguna estructura eclesiástica ni rito litúrgico, aunque las estructuras y los ritos son necesarios para transmitir la vida en el cuerpo de Cristo como realidad histórica a lo largo del tiempo. La Iglesia es auténticamente cristiana y eficaz cuando moldea comunidades de creyentes que reflejan, por imperfectamente que sea, el amor redentor de Cristo en sus relaciones de reciprocidad y en su participación en "el mundo" (1 Cor 13).

Con la Iglesia pasa en el Nuevo Testamento lo mismo que con Jesucristo y la salvación: que aparece representada con muchas imágenes. La naturaleza del ministerio de Pablo le obligó a abordar continuamente la naturaleza y función de la Iglesia, encarnada en las diferentes comunidades a las que él predicó el Evangelio. Una de las principales metáforas que Pablo aplica a la Iglesia es la de cuerpo de Cristo (1 Cor

¹⁶ Jürgen Moltmann, *Jesus Christ for Today's World*, Fortress Press, Minneapolis 1994, p. 3 (trad. esp.: *Cristo para nosotros hoy*, tr. Nancy Bedford, Trotta, Madrid 1997).

12,12-24). "Pero la Iglesia no es simplemente *como* un cuerpo. Más bien se ha convertido en un solo cuerpo en Cristo porque sus miembros participan en el único cuerpo eucarístico de Cristo (10,16-17). Pablo presupone que la *ekklesia* local participa en el cuerpo de Cristo y pertenece a él porque sus miembros han sido insertados, mediante el bautismo, en el cuerpo de Cristo (12,13) y tienen parte en su cuerpo eucarístico (10,16)" ¹⁷.

¿Cuál es el papel de la cruz como realidad salvífica dentro de la Iglesia? Las oraciones, liturgias y usos morales de la Iglesia forman a sus miembros en relación con Dios y con los demás. La Iglesia es una vía comunitaria de servicio, amor y alegría, imbuida de las virtudes teologales: la caridad como participación en la naturaleza divina, la fe como confianza en Dios y convicción acerca de su presencia real, y esperanza como anticipo de una nueva vida iniciada ya en el presente. La alegría, la confianza y la esperanza alimentan la valentía para afrontar y aceptar el sufrimiento cuando éste resulta inevitable a la hora de buscar el reino y el evangelio de la buena nueva para los pobres. La cruz no da al discipulado su perfil fundamental, pero es una característica inevitable de la fidelidad en un mundo roto e injusto.

5) La salvación no es sólo una realidad espiritual, sino también una realidad social y política. En su reciente libro, Jesús de Nazaret, Joseph Ratzinger enmarca el evangelio de Cristo y la buena nueva del reino de una manera que pretende hacer un llamamiento a las sociedades seculares cuyos miembros han perdido el sentido de la trascendencia y la esperanza de una relación con Dios. Ratzinger insiste en la naturaleza divina de Cristo y en la posibilidad de que, a través de Cristo, los seres humanos pueden llegar a conocer a Dios de manera personal. Esto resulta posible en virtud de la muerte sacrificial de Cristo, en su calidad de Palabra preexistente de Dios. "El Logos encarnado es el verdadero 'guardián de las ovejas', el Pastor que nos sigue a través de las espinas y los desiertos de nuestra vida. Cargados sobre sus hombros llegamos a casa. Él dio su vida por nosotros. Él mismo es vida" 18.

Este planteamiento puede satisfacer una necesidad espiritual de las sociedades occidentales modernas, que andan en búsqueda de un

¹⁷ Frank Matera, "Theologies of the Church in the New Testament", en Peter Phan (ed.), *The Gift of the Church. A Textbook on Ecclesiology*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 2000, p. 15.

¹⁸ Joseph Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, tr. Adrian J. Walker, Doubleday, Nueva York-Londres, p. 286 (trad. esp. del or. al.: *Jesús de Nazaret. Primera parte: Desde el bautismo a la transfiguración*, tr. Carmen Bas, La Esfera de los Libros, Madrid 2007).

sentido de lo divino. Sin embargo, deia fuera un elemento clave del significado del reino de Dios tal como Cristo lo expuso y lo vivió: la opción preferencial por los pobres. Para Ratzinger, el reino de Dios está presente allí donde está presente Cristo. Lo que el reino significa es "comunión con Jesús" y con la voluntad del Padre, y una vida continuada en Cristo 19. Esta descripción es correcta, tratándose de lo que se trata; pero por desgracia está desprovista de cualquier contenido social que especifique lo que la unión con Cristo significa en relación con nuestros prójimos y para los distintos papeles que hemos de desempeñar dentro de la sociedad. La acción social es indispensable para el reino de Dios, como lesús puso de manifiesto con la parábola del Buen Samaritano. Un samaritano que iba de viaje auxilió a un judío herido, pasando por encima de los estereotipos y barreras prescritos por la enemistad existente entre ambos colectivos (Lucas 10). Esta parábola da forma concreta a la significación que la cruz tiene para la vida cristiana, al presentar a uno que se identifica con el sufrimiento del otro y acepta el riesgo de actuar compasivamente.

III. Conclusión

Dicho con palabras de una teóloga feminista filipina, las teorías sobre Cristo no deben permitirnos "apartarnos de la ética de la responsabilidad" respecto a las situaciones concretas de la vida humana. "Hablar de Cristo es hacer una cristología a medias. Todo eso se tiene que practicar. Jesús nos enseñó cómo." "Cristo es 'Dios con nosotros' que llora con nuestro dolor, baila con nosotros para celebrar nuestros pequeños triunfos sobre las muchas cruces de nuestras vidas y nos conduce hacia la plenitud de vida en el seno del Misterio supremo al que llamamos Dios." 20 La cruz forma parte del camino de salvación. Sin embargo, la cruz no exalta, o no debe exaltar, el sufrimiento ni una imagen de Dios como ser vengativo, colérico, inmisericorde o incapaz de perdonar. La cruz es redentora porque es la identificación transformadora de Dios con todos cuantos están desesperados, se ven oprimidos o son culpables, identificación que alude a la resurrección de todos en el amor divino. La cruz salva dentro de un proceso de encarnación, resurrección y de envío del Espíritu de Cristo.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁹ Ibíd., pp. 146-147.

²⁰ Muriel Orevillo-Montenegro, *The Jesus of Asian Women*, Orbis, Maryknoll, NY, 2006, p. 200.

Ion Sobrino *

EL REINO DE DIOS Y JESÚS Compasión, justicia, mesa compartida

I. Importancia de volver al reino de Dios

urante siglos, ni la cristología ni los concilios tuvieron en cuenta el reino de Dios predicado por Jesús. Con su descubrimiento al comienzo del siglo pasado, muchas cristologías, sobre todo las de talante conciliar, lo han convertido en tema central. Al abordar ahora el reino de Dios está en juego, en definitiva, conocer, esperar y cooperar a poner en práctica la voluntad de Dios para su creación. Hay que analizarlo con "la mirada fija en Jesús de Nazaret", y teniendo en cuenta la historia real de nuestro mundo.

La vuelta al reino de Dios en teología ha producido frutos importantes: una fe y una espiritualidad más jesuánicas; una Iglesia más

Es editor, junto con Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad asesinado en 1993, de *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de teología de la liberación* (1991). Otras publicaciones: *Cartas a Ellacuría* (Madrid-San Salvador 2004); *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos* (Madrid 2007).

Dirección: Universidad Centroamericana, Centro Monseñor Romero, Apartado (01) 168, San Salvador (El Salvador). Correo electrónico: jsobrino@cmr.uca.edu.sv

^{*} JON SOBRINO, de origen vasco, nació en Barcelona en 1938 y estudió teología en Alemania e ingeniería en Estados Unidos. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y pertenece desde 1957 a la Provincia de Centroamérica, afincado en El Salvador. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

parecida a Jesús; y, entre nosotros y en todo el tercer mundo, una pléyade de "profetas de la verdad", desenmascaradores de los ídolos, y de "mártires de la compasión y de la justicia".

Haberlo hecho central también tiene sus peligros, como ocurre con todo lo que hacemos los humanos. Una concentración en el reino que ignorase otras realidades jesuánicas, incluso puede llevar al olvido de *Dios*, a una especie de "ateísmo cristiano", como dicen algunos; a reducir el cristianismo, manipulándolo, a lo político y social, como dicen otros.

Lo que más queremos recalcar, sin embargo, es que para la fe y para una existencia humana decente es esencial mantener vivo el reino de Dios. Y no es fácil. Siempre amenaza la tentación de rechazarlo o diluirlo, como ocurre con todo lo que tiene que ver con Jesús de Nazaret. Ante Jesús siempre hay que mantener la confesión de la sarx, ante la tentación del docetismo; su vida de amor, misericordia, servicio, praxis en definitiva, ante la tentación de gnosticismo; la locura del siervo sufriente, ante la tentación del poder, también en su forma sagrada, como mediación de salvación. Hay que mantener la gracia ante la tentación de la hybris. De igual modo hay que mantener la centralidad del reino ante la tentación de espiritualizar y privatizar la fe; olvidar y encubrir –y sobre todo producir– pobres y víctimas, productos del antirreino.

Desde esta perspectiva fundamental queremos analizar lo que, en mi opinión, está en juego en el reino de Dios. Y también desde la cruel realidad de nuestro mundo. Vivimos en una sociedad "gravemente enferma" (I. Ellacuría), en un mundo "enfermo de muerte... en el que es un asesinato que un niño muera de hambre" (J. Ziegler). Está en juego la vida digna y justa de los pobres. Y para el creyente está en juego el honor de Dios, y la decencia de nuestro ser y actuar. "Que por vuestra causa no se blasfeme el nombre de Dios entre las naciones" es la gravísima advertencia que se nos hace cinco veces en la Escritura. Mientras que se nos anima a hacer crecer el reino, para que, al verlo, "su nombre sea glorificado". No estamos ante un tema más, y no nos debe dejar en paz.

II. El presupuesto fundamental: creación y voluntad de Dios

El Dios del cristianismo es un Dios creador de una realidad distinta de sí mismo, y desea el bien de su creación. Manteniendo su trascendencia, él mismo se compromete con ese designio de bondad. Si se me permiten palabras audaces, "según le vaya a la creación así le va

a Dios". La tradición expresó bellamente: "gloria Dei vivens homo", decía Ireneo. Y, muchos siglos después, Monseñor Romero historizó la sentencia: "gloria Dei vivens pauper", palabras no sólo literarias, sino teológicas, pues introducen en la gloria de Dios la superación de la no-vida, que eso son los pobres y las víctimas. E introducen la parcialidad: Dios no se recrea en todo por igual. El reino de Dios no será una utopía abstracta, universal e intemporal, sino la vida de los pobres.

Estamos ante el misterio fundamental: un Dios que decide libremente ser no sólo Dios y que entabla una relación positiva, de amor, con su creación. Es el misterio en el sentido fuerte que tenía en Rahner, que añadía: "el misterio permanece misterio eternamente". Dentro de este misterio mayor habrá que ubicar el tema "Jesús y el reino de Dios".

Tomar este misterio en serio tiene también una consecuencia metodológica: el camino a recorrer para comprenderlo deberá ser *mistagógico*. No basta el análisis exegético y teológico, como tampoco bastan determinaciones magisteriales, si la inteligencia no está como empapada, de alguna forma, del *misterio de Dios y del misterio de la realidad* en que vivimos, y en la cual mora *Dios*.

III. El reino de Dios en la tradición de Israel

Jesús no partió de cero, sino que recibió la herencia de la fe de Israel, donde el designio de Dios para su creación se llegó a formular –tardíamente– como *reino de Dios*. Israel pasó por innumerables desventuras, pero, en base a su fe en Dios, mantuvo la esperanza en el *paso de Dios por la historia*. Inspirado en el lenguaje de los pueblos circundantes, lo formuló como *realeza*, *reinado* de Dios. Y lo comprendió de un modo preciso: "regirá el orbe con justicia y a los pueblos con equidad" (Salmo 96,13ss; cf. Salmo 72). Dicho en forma de tesis, el reinado de Dios "transforma una realidad histórico-social injusta en otra justa, en la que reina la solidaridad y en la que ya no hay pobres (cf. Dt 15,4)"¹. Recordemos elementos esenciales:

La compasión primordial. Liberación de la esclavitud y de la muerte. El paso de un Dios liberador. En la historia muchas veces se ha viciado la creación de Dios. La vida de unos, mayorías, es amenazada y aniquilada por minorías. Hasta el día de hoy. Eso atenta direc-

¹ X. Alegre, "El reino de Dios y las parábolas de Marcos", Revista Latinoamericana de Teología 67 (2006) 8.

tamente contra la gloria de Dios. *Reinado* de Dios será entonces algo benéfico, pero formal y centralmente liberador: Dios pasa por el mundo para liberar de opresión y muerte a un pueblo para que tenga vida. Es un Dios compasivo y descentrado de sí mismo. Esta compasión primigenia de Dios es fundamental en la teología de la liberación, así como también en la teología política de J. B. Metz la compasión es fundamental.

J. L. Segundo, ante la espiritualización de la liberación que se narra en el Éxodo², según la cual la finalidad fundamental sería la fundación del pueblo de Dios y el culto de la alianza en el monte Sinaí, insistió en que en las fuentes más antiguas, jahvista, elohísta, deuteronómica, "no existe rastro de esa supuesta finalidad"³. La finalidad es que un pueblo oprimido tenga vida y viva como pueblo, y desde aquí habrá que entender el reino de Dios. Tiene una dimensión de vida, también *económica*, en el sentido de que será posible el *oikos*, el núcleo central de la vida. Y será fruto de una compasión primordial.

La parcialidad. Reinado a favor de pobres y víctimas. En lo dicho ya está implícita la parcialidad de Dios hacia el pobre. Pero hay que analizar qué se entiende por "pobre" en los diversos momentos de la historia (es mérito de los obispos latinoamericanos haberlo hecho en Puebla, 1979, Santo Domingo, 1992, y Aparecida, 2007) y además lo que es común a todos ellos: la vida les es una pesada carga, y no la dan por supuesto. Y son también los que, normalmente, tienen a todos los poderes en contra. Pobres y oprimidos son prácticamente conceptos correlativos.

Ante esa realidad Dios hace –primordialmente– la opción por los pobres y víctimas. Puebla lo dijo lapidariamente: "hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida... [Cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentre] Dios toma su defensa y los ama" (n. 1142).

Esa parcialidad acompañó el paso de Dios por Israel. En los profetas Dios llama "mi" pueblo no a todo Israel, sino a los oprimidos dentro de él⁴. La confessio Dei se encuentra en esta exclamación: "en ti el huérfano encuentra compasión" ⁵. El Salmo 82, que, según Cros-

² Véase la Instrucción vaticana sobre teología de la liberación de 1984, V. 3.

³ Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*, Madrid 1985, p. 63.

⁴ Cf. J. L. Sicre, "Con los pobres de la tierra". La justicia social en los profetas de Israel, Madrid 1984, p. 448.

⁵ H. Wolf, *Dodekapropheten*, I, p. 304.

san⁶, es el texto fundamental de toda la vida cristiana, presenta a Dios en el consejo de los dioses. Y Dios les conmina: "juzgad a favor del débil y del huérfano, al humilde, al indigente haced justicia".

Esta parcialidad hacia el pobre puede dejar desasosegada a la razón, aunque no debiera hacerlo. En teología se ha defendido, como obvia, la voluntad salvífica universal de Dios; pero, ante disparidades evidentes, K. Rahner insistía: voluntate tamen inaequali. Estamos ante el misterio de Dios: la salvación de una Teresa de Jesús y de cretinos desalmados. Cierto es que, por lo que toca a pobres y víctimas, la razón puede encontrar algo más razonable la parcialidad. Pero, en cualquier caso, así es Dios. Como dice J. Jeremias: el rasgo esencial del reino es "la oferta de salvación que Jesús hace a los pobres... El reino pertenece únicamente a los pobres".

Reino de Dios y pueblo de Dios. Al reino de Dios corresponde en Israel el pueblo de Dios. No habrá pueblo sin reino, ni reino sin pueblo. "Reino (de Dios) y pueblo (de Dios) hacen referencia inmediata a la historicidad total de la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios". Por ello, el reino de Dios tiene una dimensión esencialmente social. Paulatinamente, la persona irá creciendo en importancia, y el paso de Dios será visto también como configuración de la persona. Con la venida de Jesús se hará evidente: el designio de Dios será que cada uno de los seres humanos lleguen a ser hijos, hijas, en el Hijo.

Que el reino es correlativo a pueblo se debe notar. El pueblo debe actuar como el Dios que ha sido compasivo con él y lo ha liberado. Debe ser un pueblo hacedor de justicia, liberador: "no habrá pobres entre ustedes, compartirán los frutos de la cosecha con los más pobres, ayudarán al forastero, a la viuda" (cf. Dt 15 y 26; Lv 19). Actuando así, Israel hará justicia al pobre, y en su interior reinará Dios.

Vista así, la elección de Israel no comporta un privilegio sobre los demás pueblos. Es, más bien, grave responsabilidad, y comprenderlo así es importante, pues la conciencia de "ser elegido" siempre entraña graves peligros –también para la Iglesia–. El Antiguo Testamento no tiene empacho en afirmar que Dios también ha liberado,

⁶ The birth of Christianity, Nueva York 1999, p. 575.

⁷ Teología del Nuevo Testamento I, Salamanca 1974, 133, 142, subrayado en el original

⁸ I. Ellacuría, "El pueblo de Dios", en *Conceptos fundamentales de Pasto-ral*, 1983, p. 843.

gratuitamente, a los cusitas, a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir (Am 9,7ss), y hasta a los egipcios.

Mediadores del paso de Dios por la historia. La tradición filosófica habla de causas segundas. Las tradiciones religiosas y teológicas hablan de ángeles, intermediarios entre Dios y los seres humanos. El cristianismo confiesa al mediador por antonomasia, Jesucristo, el unigénito, de la misma realidad de Dios.

En Israel son mediadores por *afinidad* con la realidad de Dios, no por cargo, por así decirlo. Median a Dios los justos y compasivos, los que liberan y dicen verdad en favor del oprimido y en contra del opresor... Lo son no por tener algún "poder", del tipo que sea, siempre proclive a conminar y someter, sino por estar poseídos por la "fuerza" del Espíritu para configurar a otros en libertad. Por ello, quienes pertenecen al estamento institucional deben reproducir, ante todo, la compasión y parcialidad de Dios. "La justicia del rey... no consiste primordialmente en emitir un veredicto imparcial, sino en la protección que se preste a los desvalidos y a los pobres, a las viudas y a los huérfanos"9. Los portadores de salvación son especialmente los pobres, sencillos e insignificantes. No los poderosos. De entre los reyes, sólo dos quedan bien parados a juicio de los profetas, Ezequías y Josías ("hizo justicia a pobres e indigentes", Jer 22,16). Por último, aparece un mediador escandaloso: Dios pasa por la historia en la misteriosa figura del Siervo. Inocente, sufre insultos y muerte. Carga así con el pecado del mundo y, misteriosamente, trae salvación.

Esta última consideración es central, al hablar del reino de Dios. Forcejea por hacerse presente en medio del antirreino, pero éste tiene raíces profundas, y para erradicarlas no basta con luchar contra ellas sólo desde fuera, por así decirlo, sino que hay que luchar contra ellas desde dentro, cargando con el mal –con el pecado del mundo–, hasta dejarse triturar por él. Es la salvación como *redención*. Preludia a Jesús de Nazaret. Y apunta al máximo misterio: en su paso por la historia, Dios pasa por la cruz de Jesús. Escándalo y locura, pero salvación.

La eu-topía de la mesa compartida. Israel vivió del recuerdo de la liberación y de una promesa para el futuro. Nunca perdió la esperanza, y siempre se sintió vertido hacia la utopía. Reino de Dios es, conocidamente, la formulación, tardía, de dicha utopía, que fue comprendiéndose de forma cada vez más abarcadora.

En la forma totalizante de una nueva creación, escribió Isaías: "edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos.

⁹ J. Jeremias, o. c., p. 122.

No edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma. Antes que me llamen yo responderé... Lobo y cordero pacerán juntos... No harán más daño ni perjuicio en todo mi santo monte" (Is 65,21-25). En clave antropológica y personal, escribió Ezequiel: "el corazón de piedra se tornará en corazón de carne" (Ez 36,26). Y Jeremías la comprendió como absoluta cercanía de Dios: "pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Jer 31,33).

Esta plenitud, sin embargo, no debe hacer desaparecer lo que está en el origen: todo comienza con la compasión de Dios hacia unos esclavos. Y pensando en los esclavos, hay que comprender bien en qué sentido podemos llamar –o no llamar – al reino *ou-topía*, es decir, aquello, tan excelso, para lo que no hay lugar, como pudiera ser la república de Platón o la utopía de Tomás Moro, o el paraíso terrenal o la resurrección universal de los muertos.

En la realidad de nuestro mundo, mejor será comprenderlo como *eu-topía*, el mínimo-máximo de que Monseñor Romero habló en Puebla con Leonardo Boff: "Es preciso defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida". Y a eso se aferra la esperanza de las víctimas. Esa *eu-topía* a veces se hace realidad en formas modestas. Los pobres son expertos en sufrimientos, pero a veces no sucumben a la tristeza. Tienen capacidad para organizarse y poner signos del reino de Dios. Lo celebran en comunidad, y, como Jesús, alrededor de una mesa. El gran signo sigue siendo la mesa compartida.

IV. Jesús y el reino de Dios

Al hablar ahora de Jesús y el reino comenzamos con las palabras de Pedro: "Jesús pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él" (Hch 10,38). Jesús oraba por la venida del reino, y desde el reino concretó la paternidad de Dios, experiencia suya específica absolutamente central, sin la cual no se le entiende. Y operativamente, lo declaró como lo último: los seres humanos deben buscar en primer lugar el reino de Dios "y su justicia" (Mt 6,33), lo que unos refieren a la mera rectitud interior y otros a la justicia veterotestamentaria. En síntesis, Jesús de Nazaret creyó en un Dios que *reina*, en favor de los *pobres*, al servicio de lo cual debe estar el mismo *pueblo*. Ésa fue su *esperanza* y su *utopía*, y por ello trabajó.

El ser y hacer de Jesús al servicio del reino de Dios. Jesús fue anunciador y realizador definitivo del reinado de Dios. Pero dos aclaracio-

nes: 1) Su hacer, sus milagros, por ejemplo, son "signos" del reino, "clamores" dice González Faus, pero no son la totalidad del reino. Esto no les resta importancia, pues indican la dirección que tomará el reino en plenitud (vida, paz, libertad, dignidad), y generan esperanza de que el reino es posible, pues se puede vencer al antirreino. 2) Jesús aparece relacionado esencialmente con el reino, pero esa relación no es identificación total. Pedir la venida del reino (Mt 6,10) no significa pedir la venida de Jesús; lanzar los demonios en nombre de Dios (Lc 11,20) es signo de que ha llegado el reino de Dios, no de que ha llegado Jesús...

Esto no resta importancia a la persona de Jesús en la realización de la totalidad del reino, sobre todo después de su resurrección. Cuando Pablo define el reino de Dios como "justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14,17), no se está refiriendo a la persona de Jesucristo, pero sí puede remitir a lo que ocurre cuando los seres humanos viven en tô Khristô. Igualmente el "Dios todo en todas las cosas" (1 Cor 15,28) no remite a la persona de Jesucristo, pero la plenitud final ocurrirá a partir de la entrega de Jesús al Padre.

Reinado de Dios y Jesús de Nazaret, cada uno por su lado, son centrales en el Nuevo Testamento, y están en mutua relación, pero no son lo mismo. Reino connota un *colectivo social*. Jesús de Nazaret es *una persona*. Pero están esencialmente relacionados. Quizás los primeros cristianos con la venida de Jesús vieron nuevas posibilidades para la creación, que ésta ha quedado transida de una presencia de Dios, que inclina a todo lo que sea compasión, justicia, conciliación verdad. Otra cosa es en qué medida la historia confirma esta convicción doxológica.

La misericordia fundante de un Dios no ego-céntrico, descentrado. Aunque no en pasajes en los que aparece el reino de Dios, la intuición aparece centralmente en los evangelios. Jesús nos dice quién es ese Dios descentrado, volcado hacia los seres humanos. A veces aparece su misericordia fundante en las parábolas y hechos. A veces, indirecta pero eficazmente, diciéndonos lo que Dios quiere de nosotros.

En Mateo 25 para Jesús todo se decide en la compasión a *pobres y débiles*. Jesús cita dos veces Os 6,6: "justicia –misericordia– quiero y no sacrificios", para defender a débiles, publicanos en Mt 9,13, hambrientos en Mt 12,7. Eso es más importante para Dios que la pureza legal, guarda del sábado (y propiedad privada). Y en Mt 5,23 vuelve a la reconciliación con el hermano, más importante que la ofrenda sobre el altar (Mt 5,23). Mc 2,28 par proclama solemnemente: "el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado".

En los tres sinópticos Jesús opera una equiparación del amor a Dios y al prójimo, lo cual ya es escandaloso, pero más lo es que muy probablemente en la versión original de Marcos no se menciona el amor a Dios. Según la reconstrucción que hace Boismard, el texto primitivo sólo decía que el mandamiento mayor es "amarás a tu prójimo como a ti mismo; no hay otro mandamiento mayor" 10. Y, de hecho, la expresión "amar a Dios" sólo aparece tres veces en los relatos del mandamiento principal (Mc 12,30; Mt 22,37 y Lc 10,27), y una vez en Lc 11,42, paralelo de Mt 23,23, en el que no se menciona el amor de Dios. Al joven rico (Mc 10,17-22 par), Jesús le responde citando sólo las obligaciones para con el prójimo, no para con Dios. De igual manera procede Pablo: "toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gál 5,14), "el que ama al prójimo ha cumplido la ley" (Rom 13,8).

La parquedad de textos sobre "amor a Dios" es sorprendente, y la teología de Juan lo explica con lucidez total. Proclama lo que podemos llamar la *sorpresa fundante* de la fe cristiana. "Dios nos ha amado primero" (1 Jn 4,10). La prueba es que nos envió a su hijo y la razón es que "Dios es amor" (1 Jn 4,8). Lo más sorprendente, sin embargo, es la conclusión: "si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros" (1 Jn 4,11). Dios, el amor fundante, al pensar en los seres humanos, se hace a un lado. Dios nos amó y quiere que le correspondamos, siendo nosotros amadores de nuestros hermanos, como él. "Dios nos creó creadores", decía Bergson. Lo mismo dice la carta al hablar de ser *en* Dios y de permanecer *en* Dios. Sólo puede acaecer *en* el amor a los hermanos (1 Jn 4,16).

No aparece lenguaje del reino de Dios, pero sí la lógica más profunda del designio de Dios: un reino para el hombre. Dios es así en directo para los pobres y víctimas. Y eso es lo que está detrás de muchas parábolas y relatos de Jesús cuando comienza "el reino de Dios es como...".

Jesús pasó haciendo las obras de Dios. "Dios estaba con él", dice Pedro. Jesús es el mediador. Hace presente a Dios, siendo el unigénito. En palabras de la tradición esto se puede decir de dos maneras fundamentales. Es el revelador de la verdad de Dios y es el hacedor de la voluntad del Padre.

En el lenguaje del prólogo de Juan, Jesús es *charis kai aletheia*. Literalmente ambos términos pueden traducirse como "gracia y verdad". Pero muchos han buscado una traducción que va más al fondo de la

¹⁰ P. Benoit and M. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios II,* Bilbao 1976, p. 329.

realidad de Jesucristo: "el amor y la lealtad" (Biblia Española), "el amor y la fidelidad" (Biblia Latinoamericana), "la compasión y bondad"¹¹, "el logos está lleno de amor misericordioso y de fidelidad"¹², "la misericordia fiel, característica de la Divinidad"¹³.

Se da aquí prioridad a la *charis*, el amor, al hacer las obras del Padre. Y lo mismo aparece desde el reverso. "El maligno es asesino y mentiroso", y por ese orden (Jn 8,4). El paso de Jesús por este mundo consiste en hacer las obras del Padre (Jn 5,19). Y estas obras son la curación de un paralítico (Jn 5,1-18) y de un ciego (Jn 9,1-40). En este sentido "revelar la verdad de Dios" es "hacer las obras de Dios", y por cierto obras de compasión. Con eso terminamos por donde comenzamos: Dios es compasión hacia las víctimas. Jesús anuncia y expresa en sí mismo la verdad de Dios, obviamente. Pero, *ante todo*, hace presente el amor y la misericordia de Dios hacia las víctimas. Ésos son "los signos del reino".

Termino con tres reflexiones.

- 1. La situación de la creación de Dios es catastrófica, cruel y debe avergonzar a los seres humanos. Muertes en Oriente Medio y África, y las muertes de guante blanco, mucho más numerosas, producto de una guerra comercial alrededor de los alimentos. Los países ricos subsidian cosechas enteras o la producción de carnes, y los países pobres se mueren de hambre. Menos de una decena de empresas transnacionales controla el mercado de semillas en todo el mundo. Es el antirreino. Pero, escondidamente, sin interés de los poderosos de que se haga público, hay mucha santidad, muchas mesas compartidas, muchas obras del Padre, que sigue sanando a ciegos y paralíticos. Y hay mucha generosidad de voluntarios y mártires. Es el reino.
- 2. Hay muchas cristologías, y muchas de ellas importantes. Pero no se habla con la debida radicalidad ni se le da la debida centralidad sistemática a la *muerte en cruz* de Jesús. La razón es que no se la ubica históricamente en los conflictos sociopolíticos de su tiempo. Incluso Aparecida, muy positiva por otros aspectos, pasa por alto el "por qué matan a Jesús". Jesús habría sido sumamente virtuoso, si se nos permite la obviedad, pero no se habría introducido directamente en conflictos con los poderosos. Este olvido quizás se deba a no tener que reconocer hoy que los innumerables mártires del tercer mundo fueron asesinados a manos de opresores, y no tener que enfrentarse

¹¹ P. Miranda *El ser y el Mesías*, Salamanca 1973, p. 144.

¹² M. E. Boismard, Le prologue du saint-Jean, París 1953, pp. 89-95.

¹³ J. I. González Faus, La humanidad nueva, Santander ⁶1984, p. 330.

con ellos. Mirar a la cara al antirreino hace más fácil recuperar la verdad histórica de la muerte de Jesús y la de los mártires.

3. Por último, volvemos al comienzo. El Dios creador, que se goza en su creación, es también, él mismo, gozo para su creación, la Îleva a su plenitud, como continúa la sentencia de Ireneo: "gloria autem hominis visio Dei". También lo afirmaba Monseñor Romero: "Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios... ¡Quién me diera, queridos hermanos, que el fruto de esta predicación de hoy fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con Dios y que viviéramos la alegría de su majestad y de nuestra pequeñez!" 14. "Ver a Dios", "confiar en Dios", "descansar en Dios", como decía Agustín, es una forma de expresar la plenitud del ser humano. También desde el reino se pueda ahondar un poco en quién es ese Dios: amor incondicional, que no aterra por su imponente majestad sino que produce gozo por su cariñosa cercanía. "Verle", "dejarse acoger por él" es bienaventuranza para los seres humanos. El lenguaje sólo puede ser balbuciente, y ojalá sea mistagógico. El reino de Dios para nada nos aleja del Dios del reino. Lo puede hacer más cercano y hasta más "humano". Es lo que se hizo presente en el paso de lesús por este mundo.

¹⁴ Homilía del 10 de febrero de 1980, ibíd.

Erik Borgman *

COMIENZO DE UNA HISTORIA NUEVA Jesús de Nazaret como el comienzo de una historia nueva

Igo evidente es lo mucho que nos queda por aprender de la cristología. Pero, ¿hay algo nuevo que aprender en cristología? Si alguien no lo ha hecho aún, la lectura del primer volumen del proyecto cristológico de Joseph Ratzinger da que pensar¹. Mucho de lo que se ha descubierto y desarrollado en el ámbito teológico en estos últimos años se ve atacado porque difiere del modo tradicional de ver y presentar la tradición cristiana. Esto constituye lo más alarmante, porque la lectura del primer volumen de *Jesús de Nazaret* resulta realmente turbadora.

Tiene una amplia producción de textos sobre la relación entre teología, religión, la tradición cristiana y la cultura contemporánea.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@ hetnet.nl

^{*} ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. Estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria (1990). De 1989 a 2004 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Part I: A Catholic Theology of Culture [1914-1965], Continuum, Londres-Nueva York 2003. Entre 2000 y 2007 trabajó en el Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación interdisciplinar sobre teológica, ciencia y cultura, del que es director académico desde 2004. Es miembro del consejo de dirección de Concilium.

¹ Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.

Ambigüedades en el libro de Ratzinger sobre Jesús

Por una parte, uno tiene la impresión de está leyendo las meditaciones personales de un erudito teólogo más bien que la del *hierarch* tradicional católico-romano –meditaciones que deben respetarse más que entrar en polémica con ellas, aunque no se esté de acuerdo con ellas, dado su carácter claramente personal—, pero, al mismo tiempo, tenemos la impresión de estar leyendo el mensaje oculto tras las recientes medidas y condenas de ciertos teólogos que escriben sobre cristología².

El hecho de que el autor del libro se identifique de un doble modo. como Joseph Ratzinger y como Benedicto XVI, contribuye a la confusión. El prólogo da la impresión de que la doble identidad procede del hecho de que ciertas partes de la obra fueron escritas antes de que Ratzinger se convirtiera en el Papa. Sin embargo, si el mensaje quiere realmente decir que "este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino la expresión de mi búsqueda personal del 'rostro del Señor' (Sal 27,8)", tal como se afirma en el prólogo, y que, por consiguiente, "cualquiera es libre de contradecir[lo]", habría sido mucho meior que su autor mantuviera solamente el nombre Joseph Ratzinger. Como persona y como teólogo, puede reivindicar la libertad para expresar sus convicciones y sensibilidades, al igual que todos nosotros –aunque, dado el rol papal y su influencia, nos preguntamos si es posible tener una opinión teológica de índole académica una vez que el sujeto que la emite es ya el Papa de la Iglesia católica. Sin embargo, en cuanto Benedicto XVI, Ratzinger no solamente es -como un comentarista ha señalado- "el líder del grupo organizado más grande de seguidores [de aquel que es proclamado el Hijo de Dios], la Iglesia católica" y, como tal, un "autor intimidante" en alto grado sobre la materia en cuestión, sino que también está investido de una autoridad que se niega a otros teólogos tanto dentro de la Iglesia católica como fuera de ella. El mismo hecho de escribir un libro de esta índole es un evento ambiguo. A mediados del siglo XIX, el magisterio de la Iglesia comenzó a cambiar su ministerio pastoral dedicado a resolver problemas doctrinales por un ministerio consagrado a desarrollar un sistema doctrinal autoritativo que supuestamente expresaba la plenitud del catolicismo. Si bien esperamos que no sea su intencionalidad, el libro de Ratzinger simboliza, no obs-

² Véanse los documentos contra la obra de Jon Sobrino (2006), Roger Haight (2004), Jacques Dupuis (2001) y la declaración doctrinal *Dominus Jesus* (2000); cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm

tante, el peligro de personalizar el magisterio incluso más allá de lo procedente, convirtiendo la teología específica y personal de Joseph Ratzinger en la obra del pontífice, sugiriendo así, al menos, que se trata de una expresión normativa de la fe católica³.

Ahora bien, lo que nos hace pensar si es posible descubrir algo nuevo en cristología no es solamente la fuerte crítica que Ratzinger hace en su libro a los recientes avances en este campo. La quintaesencia de la teología de Ratzinger es que el último y único contenido del mensaje de Jesuscristo es el mismo Jesucristo. Según Ratzinger, la fe en que Él es el salvador del mundo no tiene mucho que ver con lo que nosotros espontáneamente esperamos y tememos, con lo que sentimos por nuestros seres queridos, por nuestros otros prójimos y por nuestro mundo. Aunque el Sermón de la Montaña habla de la pobreza y la riqueza, así como de la justicia y la injusticia, su mensaje, sorprendentemente, según el punto de vista de Ratzinger, tiene poco que ver con la lucha por la justicia en la que nos hallamos involucrados y que tanta importancia tiene en nuestro contexto. El mensaje que según Ratzinger nos transmite el Sermón de la Montaña es que Jesús personifica en sí mismo todo cuanto en definitiva es bueno y salvífico. Todo el que busque la salvación y la plenitud de la vida debe convertirse a él mediante la conversión a la Iglesia católica, que es la única que verdaderamente lo representa. Este planteamiento supone un distanciamiento importante del reciente intento por comprender a lesús como un personaje histórico que está en relación con nosotros como seres históricos y que precisamente por eso constituye un mensaie de salvación.

Resulta altamente significativo que la obra de Ratzinger se publicara brevemente después de la publicación de la notificación oficial sobre la cristología de Jon Sobrino. Una de las tesis fundamentales de Sobrino es que el giro exegético y teológico al "Jesús histórico" nos ayuda a darnos cuenta de que en definitiva somos salvados por el Jesús histórico. No lo llamamos salvador y liberador porque personificara de forma abstracta la presencia y la fuerza de Dios, sino porque Jesús compartió plenamente la historia en la que vivimos los seres

³ Algo que, sostengo, es altamente problemático en principio, porque no hay una sola persona que pueda comprehender y expresar la plenitud de la verdad que Jesuscristo nos revela y que él representa para nosotros. En cierto sentido, por tanto, el acento que Ratzinger da al carácter personal de su libro sobre Jesús mejora la obra de Juan Pablo II *Teología del cuerpo*, que también es altamente personal y, en ocasiones, muy propiamente suya, pero que se presentó como la obra del Papa y, por consiguiente, como parte integral de la doctrina católica normativa.

humanos y en la que tenemos que encontrar nuestro camino hacia la vida, la justicia y la salvación. Jesús abrió un camino de salvación y liberación precisamente en v con relación a, esta historia, que fue posible porque él mismo formaba parte de esta historia⁴. Apartarse del "qué" del mensaje de la vida y la predicación de Jesús para centrarse en el "que" de la presencia salvífica de Dios en su palabra y en Él, como hace Ratzinger, vacía de relevancia religiosa y sentido teológico nuestra historia humana. Los cambios que experimentamos y los descubrimientos que hacemos en nuestras vidas, no raramente a través de duras luchas colectivas y personales, profundas crisis existenciales y un intenso trabajo intelectual, carecen de relieve en esta perspectiva, porque los problemas con que nos confrontamos no deberían considerarse problemas reales. El giro al Jesús como presencia de Dios mantenido vivo por la Iglesia constituye un rechazo de estos problemas. Así es como debe ser, porque, en la perspectiva de Ratzinger, el reino de Jesús no es de este mundo (cf. Jn 18,36). En el libro de Ratzinger resulta mucho menos clara la posibilidad de que las personas se comporten en este mundo de tal modo que participen en el reino de Dios "que les está preparado desde la fundación del mundo" (cf. Mt 25,34).

Nuevas perspectivas

En su libro sobre el futuro de la cristología, Roger Haight, a propósito del sufrimiento y la muerte de Jesús, escribe lo siguiente: "La cruel tortura de Jesús no puede convertirse en un bien o en algo positivo... el sufrimiento y la muerte, en sí mismos, no pueden transformarse en un bien. Asumo esta tesis como una especie de criterio 'sintético' mediante el que puede someterse a prueba una teología de la cruz y el lenguaje de la piedad y la oración usado por la iglesia para canalizar la devoción" ⁵.

Estoy totalmente de acuerdo con Haight, pero la teología lo ha descubierto muy recientemente. La tesis de Haight no expresa la sensibilidad que ha regido la tradición cristiana desde el principio. No resulta tan claro si las expresiones que encontramos en el Nuevo Tes-

⁴ Véase, especialmente, Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, SCM Press/Orbis, Londres-Maryknoll 1978 (1976); íd., *Jesus the Liberator: A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis, Maryknoll 1993 (1991).

⁵ Roger Haight, *The Future of Christology*, Continuum, Nueva York-Londres 2005, p. 87.

tamento como "¿no era necesario que el Mesías padeciera todas estas cosas para entrar en su gloria?" (Lc 24,26) o la idea de que somos rescatados por la sangre de Cristo de la conducta necia heredada de nuestros padres (cf. 1 Pe 1,18-19), significan que el dolor y el sufrimiento son sacrificios buenos en sí mismos, aunque sí es evidente que la tesis de Anselmo sobre el sufrimiento de Cristo como expiación de la ira justificada de Dios contra la humillación que nuestra existencia pecadora supone para Él, no se encuentra como tal en el Nuevo Testamento.

Nuestra nueva sensibilidad hacia el peligro que conlleva llamar bien al mal del sufrimiento no procede tampoco de una relectura revolucionaria del Nuevo Testamento, sino de la historia reciente de cristianos, de sus propias experiencias de sufrimiento o de las de otros y los traumas que llevan consigo como un mal radical. Y lo que es un mal en sí mismo no puede tener ningún significado positivo para Dios o ser algo que le agrade. Fue durante los años sesenta y setenta del siglo XX cuando ganó fuerza la crítica de la idea de sufrimiento, v sobre todo la de un sufrimiento pacientemente soportado. Esta idea prolongaba el sufrimiento y obstaculizaba la lucha por la vida buena que era la voluntad de Dios para todos los seres humanos. Los teólogos tuvieron que releer sus propias tradiciones, incluyendo la misma Biblia, para conseguir una interpretación de la fe cristiana que estuviera de acuerdo con el reciente descubrimiento de que la respuesta adecuada al sufrimiento no era abrazarlo sino combatirlo, pero que también deiara espacio para aquellas confesiones neotestamentarias sobre el sentido salvífico del hecho de que el Mesías de Dios hubiera compartido nuestro propio sufrimiento. A mí me condujo a sostener que la "necesidad" del sufrimiento de Cristo se hallaba en la necesidad de compartir radicalmente nuestro destino, incluyendo el sinsentido, la exclusión, el sufrimiento y la muerte, para que de este modo fuera nuestro verdadero v pleno redentor. Lo que es un bien en sí mismo no es el sufrimiento ni la muerte, sino su expresión como voluntad radical y sin reservas de participar en nuestra humanidad –expresando así una "autodonación" gratuita de Cristo, tal como se manifiesta en la última cena y se repite en la oración eucarística—, pero lo son en cuanto punto de partida de la nueva iniciativa de Dios de salvar y redimir. Somos redimidos por la victoria de la vida en la resurrección, en la que participamos porque el Resucitado compartió nuestra existencia hasta la muerte⁶. A partir de entonces, vivimos una vida nueva, una vida redimida.

⁶ Aprendí esta lección de Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, Seabury, Nueva York 1979 (1974); íd., *The Experience of Jesus as Lord*, Crossroad, Nueva York 1981 (1977).

Lo que esto implica para llevar un cierto tipo de vida sólo puede encontrarse llevando esta vida y analizándola. Sólo puede descubrirse lo que implica llevar una vida redimida "en Cristo" y lo que significa que Cristo sea nuestro redentor, describiendo y analizando la redención que vivimos, lo que incluye el hecho de que nuestra redención no se haya realizado plenamente. Es en medio de un mundo donde aún reina el mal en el que Jesucristo, la Palabra de Dios, logró que viviéramos como hijos de Dios (In 1,12). Por tanto, resulta altamente significativo que el mensaje de Jesús sea, según Ratzinger, que Él es la presencia redentora de Dios y solamente eso. El qué –es decir, qué significado tiene, cómo cambia la vida del mundo y la vida de guienes lo creen– es secundario con respecto al que de lesucristo como el definitivo y único redentor de la humanidad; tal es la idea que recorre todo el libro de Ratzinger. No sólo se trata de una preferencia por el punto de vista joánico en detrimento del de los sinópticos, como a menudo se sugiere. En la situación actual, subrava que Jesús es el contenido del propio mensaje que predica, que solamente la Iglesia es la salvaguarda de este mensaje y que, como representación sacramental de su presencia, conecta a las personas con la redención divina. Aquí, creer en lesús no es, como en las recientes cristologías, creer en Él como el icono del venidero reino de justicia de Dios o de la presencia oculta de Dios en los pobres, los débiles y los excluidos, o en esperar como resistencia contra toda desesperación. Creer en Jesús significa creer en la Iglesia católica romana como la única entrada verdadera a una existencia redimida. Este planteamiento recorre ampliamente la teología de Ratzinger: la Iglesia es el único enclave en el que la gente puede salvarse de las fuerzas destructivas del mundo, más en concreto, de las fuerzas destructivas de la modernidad⁷.

¿Redención "de" el mundo o redención "del" mundo?

Para alguien que considera la redención como redención del mundo moderno, tal como Ratzinger opina, no le resulta difícil ver que la influencia del pensamiento moderno en la teología ha contaminado su pureza original. Es casi imposible que pueda ver ciertos desarrollos en el mundo como aquello que la constitución pastoral

⁷ Cf. mi artículo "On J. Ratzinger, *Principles of Catholic theology"*, *The Journal of Religion* 69 (1989) 432-433, que es una recensión de la traducción inglesa de su obra *Theologische Prinzipienlehre*. *Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, Múnich 1982.

sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Gaudium et spes, llama "signos de los tiempos" (n. 4), es decir, lugares o desarrollos en los que la presencia redentora de Dios en el mundo se nos hace presente v se hace conocer. Lo que implica que es extremadamente difícil tener realmente en cuenta lo que considero que es el mayor avance del Vaticano II: su capacidad para ver el mundo como el espacio de la presencia de Dios y la Iglesia como el pueblo que ve esta presencia en medio de la situación contemporánea y que les permite ser llamados y convocados por ella. Siguiendo a Marie-Dominique Chenu en su lectura sobre la Gaudium et spes, el Dios presentado y representado por lesús tiene que ser descubierto siempre de nuevo, un Dios que se da a conocer al mundo siempre de formas nuevas e inesperadas, en cuanto que es el "Aquel que es y que será". Conocer a Dios a conocer nuestra historia que no cesa, que es siempre nueva⁸. Conocer al Dios de Jesús es para Ratzinger aferrarse al único y verdadero mensaje de la Iglesia, libre del mundo contemporáneo y siempre el mismo, el único factor verdadero de estabilidad y continuidad en un mundo en cambio vertiginoso que proclama una "dictadura del relativismo". Frente a éste, la Iglesia debe tomar posiciones y ser un muro de contención9.

Estoy de acuerdo en que hay un cierto tipo de relativismo –pues también existe un verdadero relativismo cristiano, tal como Felix Wilfred sostenía en esta misma revista 10— en la modernidad que lleva consigo un odio enmascarado a la tolerancia, el respeto y la libertad. Pero, ¿cuál es el fundamento para oponerse al relativismo? En el caso de Ratzinger parece tratarse del hecho de que la Iglesia, al fundamentarse en el mensaje de Jesús como el Hijo de Dios y, por tanto, como el absoluto, decreta que hay ciertos valores que son absolutos. Lo que sugiere que por sí mismos son valores relativos y que la Iglesia los

⁸ Cf. mis artículos "La verdad como concepto religioso", *Concilium* 314 (2006) 87-97.

⁹ Como bien sabemos, Ratzinger usó la frase "dictadura del relativismo" en la homilía que como Decano del Sacro Colegio Cardenalicio pronunció en la misa al comienzo del cónclave tras la muerte de Juan Pablo II el 18 de abril de 2005: "Estamos construyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y cuyo único objetivo consiste en satisfacer el propio ego y sus deseos. Sin embargo, nosotros tenemos un objetivo diferente: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo". Probablemente, fue este discurso el que determinó su elección como Papa.

¹⁰ F. Wilfred, "Elogio del relativismo cristiano", Concilium 314 (2006) 99-108.

hace absolutos al predicarlos. ¿Es este planteamiento tan antirrelativista como se sugiere? Los principales estudios cristológicos tras el Vaticano II, probablemente comenzando con el *Jesús: Un experimento en cristología* de Schillebeeckx y *Ser cristiano* de Hans Küng, publicados en 1974, trataron de mostrar cómo en la plena historia humana de Jesús hubo algo que salió a la luz y que es absoluto en sí mismo, algo que está orientado a la salvación de la humanidad. Este planteamiento me parece realmente antirrelativista, que da testimonio de una fe en la índole no relativa de la presencia oculta pero realmente salvífica en la creación de Dios y en su historia de salvación.

Estamos de acuerdo en que el giro hacia el Jesús histórico que se produjo en la cristología después del Vaticano II ha sido un tanto confuso. Parecía un intenso casi inevitable de encontrar un fundamento histórico a la afirmación de que lesús de Nazaret es el Cristo, el Ungido de Dios. Lo que los teólogos estaban haciendo en realidad, siguiendo a los historiadores y los biblistas de la denominada Second Ouest del lesús histórico, era analizar el significado de la confesión cristiana en Jesús como salvador, redentor y liberador. ¿En qué sentido puede decirse que nos redimió? ¿Qué significa decir que él representa el poder o la fuerza divina de Dios, siendo al mismo tiempo privado de todo poder o fuerza por las enormes fuerzas destructivas de la historia? La cuestión no era -aunque en ocasiones fuera difícil evitar pensar que sí- qué es lo que nosotros, en cuanto modernos, podemos aún creer razonablemente sobre lesús, dado el nivel de conocimiento histórico que poseemos. La cuestión era cómo pensar la presencia salvífica de Dios en Jesús entre nosotros, y, por tanto, por ejemplo, qué significaba realmente la proclamación que lesús hizo del Reino de Dios, y, de no menor importancia, cómo podemos considerarlo nuestro salvador y redentor si vivió hace dos mil años. De ahí las reflexiones de Rahner sobre lo que significa ser un ser humano necesitado de redención: el acento que pone Sobrino en el hecho de que Jesús comparte nuestra humanidad histórica y siempre amenazada como presupuesto para entender su relevancia liberadora para nosotros; de ahí el desarrollo que Edward Schillebeeckx hizo de una teología de la gracia v su presencia oculta pero real en el mundo contemporáneo, secularizado, en el segundo volumen de su trilogía cristológica¹¹.

En efecto, la historia de Jesús y la historia de sus discípulos con él se presentaban como el comienzo de una historia nueva de la que

¹¹ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979; J. Sobrino, *Cristología en la encrucijada; Jesús el liberador*; Schillebeeckx, *o. c.*

nosotros, dos mil años después, seguimos formando parte. Elisabeth Schüssler Fiorenza ha visto claramente y nos ha mostrado cómo los relatos neotestamentarios sobre Jesús se cuentan desde la nueva comunidad redimida que él hizo posible. Por tanto, la cristología no sólo trata de Jesús, sino también de nosotros a la luz de la historia de Jesús y sobre Jesús tal como se revela en los efectos salvíficos que sus palabras y acciones han tenido y tienen para los seres humanos ¹². Si Jesús es el Cristo, entonces no posee en primer lugar una identidad que posteriormente revela a la gente, sino que lo que él significa para la gente y les abre posibilidades de liberación es su identidad, en analogía con Dios, Que es el Que será al redimir y sostener a su pueblo, según Ex 3.

Nuevas cuestiones

Cuando se publicó en holandés el libro de Ratzinger sobre Jesús de Nazaret (2006), recibí una llamada telefónica de un anciano católico que, al parecer, había encontrado mi número de teléfono en la página web de la universidad. Me preguntó por qué Ratzinger no discutía los libros de Küng, Schillebeeckx y Schüssler Fiorenza. Después de todo lo que habían hecho, le resultaba irritante esta ausencia. Le expliqué que creía que para Ratzinger todos estos teólogos estaban equivocados y que quería presentar su corrección. También intenté explicarle que no estaba de acuerdo con Ratzinger y que pensaba que no entendía lo que ellos intentaban hacer en sus cristologías. Al igual que él, ellos estaban intentando explicar por qué aún podemos y debemos considerar a Jesús como encarnación del poder salvífico de Dios entre nosotros. Pienso que, con poco tiempo de diferencia, puede decirse que ellos lo lograron mejor que él.

Sin embargo, deberíamos también percatarnos de que los desarrollos que apenas he bosquejado en este artículo conducen a nuevas y difíciles cuestiones teológicas. Sólo tengo espacio para mencionar dos de ellas. Si nuestra historia de comprender a Jesús y vivir como sus discípulos forma parte de su identidad, entonces lo primero que salta a la vista es que aún no conocemos cuál es la identidad de Jesús como Cristo. No porque tengamos que hacer más investigaciones,

¹² Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989. Aunque algunas de sus obras posteriores son más teológicas en sentido estricto, es en este estudio histórico donde, a mi modo de ver, se hace más convincentemente su aportación teológica.

históricas, teológicas, o de otra índole, aunque esto es necesario, sino sobre todo porque nuestra historia en el espacio liberador que abrió para nosotros no ha terminado todavía. En el lenguaje de los evangelios, podemos decir que aprendemos nuevas cosas sobre él cada vez que lo encontramos en Galilea, tal como prometió (cf. Mc 16,7; Mt 28,8), entendiendo por Galilea el lugar donde vivimos nuestras historias individuales y comunitarias: nuestras luchas contra el mal, nuestras derrotas por este mal y nuestras victorias sobre él. Esto implica un cambio importante en nuestra idea de la fe religiosa. La fe ya no puede verse más como algo que está aferrado a un cierto fundamento inalterable o estable. Debería verse como una constante exploración del espacio que la fidelidad liberadora de Dios nos abre, tanto individual como colectivamente. En segundo lugar, el hecho de pensar en la identidad de Jesús como algo que está presente en nuestra forma de entenderlo en nuestra vida de discípulos, implica que la identidad de Jesús no es estable. No sólo puede parecerlo, sino que puede ser realmente diferentes cosas para diferentes personas y diferentes comunidades, al menos en cuanto que nuestra historia es de tal índole que no podemos aún unir nuestros diferentes puntos de vista en una síntesis que lo integre todo.

¿Cómo se relaciona todo esto con la idea clásica de que Jesús es la revelación total y definitiva de Dios en nuestra historia humana? ¿Cómo se relaciona con la unidad de la Iglesia a través del tiempo y el espacio? ¿Cómo se relaciona con el hecho de que el mensaie cristiano corrobore ciertas perspectivas sobre Dios y que contradiga firmemente otras? ¿Cómo se puede ver la presencia de Dios en ciertos lugares –algunos de ellos realmente sorprendentes, como la cruz– v no ver esta presencia suva allí como indicador de su presencia en otras partes? Estas cuestiones son realmente importantes y creo que no todas pueden responderse ahora, aun cuando hubiera tenido suficiente espacio para hacerlo. Pero también pienso que se trata de cuestiones que tenemos que hacernos y pensar teológicamente, porque implican tomar en serio que Dios compartió y comparte nuestra historia en y a través de Jesús. Para mí es imposible intentar escapar de ellas remachando las fórmulas tradicionales. En última instancia, esta huida sería rechazar la libertad para la que hemos sido liberados.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Felix Wilfred *

EL PLURALISMO CRISTOLÓGICO Cristologías apofáticas

anto la alegoría de la caverna oscura de Platón como el modo en que los Upanishads se refieren a Brahma como *neti... neti* (no es esto... ni tampoco esto) y la teología negativa de Dionisio el Areopagita, remiten al carácter inefable de lo divino y a la "oscuridad" que lo envuelve (cf. Sal 18,11). Creo que esta tradición apofática podría canalizarse con gran provecho para comprender el misterio de Jesucristo. En cuanto símbolo de lo divino, Jesucristo lo revela y al mismo también lo oculta, de tal modo que podemos buscar el misterio divino a través de él mediante una pluralidad de caminos. Más aún, el mismo Jesucristo participa en la inefabilidad del misterio divino a pesar de su manifestación y revelación históricas. Sólo comprendemos parcialmente lo que representa en relación con Dios y con la humanidad a través del testimonio de las Escrituras y de las experiencias de encuentro con él a lo largo de los siglos.

^{*} Felix Wilfred nació en Tamil Nadu (India) en 1948. Es presidente de la Facultad de Humanidades así como del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, y director del Departamento de Estudios Cristianos en la Universidad pública de Madrás (India). Es también miembro de la Junta Ética Constitutiva del Instituto Indio de Tecnología de Madrás. Fue miembro de la Comisión Teológica International del Vaticano. Como profesor invitado, ha enseñado en las universidades de Nimega, Münster, Francfort del Meno, el Boston College y el Ateneo de Manila. Sus investigaciones y estudios de campo abarcan diferentes disciplinas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales.

Últimas obras teológicas: On the Banks of Ganges (2002), Asian Dreams and Christian Hope (2003), The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society (2005) y Margins: Site of Asian Theologies (2008).

Dirección: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600 005 (India). Correo electrónico: fwilfred@satyam.net.in

Las cristologías que pretenden explicarlo todo no conducen, como a menudo se supone, al misterio total de Jesucristo, que sigue siendo *semper maior* (siempre más grande). Hablando del amor de Cristo, Pablo se convierte en un contemplativo y se maravilla de "la anchura y la longitud, la altura y la profundidad" del amor de Cristo que "sobrepasa todo conocimiento" (Ef 3,18). Este carácter apofático e inconmensurable exige múltiples cristologías que se quedarán siempre cortas frente al abrumador misterio que abordan en su estudio. En efecto, todas las cristologías comparten la misma suerte; cada una tiene su lugar, pero ninguna puede afirmar que es *la* explicación definitiva de Jesucristo. Con otras palabras, toda cristología tiene que ser, en el fondo, necesariamente apofática. Por consiguiente, hay suficientes razones para acoger favorablemente la existencia de una pluralidad de cristologías.

Senderos hermenéuticos descentralizados

También comprendemos la importancia de esta pluralidad al seguir el sendero hermenéutico según el cual sólo podemos descubrir los muchos rostros de Jesús al mirarlo desde la perspectiva del lector del texto. En efecto, el texto del Nuevo Testamento produce numerosas interpretaciones desde el horizonte de experiencia del lector y del intérprete. Nos referimos a algo más que al intento por recuperar la imagen del Jesús histórico mediante el método histórico-crítico. Necesitamos ir más allá de la reconstrucción del pasado para llegar a una pluralidad de cristologías mediante el despliegue de una hermenéutica literaria crítica que ponga en diálogo y conversación el mundo contextual del lector y el propio texto. Las cristologías que surgen de este proceso hermenéutico son creativas y sensibles al cambio y la transformación. Podemos comprobarlo estudiando las diversas cristologías contextuales contemporáneas.

El Jesús de la historia nunca dio una única imagen de sí mismo. El cristianismo primitivo vivió con una variedad muy rica de cristologías sin que ninguna de ellas fuera *la* norma o el modelo para las demás. Resulta sorprendente que incluso dentro del mismo judaísmo se dieran diferentes interpretaciones de Jesús, quien durante su vida fue visto desde diversos puntos de vista: un nuevo Moisés, un profeta, el mesías, el Hijo de Dios, un redentor, etc. Incluso hasta en un mismo autor como Pablo podemos percibir diferentes cristologías. Ahora bien, una cosa es ver la pluralidad de imágenes de Jesús dentro del Nuevo Testamento, y otra distinta es reducirlas a un solo modelo, en cuyo caso tenemos que admitir que las diversas cristologías se contradicen entre sí.

"Si, por ejemplo, considerásemos simplemente las cristologías de Marcos y Mateo como proposiciones positivas proclamadas desde la misma perspectiva y en un lenguaje no simbólico, no podríamos sostenerlas integralmente al mismo tiempo. Hay ciertos puntos en los que entran en contradicción. Sin embargo, la realidad es bien diferente: podemos, en efecto, sostener conjuntamente todas las cristologías neotestamentarias. Y esto es posible precisamente porque se trata de proposiciones simbólicas sobre los aspectos trascendentes de Jesucristo, concebidas desde diferentes perspectivas y que no 'contienen' adecuadamente su propio objeto." 1

La pluralidad de cristologías seguirá a lo largo de los siglos siguientes dando origen a nuevos conceptos e imágenes². Cada cristología tenía su propio valor dentro del contexto y la cultura en que surgía, respondiendo a los temas y las cuestiones planteadas en ese medio concreto y desde el horizonte de una experiencia diferente. En la actualidad, se están elaborando fecundas cristologías feministas a partir de la experiencia de las mujeres y la lectura que ellas hacen de la Escritura. Poseemos, en efecto, cristologías latinoamericanas, asiáticas y africanas muy innovadoras³, que proceden de una relectura de los evangelios realizada desde un lugar determinado. Comprendidas en sentido simbólico, muchas de las cristologías contextuales pueden y deben coexistir sin verse en la necesidad de invocar un único modelo del pasado ni someterse a ningún intento de unificarlas bajo un solo registro.

¹ Roger Haight, *Jesus. Symbol of God*, Orbis Book, Nueva York 2002, p. 181 (trad. esp.: *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007); cf. también M. Soares-Prabhu, "The Jesus of Faith. A Christological Contribution to an Ecumenical Third World Spirituality", en su obra *Theology of Liberation*. *An Indian Biblical Perspective*, Jnana-Deepa Vidyapeeth, Pune 2001, pp. 267-295; Edward Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology*, Collins, Londres 1979; Raymond E. Brown, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2004.

² Cf. Jaroslav Pelikan, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.

³ Obviamente, está fuera del objetivo de este breve artículo estudiar estas diversas cristologías. La literatura sobre ellas está en constante crecimiento. Véanse, por ejemplo, M. Amaladoss, *Jesús asiático*, Mensajero, Bilbao 2007; R. Sugirthrajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Orbis Book, Nueva York 1993; Robert Schreiter (ed.), *Faces of Jesus in Africa*, Orbis Book, Nueva York 1995; Jon Sobrino, *Jesús en América Latina*, Sal Terrae, Santander 1995; Errol D'Lima y Max Gonsalves (eds.), *What Does Jesus Christ Mean? The Meaning-fulness of Jesus Christ amid Religious Pluralism in India*, Actas del 21º Seminario Anual de la Indian Theological Association, The Indian Theological Association, Bangalore 1999.

El pluralismo religioso y las cristologías

Las diversas cristologías contemporáneas tienen que afrontar de un modo u otro la realidad del pluralismo religioso. La cuestión que hoy se plantea es la siguiente: ¿Puede interpretarse la figura de Jesucristo de un modo que la gente que ha sido sostenida por sus tradiciones religiosas —el hinduismo, el budismo, el taoísmo, etc.— no tenga que romper con su itinerario espiritual para encontrarse con Jesús, sino que, antes bien, puedan encontrarse con él en su camino espiritual e interpretarlo tal como lo experimentan? Este planteamiento conduciría a una nueva comprensión del itinerario ya realizado y proyectaría el sendero que aún tiene que recorrerse. La ubicación en el seno del ámbito espiritual es indispensable si queremos que el misterio de Jesucristo tenga realmente sentido en el encuentro con las demás religiones. En correspondencia, tenemos que investigar el mismo tema de la revelación desde esta perspectiva pluralista 4.

En última instancia, lo que está en juego en la cristología es el misterio de la unión de lo divino y lo humano. También en este punto se da una diferencia fundamental en el modo como se concibe la unión que influye y matiza además la comprensión que tenemos del misterio de la encarnación. Si no consideramos lo divino y lo humano como entidades distintas que necesitan ser juntadas, sino que las consideramos muy cercanas entre sí, tal como encontramos, por ejemplo, en el hinduismo, entonces la comprensión de la manifestación de lo divino a través de la encarnación será diferente según el modo como se entiendan estas dos realidades. En una visión del mundo en que la distancia entre lo divino y lo humano es enorme y se subraya nítidamente su distinción, la realidad de la mediación adquiere un gran relieve.

Ahora bien, donde la relación se concibe de forma diferente, la encarnación como manifestación de lo divino no se considera como una unión de dos realidades independientes, sino como la expresión de una vinculación más intensa e íntima de dos realidades que ya estaban unidas. Desde esta perspectiva, Jesucristo adquiere su relevancia como aquel que abre nuestros ojos a la cercanía y la intimidad con Dios y despierta lo divino que hay en nosotros. Su propio misterio envolvía en sí esta realidad de la unión y la comunión entre lo divino y lo humano. Con otras palabras, hace posible que experimentemos el misterio de Dios, en quien "vivimos, nos moyemos y existi-

⁴ Cf. Andrés Torres Queiruga, "Repensar el pluralismo: De la inculturación a inreligionación", Concilium 319 (2007) 102-111.

mos" (Hch 17,28). Esta concepción es un tanto diferente de la idea de mediación (*mesites*) entre Dios y la humanidad.

El acercamiento al misterio de Jesucristo en un contexto de pluralismo religioso nos exige que abandonemos las amarras ontológicas. No es verdad que la mejor defensa de la teología cristiana, y sobre todo de la cristología, se encuentre en la metafísica. Esta íntima relación entre ambas ha desembocado, desafortunadamente, en la descristianización de Occidente tras el declive de la metafísica, sin que se presentaran otras alternativas⁵. En cambio, parece darse una cierta convergencia entre el pensamiento posmetafísico y las teologías y cristologías que se inspiran en el pluralismo religioso. Estas cristologías mantienen vivo y vivificante el misterio de Jesucristo sin necesidad de recurrir a categorías ontológicas, una constatación que nos conduce al siguiente punto de nuestra reflexión.

Las cristologías no cristianas

La cuestión que ha dominado el panorama hasta ahora ha sido cómo poner en relación las otras religiones y Cristo, y viceversa. Sin embargo, hoy día necesita plantearse de forma diferente, a partir del punto de vista de la experiencia y teniendo en cuenta los *pueblos* de otras tradiciones religiosas y no meramente desde una perspectiva teórica. Lo que es importante actualmente es conocer cómo los pueblos que tienen otra fe se han acercado a la persona y el mensaje de Cristo en su itinerario espiritual. Se trata, por tanto, de una cuestión empírica y de experiencia que podría suscitar ideas muy útiles para la elaboración teórica.

Debemos ser conscientes del hecho de que la búsqueda de Cristo forma parte, muy a menudo, de la búsqueda espiritual de nuestro prójimo que tiene otra fe, e incluso de su propia mística. Por tanto, necesitamos prestar una gran atención a cómo ven a Cristo y al modo en que integran su persona y mensaje en sus vidas. Esta cuestión es mucho más importante que la relativa al modo en que Jesús está presente en otras tradiciones religiosas, cuyos supuestos y presupuestos se encuentran en la cristología clásica.

Sin temor a caer en la exageración, me atrevo a decir que, por ejemplo, los pueblos del sur de Asia han comprendido más profundamente quién es Jesús a partir de las implicaciones éticas que de su vida y enseñanzas extrajeron personajes como Mohan Roy, Gandhi,

⁵ Cf. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2003.

Vivekananda, o de la fe con que Keshab Chandra lo interpretó o del modo en que lo experimentó el místico sin estudios Ramakrishna, que a partir de la fórmula de Calcedonia sobre la esencia metafísica de Jesús, que se encuentra a años luz de su visión del mundo y de su filosofía. Con diversos grados, hay una comprensión soteriológica de Jesucristo en las cristologías no cristianas, en cuanto que él hace presente el poder de la salvación divina que se comprende, ciertamente, de modos diferentes, pero que en definitiva contribuye a la plenitud y la integración de la vida del mundo y del universo⁶.

Puede argumentarse que las interpretaciones no cristianas de Jesucristo no tienen en cuenta el Cristo de la fe. Pero el hecho es que entre muchos que no son cristianos se da un acercamiento a Jesús que pone de manifiesto que creen en él, dado que no sólo buscan información, sino que quieren encontrarse con él y experimentarlo como parte de su búsqueda espiritual. En los evangelios se nos presenta el incidente de unos griegos que querían "ver" a Jesús (Jn 12,20). En otra ocasión, los discípulos intentan parar los pies a uno que expulsaba demonios en el nombre de Jesús "porque", según su argumento, "él no venía con nosotros" (Mc 9,40). En ambos casos se trata de abrir una comprensión estrechamente definida del discipulado y apreciar la fe de los otros que se manifiesta en su seguimiento y la invocación de su nombre.

Además, no es cierto que sólo se da la fe cuando Jesús es considerado el Cristo. Al igual que sus primeros seguidores, podemos creer en el Jesús de la historia, en su vida y en su enseñanza. En los intentos por experimentar el mensaje de Jesús y seguir su camino (imitatio Christi) hay una cierta fe. En este sentido, recordemos que Vivekananda, el fundador de una orden monástica hindú, no sólo tradujo la Imitación de Cristo de Tomás de Kempis a la lengua bengalí en 1889, sino que también ordenó a sus monjes que lo leyeran frecuentemente.

Así pues, la legitimidad de las cristologías no cristianas deriva de la distinción necesaria y crucial entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. El plan de Dios y el misterio de la Palabra, de Cristo y de la acción del Espíritu tienen, todos ellos, un carácter incluyente⁷. Es en este horizonte donde deben colocarse las interpretaciones no cristia-

⁶ Cf. M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, C. L. S., Madrás ²1976; Chaturvedi Badrinath, *Finding Jesus in Dharma*, ISPCK, Delhi 2000; Robin Boyd, *An Introduction to Indian Christian Theology*, ISPCK, Delhi 2000.

⁷ Si queremos seguir usando la categoría de "inclusividad" es necesario que la maticemos. Podemos hablar de una inclusividad teocéntrica, que

nas de Jesús. Podemos comprobarlo, por ejemplo, en la actitud de muchos hindúes que ven en Jesucristo la encarnación de todos aquellos ideales que el hinduismo representa. Y si admitimos que las mismas religiones son ámbitos en los que actúan el misterio del plan de Dios, la Palabra y el Espíritu, entonces las interpretaciones que los no cristianos hacen de Jesús nos introducen en nuevos senderos y nos conducen a un nuevo estudio de la cristología clásica. La Iglesia institucional no controla tanto el misterio de Cristo cuanto el Jesús de la historia; por eso, no pueden invocarse sus formulaciones cristológicas como criterio o norma de las cristologías no cristianas. Éstas no sólo son legítimas, sino que también son indispensables para una comprensión más completa y profunda del misterio de Jesucristo.

Cuando en sus mismas tradiciones religiosas reflejan la presencia salvífica de Dios y la actividad del Espíritu, lo que dicen sobre el misterio de Jesucristo tiene que considerarse al mismo nivel mismo de la fe. Estas cristologías no son meras adiciones y corolarios superficiales, sino que deben verse como expresiones de la universalidad del misterio de Jesucristo que no es monopolio de los cristianos bautizados. Ellas abren nuestro horizonte mental y nos ofrecen una perspectiva mucho más amplia, por lo que, en consecuencia, también nos permiten ver con más claridad las limitaciones de la cristología clásica y las formulaciones de los concilios.

Hay también otra razón por la que la comprensión no cristiana de Jesucristo es indispensable en nuestro tiempo. La vida, el ministerio y la enseñanza del Jesús histórico estuvieron centradas en el Reino de Dios y en la salvación prometida por Dios a los pobres. Según Aloysius Pieris, pueden distinguirse dos categorías de pobres: "los pobres por su circunstancia" y "los pobres por opción". Dice en este sentido:

"La mayoría de los pobres convocados por Dios para ser miembros de su alianza en el proyecto de la liberación no son cristianos. La primera categoría (víctimas de Mamón, que representan a Cristo 'como ahora lo conocemos') constituye el grueso de la población mundial, que se concentra principalmente en el Asia no cristiana. Entre quienes forman parte de la segunda categoría (los que han renunciado a Mamón, que siguen a Jesús 'como él era en su vida terrenal') se encuentran muchas personas que participan en el pro-

significa contemplar todo desde la perspectiva de Dios y de su plan de salvación. En este sentido no se produce ninguna exclusión, puesto que su plan incluye a todos (cf. 1 Tim 2,4-6). Sin embargo, si la comprendemos cristocéntricamente, es decir, que todo lo bueno y santo de las demás religiones pertenece a Cristo –a Cristo tal como los cristianos lo comprenden–, entonces la inclusividad se hace problemática.

yecto de liberación de Dios, guías en el sendero de la justicia, gentes que descubren y proclaman la verdad salvífica, fundadores y defensores de las religiones. Todos éstos no son rivales en una carrera por la conversión, sino compañeros en una misión común. Jesús, en quien Dios Trino ha hecho una alianza con los pobres, necesita su colaboración para llegar con ellos a la plenitud de la cristeidad*. Jesús no puede ser el Cristo sin ellos" 8.

Cuanto acabamos de decir nos conduce a estudiar con atención la cuestión de la relación entre la soteriología y la cristología.

El pluralismo en el campo de la soteriología

La soteriología se encuentra en el núcleo de la cristología. Por tanto, el pluralismo cristológico no sólo supone una pluralidad de imágenes diferentes de Jesucristo, sino también formas diferentes de entender la salvación. En el Nuevo Testamento queda bien patente que Jesús está intrínsecamente unido a la salvación que procede de Dios. Sin embargo, también en el Nuevo Testamento encontramos diversas explicaciones sobre el contenido de esta salvación, que tienen mucho que ver con las cuestiones y los asuntos desde los que se interpreta la figura de Jesús a partir de sus contextos sociales, culturales e históricos. Resulta, por tanto, atrevido pensar que podemos inferir *a priori* una idea de la salvación a partir de la estructura del espíritu humano, independientemente de la inserción del ser humano en una historia, una cultura y un contexto particulares.

La multiplicidad de los planteamientos soteriológicos que derivan de los diferentes mundos de experiencia enriquecen la idea de la salvación y el misterio de Jesucristo. La noche oscura del sufrimiento de la población negra en África, las humillaciones de los "intocables" en la India, la experiencia de marginación de los pueblos indígenas, la angustia de los que inocentemente contraen la infección del virus del sida o desarrollan la enfermedad, y la angustia de los enfermos terminales, han encontrando en la experiencia de Jesús y de su vida una comprensión de la salvación que difícilmente puede encajar en cualquiera de las soteriologías clásicas que giran en torno al concepto de

^{*} N. del T. La cursiva es nuestra. El texto original en inglés dice "Christhood", que nosotros hemos traducido por "cristeidad".

⁸ Aloysius Pieris, "Christ Beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor" (ensayo elaborado originalmente para el Congreso Ecuménico Jesuita, Kottayam, India, 1999), p. 18.

expiación⁹. Apenas tendría sentido para estas víctimas sostener la tesis de que Jesús murió *en sustitución* por ellos y por sus pecados; en cambio, el panorama cambia totalmente cuando, acercando más íntimamente el misterio de Jesús a sus vidas, se interpretan su vida, enseñanzas, sufrimiento y muerte como algo que acontece *en solidaridad con ellos*.

Una de las convicciones que está ganando terreno conforme avanzan las experiencias contextuales es que la salvación no puede confinarse simplemente a la muerte de Jesús, sino que tiene que contemplarse a la luz de toda su vida, de su enseñanza y de su acercamiento a la gente y a Dios. El Jesús de la historia, que ahora encontramos como la presencia y la revelación de Dios, está salvando. Lo que produce la salvación no es tanto su muerte y la sangre derramada en el pasado, sino, más bien, la comunión con él en nuestro tiempo, en su identidad de crucificado y resucitado (cf. Rom 8,34), así como el seguimiento de sus enseñanzas y su estilo de vida. "Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en él tenga vida eterna; y vo lo resucitaré en el último día" (In 6,40). Con otras palabras, el Jesús histórico realiza de diversos modos la presencia salvífica de Dios, lo que constituye un desafío para cualquier explicación metafísica de su existencia como fundamento necesario para comprender la salvación. De hecho, las cristologías no cristianas, que hemos comentado más arriba, nos hacen tomar conciencia del significado del Jesús histórico, de su vida y su ministerio, para la salvación, un aspecto que se ha olvidado en la soteriología tradicional.

Cristología clásica de la Iglesia occidental versus Pluralismo cristológico

¿Qué pensamos actualmente de la cristología clásica teniendo en cuenta la pluralidad de cristologías y las soteriologías en ellas implicadas? Desde un punto de vista histórico podemos decir que fue con Calcedonia cuando la Iglesia institucional se refugió en una única cristología que hoy día requiere ser revisada. No puede sostenerse en

Concilium 3/101 429

⁹ Por otra parte, hemos de reconocer que la soteriología de san Anselmo, que tanto ha dominado el panorama teológico, fue una respuesta a las necesidades de su tiempo. Con sus reflexiones sobre la soteriología, intentaba superar la explicación mitológica de la redención y, al mismo tiempo, dar una respuesta a los no creyentes que no encontraban fundamento racional alguno en el misterio de la encarnación. Véase Hans Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Patmos Verlag, Dusseldorf 1970.

modo alguno la tesis de que la cristología calcedoniana constituye la síntesis perfecta de las cristologías del Nuevo Testamento, como a menudo se afirma, puesto que Calcedonia depende, de hecho, de una única tendencia dentro del Nuevo Testamento, concretamente de la relativa a la preexistencia de Cristo, mientras que muchas cristologías contextuales ponen el acento en otros aspectos inspirándose en el mismo Nuevo Testamento y los otros modelos que en él aparecen. Precisamente por esta razón, es decir, por la pluralidad de las cristologías neotestamentarias, especialmente las cristologías ascendentes que parten de la orientación teocéntrica de Jesucristo (eis ton theon) y de su fe, Calcedonia necesita equilibrarse –por no decir corregirse.

La fórmula cristológica de Calcedonia posee actualmente un valor paradigmático. Es el mejor ejemplo clásico de cómo mantener la ortodoxia en medio de las "herejías" en un momento en el que discernimiento entre ambas era de capital importancia para la vida de la Iglesia, que no tiene por qué ser el caso en todos los períodos de la historia, y ciertamente no lo es en el nuestro. ¿Cómo puede convertirse en normativa para comprender su misterio una fórmula sobre Jesucristo que no habla de su vida, historia, enseñanza, muerte y resurrección? A esto se refiere Pablo Richard cuando afirma que en estas fórmulas nos encontramos a un "Jesús sin rostro" 10. Además, ¿cómo puede una fórmula que está redactada en lenguaje simbólico—como lo están todos los lenguajes religiosos— constituirse en norma para todas las demás expresiones simbólicas del misterio de Jesucristo que se acuñan en otros universos culturales? 11

Todos los símbolos humanos poseen una ambigüedad inherente. Esto se verifica tanto en las imágenes de Jesús de la cristología clásica como también en las que encontramos en las nuevas cristologías contextuales. Por ejemplo, puede ponernos en alerta la connotación negativa y autoritaria que implica la imagen de Jesús como "jefe" en la cultura africana. Ahora bien, ¿no tiene el mismo peligro la idea clásica de Jesús como *kyrios* (Señor)? ¹² En realidad, la cristología de Calcedonia no puede representar un cierre, sino una fuente de inspiración y motivación para las cristologías de nuestra situación contemporánea.

¹⁰ Cf. Pablo Richard, "Los diferentes rostros de Jesús en los evangelios sinópticos", Concilium 294 (2002) 49-56.

¹¹ Para ver las numerosas perspectivas sobre la diferencia que existe entre la cristología clásica y los nuevos ensayos cristológicos, véase la excelente obra de Jon Sobrino, *Christology at Crossroads*, Orbis Books, Nueva York 1978.

¹² Cf. François Kabasélé, "Christ as Chief", en Robert Schreiter (ed.), o. c., pp. 103ss.

La pretensión de que una sola cristología domine a todas las demás y les asigne un valor a cada una de ellas no puede caracterizarse sino como una tendencia teológica hegemónica que destruye el pluralismo enriquecedor e inspirador en el ámbito de la reflexión cristológica. La realidad, sin embargo, es que después de Nicea y Calcedonia, que se supone que pusieron fin a todas las controversias, siguieron floreciendo otras cristologías.

El pluralismo cristológico es fundamental en nuestro tiempo. Este pluralismo permite que se oigan las voces de los más débiles que se encuentran con el misterio de Jesucristo y lo expresan en su vida y en sus luchas. Si, como cada vez se hace más evidente, el eje del cristianismo se ha desplazado a las zonas más pobres de nuestro mundo v los sectores más pobres de la humanidad se encuentran profundamente adheridos a la persona y mensaje de Jesús, entonces lo más pertinente no es que les preguntemos sobre las tesis de la cristología clásica, sino, más bien, por qué les resulta tan atravente la figura de lesucristo en medio de su pobreza. No hay razón alguna que pueda justificar la imposición de un solo modelo normativo que margine las voces de los pobres y la interpretación que hacen de Jesús. De hecho, la interminable repetición de la cristología de Calcedonia ha sofocado la aparición de cristologías nuevas y vigorosas, tal como pone de manifiesto la historia de las misiones, haciendo en muchos casos realmente imposible la causa de la evangelización.

Los límites de la fórmula calcedoniana y de la cristología clásica no sólo se detectan en la *ausencia de toda soteriología* y el silencio sobre la vida, la muerte, la pasión y la resurrección de Cristo, sino también en el modo en que reducen la comprensión de Cristo al nivel puramente intelectual, mientras que la verdadera comprensión de Cristo debe proceder de la implicación de toda la persona, es decir, de los sentimientos, las emociones y los problemas existenciales, perspectivas mediante las que las innumerables cristologías procedentes de la religiosidad popular, por ejemplo, se aproximan a su misterio. Son estas cristologías las que han nutrido la vida de las comunidades cristianas más que la cristología oficial.

Conclusión: Hacia un pluralismo contemplativo

No existe una cristología que pueda jamás afirmar que es total o definitiva. Todas las cristologías son parciales y fragmentarias ¹³. Esto no

Concilium 3/**103** 431

¹³ Cf. Felix Wilfred, *Margins: Site of Asian Theologies*, ISPCK, Delhi 2008, pp. 189ss.

constituye un defecto, puesto que sólo se nos ha concedido comprender el misterio divino en Jesucristo como algo que puede vislumbrarse.

El pluralismo teórico que gira en torno a la tríada "exclusividad, inclusividad y pluralidad" se ha convertido en un concepto inútil. No nos lleva a ninguna parte, puesto que se ha enredado en una maraña de controversias interminables que tienen cierto sabor a nominalismo v ha caído en un laberinto meramente conceptual. Además, en el ámbito de la cristología necesitamos más un acercamiento contemplativo al pluralismo que uno sistemático o epistemológico. El pluralismo epistemológico funciona cuando la pluralidad está estructurada en un sistema y las diferencias no se consideran sino como expresiones diversas de un concepto unitario perfectamente definido, o bien de una doctrina con estas mismas características o de cualquier otra cosa por el estilo. En este tipo de pluralismo, no se presta la debida atención a las diversas cristologías que reflejan diferentes horizontes de experiencias en su diferencia y especificidad, sino que, rápidamente, se ven reducidas a un denominador común o a un mismo fundamento. La pluralidad resultante de la diferencia de género, cultura, territorio, lengua e historia es de tal índole que no nos permite llegar a la conclusión de que las diferencias son variaciones de un único concepto o bien a someterlas todas en el lecho de Procusto en el nombre de un fundamento común. Los pobres del mundo que apasionadamente se han adherido a la persona y el mensaje de Jesús, sacan actualmente a la luz una pluralidad de cristologías elaboradas a partir de su mundo de marginación.

El pluralismo contemplativo no niega la necesidad de una unidad en la pluralidad, sino que solamente afirma que la unidad no debe verse como algo de lo que ya se dispone o que está dado (cristología clásica, fórmula calcedoniana, teocentrismo, etc.), sino como algo que está oculto y constituye el objeto de nuestra constante búsqueda que resulta innovadora y transformadora. La idea del pluralismo contemplativo y el enfoque apofático en cristología van juntos de la mano.

La cristología apofática y el pluralismo contemplativo hacen espacio y valoran las experiencias de nuestros prójimos que tienen otra fe y sus interpretaciones y discursos cristológicos, como también las luchas de los pobres por conseguir una vida más plena. Una cristología apofática es una cristología abierta que no permite ninguna manipulación. Desafía cualquier intento por domesticarla para un interés particular como el mantenimiento del patriarcado o la justificación de cualquier programa de poder en el seno de la comunidad cristiana. Fomentar el pluralismo contemplativo y la actitud apofática sigue siendo un gran desafío para todas las cristologías.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

2. FORO TEOLÓGICO

Robert Schreiter *

IMÁGENES DE JESÚS EN CUITURAS CONTEMPORÁNEAS

no de los fenómenos más interesantes que se ha producido en el punto de intersección entre los nuevos avances en cristología y el movimiento de inculturación de los últimos treinta años ha sido la profusión de imágenes nuevas de Jesús. Las imágenes son fundamentales en la imaginación y la sensibilidad cristianas: transmiten un abanico de ideas, sentimientos y recuerdos capaces de evitarnos conceptualizar de manera más abstracta quién es Jesucristo para nosotros. Con frecuencia, las imágenes configuran nuestras identidades mucho más intensamente que los conceptos.

En muchas culturas orales, "rostro" tiene las connotaciones que se asocian con el concepto "identidad". La importancia de entender los distintos "rostros de Jesús" estriba en que es una manera especial de

Algunos de sus libros son: Constructing Local Theologies (1985); The New Catholicity: Theology between the Global and Local (1997); Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order (1992) (trad. esp.: Violencia y reconciliación: misión y ministerio en un orden social en cambio, tr. José Manuel Lozano-Gotor, Sal Terrae, Santander 1998); y The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies (1998) (trad. esp.: El ministerio de la reconciliación: espiritualidad y estrategias, tr. José Manuel Lozano-Gotor, Sal Terrae, Santander 2000).

Correo electrónico: Rschreit@ctu.edu

Concilium 3/**107** 435

^{*} ROBERT SCHREITER (1947) es profesor de Teología en la Unión Teológica Católica de Chicago (EE.UU.). Ha trabajado mucho en el ámbito de la teología contextual, la globalización, la reconciliación social y la misión de la Iglesia. Dirige la colección Fe y Cultura de Orbis Books y es director de la revista Studies in Interreligious Dialogue, entre otras.

comprender a fondo la calidad de la vida de fe de la gente. Incluso en culturas principalmente escritas ha habido un renovado interés, en algunos sectores, por el rostro de Jesús, tal como se puede ver en el hecho de que la devoción al "divino rostro" de Jesús sea promovida por el Vaticano.

El rostro o imagen de Jesús proporciona una manera de enfocar la humanidad de Jesús. Como vamos a ver en breve, muchas de las imágenes de Jesús que han surgido en estos últimos años intentan introducir a Jesús en el molde de las culturas de quienes promueven la imagen en cuestión. Pero esa imagen humana es también una ventana a la divinidad. Un corolario de la confesión cristiana de la plena divinidad y humanidad de Jesús es que, mirando a Jesús, conseguimos comprender del modo mejor lo que es la divinidad y lo que es la humanidad. Las imágenes contemporáneas de Jesús refractan precisamente para nosotros esas posibilidades.

El presente artículo va a examinar algunas de las imágenes contemporáneas de Jesús en culturas de toda la Iglesia universal. Necesariamente va a ser muy escueto, pero debiera dar idea cabal del amplio espectro del pensamiento actual acerca de Jesús. Son varias las antologías que se han elaborado en las cuales se puede encontrar más información acerca de las imágenes emergentes de Jesús en nuestra época¹.

Imágenes presentes en África

Los teólogos africanos han sido una fuente particularmente fecunda de imágenes de Jesús, entendidas como una manera de relacionar a éste más estrechamente con las culturas africanas. En esta labor, su inquietud no ha sido únicamente ser más fieles a la humanidad de Jesús, sino también encontrar correlatos en la Biblia y en la

¹ Algunos ejemplos son José Míguez Bonino (ed.), Faces of Jesus: Latin American Christologies, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1984; Anton Wessels, Images of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-Western Cultures, Eerdmans, Grand Rapids 1990; Robert Schreiter (ed.), Faces of Jesus in Africa, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1992; R. S. Surgirtharajah (ed.), Asian Faces of Jesus, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1993; Manuel Marzal (ed.), The Indian Face of God in Latin America, Orbis Books, Maryknoll, NY, 1996 (or. esp.: Rostros indios de Dios: Ios amerindios cristianos, CRT-Christus - ABYA-YALA, México D.F.-Quito 1991); Doris Strahm, Von Rand in die Mitte: Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika, und Lateinamerika, Ed. Exodus, Lucerna 1997; Volker Kuester, The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2001.

tradición cristiana posterior. Cuatro de dichas imágenes merecen una mención especial: Cristo como ancestro, como maestro de iniciación, como curandero y como Vida abundante.

Cristo como Ancestro². Quizá la imagen de Jesús más sorprendente para quienes no son africanos ha sido la de Cristo como ancestro. Gran parte del África subsahariana, lo mismo que el este y el sur de Asia, posee un sistema sumamente desarrollado de veneración de los ancestros. A los antepasados se les considera guardianes de la moralidad de los vivos y también como intermediarios ante Dios en *nombre* de aquéllos. En muchos lugares existe un intenso sentido de la presencia universal de los ancestros.

Aun cuando Cristo no esté dentro del linaje de sangre de los pueblos africanos, ha sido adoptado dentro de dichos linajes como su progenitor espiritual. Aun cuando no tuvo descendencia física y murió de muerte violenta siendo aún joven (cualidades todas ellas que normalmente inhabilitarían a uno para llegar a ser un ancestro), se considera que dio su vida en la cruz para salvarnos (a los guerreros jóvenes que han muerto defendiendo al pueblo se les podría calificar de ancestros) a fin de que todos pudieran tener vida. El discurso de Pablo sobre Jesús como el nuevo Adán en Romanos 5 se considera como el anclaje bíblico para esta imagen. Jesús, en su calidad de protoancestro espiritual nuestro, intercede por nosotros ante el trono de Dios.

Jesús como ancestro ha sido en África una imagen controvertida, y en modo alguno aceptada universalmente. En algunas culturas, a los ancestros no se les considera protectores benévolos de sus descendientes, sino figuras bastante pendencieras. Esta imagen tal vez haya sido más importante para los teólogos que para los cristianos corrientes. No obstante, sigue siendo una imagen importante y capaz de transmitir.

Cristo como Maestro de iniciación³. Aproximadamente la mitad de las culturas del mundo tienen ritos de iniciación mediante los cuales los niños pasan a la edad adulta. En el África francófona, una de las imágenes de Jesús que ha surgido es la de maestro de iniciación. En

Concilium 3/**109** 437

² La explicación más completa está en Charles Nyamiti, *Christ Our Ancestor*, Mambo Press, Gweru 1984.

³ Véase especialmente Anselme Titianma Sanon, *Das Evangelium verwurzeln. Glaubenserschliessung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1985 (trad. esp. del or. fr.: *Enraizar el Evangelio: iniciaciones africanas y pedagogía de la fe*, tr. Ismael Piñón, Mundo Negro, Madrid 1994).

el desempeño de esta función, Cristo nos conduce, mediante su muerte y resurrección, a nuestra transformación y salvación. Esto se convierte en una manera de explicar el significado del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo. Lo mismo que nadie puede convertirse en maestro de los ritos de iniciación sin haber pasado primero personalmente por ellos, también Cristo tuvo que morir con el fin de que nosotros pudiéramos vivir en comunión con Dios.

Cristo el Curandero. El curanderismo y los curanderos desempeñan un papel fundamental en la mayoría de las culturas africanas, lo mismo que en otras sociedades de pequeñas dimensiones de todo el mundo. El hecho de que en los evangelios se presente con tanta frecuencia a Jesús como un curandero hizo que esta imagen fuera una opción obvia para los africanos. En el Occidente secular, esta imagen no se ha recuperado y hecho propia hasta hace poco (ya que el pensamiento de la Ilustración había descartado la posibilidad del curanderismo); uno quisiera pensar que la teología africana ha contribuido al renovado aprecio de que es objeto esta imagen.

Cristo como Vida abundante. Diane Stinton emprendió una investigación empírica en varios países anglófonos de África centrándose en las imágenes de Jesús –entre los teólogos, los pastores y la gente corriente–⁴. La que encontró con más frecuencia fue la de Jesús como Dador de vida o Vida abundante. Como fuente bíblica de esta imagen se señala a menudo el relato de Jn 4,1-42 donde Jesús conversa con la samaritana junto al pozo. La plenitud de vida está en el núcleo de lo que muchos pueblos africanos ven como la meta del ser humano. Ésta, pues, se convierte en una imagen obvia de la cual echar mano.

lesús en Asia

Asia es el continente con menor porcentaje de cristianos. Allí destacan especialmente dos imágenes de Jesús: Jesús como maestro o sabio; y Jesús entre los grupos pobres y marginados.

Jesús el Sabio. En Asia, las grandes figuras asociadas con las religiones son maestros o sabios. A este respecto cabe pensar en Buda, en los gurús de la India o en Confucio. No resulta sorprendente, pues, que esto constituya una fuente normal de imágenes aplicadas a Jesús. Puesto que en el evangelio se presenta con frecuencia a Jesús como un maestro, y como la fuente de la sabiduría divina (especialmente

⁴ Diane Stinton, Jesus of Africa, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2004.

en el evangelio de Juan), los fundamentos bíblicos para ver a Jesús como Sabio resultan totalmente evidentes y claros⁵.

Jesús entre los pobres. La federación de Conferencias episcopales asiáticas ha dicho que, para que el cristianismo arraigue en Asia, es necesario que en este continente se entablen tres diálogos: el diálogo de las religiones, el diálogo de las culturas y el diálogo con los pobres. Este tema se ha retomado explícitamente en varios países⁶. En la India ha sido especialmente con los dalits, los indios situados en lo más bajo de la sociedad. Hoy en día, en la India, la mayoría de los cristianos se encuentran entre los dalits. Jesús como dalit pone de manifiesto su profunda identificación con los más pobres y los más despreciados de los pobres.

El otro ámbito donde se examinó la identificación de Jesús con los marginados fue en las teologías *minjung*, en Corea, en la década de los ochenta del siglo pasado. *Minjung* denota a la gente corriente. Jesús como *minjung* tuvo un carácter especialmente destacado sobre todo durante las luchas que la gente de Corea del Sur –en particular, trabajadores y estudiantes– llevaron a cabo con el fin de acabar con las dictaduras militares de la década de los setenta y principios de la de los ochenta del siglo pasado⁷.

Jesús en América Latina

Imágenes de Jesús que datan de la época colonial permanecen hoy en día vivas entre los latinoamericanos (igual que en las Filipinas, que fueron evangelizadas desde México). Imágenes del Niño Jesús (el Santo Niño o el Niño Dios*) y de Cristo sufriente en su pasión (y también de Cristo muerto) se pueden encontrar por toda América Latina. Aunque fueron llevadas a Latinoamérica por los españoles, también han adoptado un significado adicional, que combina con el mensaje cristiano ideas y tradiciones indígenas.

El surgimiento de las teologías de la liberación en América Latina aportó multitud de imágenes de Jesús como Liberador, Jesús de los

Concilium 3/**111** 439

⁵ Para una versión de esto, véase Thomas Thangaraj, *The Crucified Guru*, Abingdon Press, Nashville 1994.

⁶ Para una visión de conjunto de estas cristologías, véase Kuester, o. c.

⁷ Véase David Kwang-sun Suh, *The Minjung in Christ,* The Christian Conference of Asia, Singapur 1991.

^{*} N. del T. En español en el original.

Pobres y Jesús la No-persona (o como una persona sin importancia o, durante los años de dominio militar, como la persona que había sido "desaparecida" o secuestrada). Aunque las teologías de la liberación no están hoy en día tan en el candelero como en los años setenta y ochenta, estas imágenes de Jesús pobre siguen estando muy presentes en las culturas latinoamericanas actuales.

Finalmente se debe señalar la aparición de teologías entre los pueblos indígenas de América Latina. Éstas tienen imágenes de Jesús que a veces se funden con tradiciones indígenas anteriores, o que representan variaciones sobre los temas de la liberación que se encuentran en América Latina⁹.

Jesús en el Atlántico Norte

En Norteamérica, a Jesús se le puede encontrar como miembro de las culturas negra, hispana e indígena –como alguien que se identifica con ellas y apoya su causa ¹⁰–. En el caso de la población caucásica de Norteamérica y Europa, sin embargo, no se ha visto el mismo tipo de trabajo sistemático que en otros lugares ha surgido de las teologías contextuales ¹¹. No obstante, se puede esbozar un cuadro más informal.

Desde 1975 he estado impartiendo un curso introductorio de Cristología y Culturas destinado a universitarios de segundo ciclo. Cada año, por medio de un ejercicio para hacer que los estudiantes pongan de manifiesto sus imágenes propias de Jesús, he podido trazar un perfil de los estudiantes caucasianos. En los años setenta, era corriente que los estudiantes tuvieran de Jesús más imágenes divinas que humanas; desde entonces hasta el presente, esa proporción se ha invertido. Imágenes destacadas para los estudiantes desde mediados de los años ochenta han sido Jesús como amigo, como hermano, como maestro y como sanador. Esto pone de manifiesto el desplaza-

⁸ Véase Míguez Bonino, o. c.

⁹ En este campo se ha escrito menos, pero dichas imágenes quedan patentes en los cinco congresos de teología indígena que se han celebrado en distintos lugares de América Latina. Véase también Marzal, *o. c.*

¹⁰ Albert Cleage, *The Black Messiah*, Sheed and Ward, Nueva York 1968; Virgilio Elizondo, *Galilean Journey*, Orbis Books, Maryknoll, NY, 2000; Achiel Peelman, *Christ is a Native American*, Novalis, Ottawa 2006.

¹¹ Un trabajo más cultural que teológico es Stephen Prothero, *American Jesus*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2003.

miento hacia imágenes más humanas y horizontales que las procedentes del período anterior (en el que prevalecían las de Jesús como Hijo de Dios, como juez y como Señor). Los estudiantes ven a Jesús (según su propia descripción) como alguien que les entiende, que les ofrece su amistad y no les juzga. Es un Jesús que cura sus heridas. Desde principios de los años noventa, se destaca también mucho (tanto en hombres como en mujeres) Jesús como alguien que favorece a las mujeres. Aunque los estudiantes de Teología de segundo ciclo no son precisamente representativos de la población cristiana general, esto nos da algún indicio de cómo se puede ver a Jesús en una sociedad próspera, secularizante y pluralista. El uso del mismo instrumento entre otros grupos ha sacado a la luz, en gran medida, las mismas imágenes.

Conclusión

Las imágenes de Jesús que han aparecido en primer plano por toda la Iglesia universal se encuentran agrupadas en torno a dos puntos. Por un lado, Jesús está colocado en el centro de la cultura. Es miembro de la cultura y se identifica completamente con ella. Es sumamente humano, pero también puede transmitir lo divino (en muchas de las imágenes). La divinidad es menos patente en los grupos caucasianos del Atlántico Norte, donde la secularización ha hecho los mayores avances dentro del ámbito cultural.

Por otro lado, Jesús está en los márgenes de la cultura en cuestión, al identificarse con quienes están excluidos o marginados. Se da de nuevo un sentido de profunda identificación. Al mismo tiempo, en esta solidaridad con los marginados y los pobres queda patente que Jesús tiene que ser más que simplemente humano; tiene que ser para ellos fuente de una liberación y una inclusión supremas. En estas dos yuxtaposiciones podemos ver, pues, cómo se están transmitiendo hoy en día entre los cristianos el Jesús divino y el humano.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Concilium 3/113 441

Rosino Gibellini *

EL LIBRO DEL PAPA SOBRE JESÚS EN EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

scrito a lo largo de tres años (2003-2006), se firmó con fecha de 30 de septiembre de 2006 (festividad de san Jerónimo) el primer volumen del esperado libro del Papa, *Jesús de Nazaret*, en el que se reconstruye el ministerio de Jesús desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración¹. Está en preparación la segunda parte, que se presenta "más difícil desde el punto de vista histórico" (Stuhlmacher)². El libro lleva una doble firma, Joseph Ratzinger y Benedicto XVI, pero compromete sólo a la primera, es decir al teólogo, no a la segunda, al Papa: "Sin duda, no

Ha publicado obras sobre Teilhard de Chardin, Moltmann y Pannenberg. Entre sus recientes publicaciones destacamos *La teología del siglo XX* (1992, 2007 [6ª edición aumentada]); en colaboración con otros especialistas ha editado *Dio nella filosofía del Novecento* (1993, ²2004) y *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (2003, °2006).

Dirección: Editrice Queriniana, Via Ferri, Nr. 75, I-25.123 Brescia, BS (Italia). Correo electrónico: direzione@queriniana.it

- ¹ Cf. Benedicto XVI Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007.
- ² P. P. Stuhlmacher, "Joseph Ratzinger Jesus-Buch ein bedeutsamer geistlicher Wegweiser", en J. H. Tück (ed.), *Annäherungen an "Jesus von Nazareth"*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Grünewald, Ostfildern 2007, p. 30.

Concilium 3/**115** 443

^{*} ROSINO GIBELLINI, doctor en Teología (Universidad Gregoriana de Roma), doctor en Filosofía (Universidad Católica de Milán), es director literario de la editorial Queriniana (Brescia), donde ha fundado y dirige, en particular, las colecciones Giornale di Teologia (1966) y Biblioteca di teologia contemporánea (1969), con las que se propuso abrir la teología y la cultura italiana al pensamiento teológico internacional.

necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal 'del rostro del Señor' (cf. Sal 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial sin la cual no hay comprensión posible" (p. 20). Un hecho realmente singular y un reconocimiento también singular. Es la primera vez que un Papa escribe un libro sobre Jesús, estableciendo, además, una clara distinción entre su escrito y su magisterio. El singular reconocimiento podría tener consecuencias positivas, tal como ha sido reconocido y pronosticado universalmente, sobre la siempre difícil relación entre el ejercicio del magisterio y la investigación teológica. Este hecho podría favorecer una nueva relación, dialogal y constructiva, entre estas dos realidades eclesiales que están al servicio de la comunidad y de la sociedad.

El Papa pide solamente "esa benevolencia (Sympathie) inicial sin la cual no hay comprensión posible" (p. 20). El mismo Schleiermacher, que es el fundador de la hermenéutica moderna, pedía incluso más, concretamente una identificación (Einfühlung) del intérprete con el pensamiento del autor como condición de la comprensión. La benevolencia o simpatía solicitada por el Papa ha sido concedida abundantemente por los biblistas y los teólogos, que han leído y releído el texto, y, solamente después, han escrito con respeto, expresando los puntos en los que están de acuerdo, realizando precisiones y críticas, y formulando también aquellos puntos en los que disienten.

El *Jesús de Nazaret* del Papa es un libro que hay que leer. Éste es el consejo que el teólogo evangélico Eberhard Jüngel da a sus ahijados cristianos, pero también a sus sobrinos "ateamente socializados" en aquella que fue en su momento la República Democrática de Alemania; a sus amigos jóvenes –cristianos, cristianos a medias, ateos- repite la palabra de las Confesiones de Agustín: tolle, lege, "toma, lee"; es más, "tomad y leed", aunque el docto teólogo de Tubinga sepa que en el libro de las *Confesiones*, las palabras citadas en latín se referían a la Sagrada Escritura y no al libro de un católico. escrito además por un Papa. Jüngel reconoce que con esta recomendación a sus amigos jóvenes está haciendo "la mayor cortesía que se puede hacer a un libro de teología". Es un libro que les hará ser más reflexivos, v con el que, además, recibirán una "impresión viva" de la persona que es el punto de referencia de todas las comunidades cristianas. Ratzinger se pregunta lo siguiente: ¿Qué nos ha traído lesús? Su respuesta, que según la lectura de Jüngel es la tesis fundamental del libro, es la siguiente: Jesús nos ha traído a Dios; pero, de este modo, citando a Tillich, afecta al "interés supremo e incondicio-

nado" que mueve a todo ser humano. No puede, por tanto, no interesar también a los lectores y lectoras jóvenes. Ahora bien, ¿no es sospechoso este consejo (insinúa de forma ocurrente Jüngel) que procede de un profesor de la Universidad de Tubinga y que recomienda, por añadidura, un libro escrito por alguien que ha sido profesor en la misma universidad que, en el célebre relato del gran escritor ruso Soloviev, ha concedido el doctorado *honoris causa* en Teología nada menos que al "Anticristo"? Por muy sospechoso que pueda ser, el consejo de leerlo es afirmado con autoridad y también se justifica con autoridad³.

¿Qué tipo de libro ha escrito el Papa teólogo? ¿Cómo podríamos definirlo? Entre las definiciones realizadas, podemos mencionar la que ha hecho el exegeta de gran trayectoria y fama internacional Franz Mussner, profesor emérito de teología y exégesis neotestamentaria de Ratisbona: "Es un libro que trata de las relaciones" (Ein Buch der Beziehungen). Y señala cinco: 1) la relación fundamental es la del Hijo con el Padre; 2) las relaciones del tema tratado en el libro con las relaciones semejantes encontradas en los evangelios y en el Nuevo Testamento; 3) se subraya la íntima relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; 4) el estudio se mantiene en relación con los Padres de la Iglesia; 5) pero también se mantiene en relación con la situación contemporánea del mundo, como puede observarse en la explicación actualizada de las bienaventuranzas⁴.

Aunque Eberhard Jüngel aconseja a sus jóvenes amigos que se salten en una primera lectura la *Introducción* (para abordarla en una segunda lectura), el biblista y el teólogo la leen y la citan con gran atención, pues en ella se encuentra formulado el método que se ha seguido en esta relectura de la figura de Jesús.

Una investigación sobre Jesús en el ámbito de la Biblia no puede renunciar al método histórico: "Hay que decir, ante todo, que el método histórico –precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe— es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales" (p. 11). Pero en seguida se indican los límites de este método "para quien se siente hoy interpelado por la Biblia" (p. 12): *primero*, explica el pasado y

Concilium 3/**117** 445

³ Cf. E. Jüngel, "Der hypothetische Jesus. Anmerkungen zum Jesus-Buch des Papstes", en J. H. Tück (ed.), *o. c.*, pp. 94-103.

⁴ Cf. F. Mussner, "Ein Buch der Beziehungen", en Th. Söding (ed.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2007, pp. 87-98.

deia la palabra en el pasado: segundo, tiene por objeto la palabra de los hombres en cuanto palabra humana, aunque tal vez puede intuir el "valor añadido" contenido en la palabra del pasado; tercero, no puede percibir, al menos de forma inmediata, la unidad de todos aquellos libros que se conocen como "Biblia". El método histórico necesita, por tanto, integrarse en otro enfoque. Concretamente, en aquel enfoque que considera la Biblia en su totalidad, en el conjunto de los libros que la constituyen como tal, practicando así una "exégesis canónica" (p. 14), pero no aquella que aborda su conjunto como literatura, sino una exégesis canónica que sea "exégesis teológica" (p. 15), que considera la Biblia como Sagrada Escritura y sabe captar en Jesucristo la clave de su totalidad: "Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Jesucristo la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico" (p. 15).

Así pues, el Papa acepta el *método histórico* como presupuesto, pero lo integra y sobrepasa en una *exégesis canónica*, practicada como *exégesis teológica*, que pone en práctica una *hermenéutica cristológica*. Se trata de un método complejo que está formado, como ya hemos señalado, por cuatro conceptos operacionales o cuatro pasos en los que la fe interviene en los dos últimos.

Los historiadores de los orígenes del cristianismo saben que los dos decenios transcurridos entre el año 30 d.C., fecha probable de la crucifixión, y el año 50 d.C., fecha plausible del concilio de Jerusalén y de la aparición de los primeros escritos que formarían el Nuevo Testamento, son los años más oscuros para la investigación histórica. En estos años se va formando la cristología, que interpreta a Jesús solamente a partir del misterio de Dios. Pero, según la teología, este desarrollo se realiza a partir de todo lo precedente. En este sentido escribe Ratzinger: "¡No es más lógico, también desde el punto de vista histórico, pensar que su grandeza resida en su origen, y que la figura de Jesús haya hecho saltar en la práctica todas las categorías disponibles y sólo se la haya podido entender a partir del misterio de Dios?" (pp. 18-19). Siguiendo este plan históricoteológico explica el autor: "He intentado presentar al Jesús de los evangelios como el lesús real, como el 'lesús histórico' en sentido propio y verdadero" (p. 18).

El libro del Papa presupone el método histórico-crítico pero lo sobrepasa; se trata de un libro escrito por un "teólogo sistemático, que practica la exégesis bíblica", cuyo interés principal, aunque no exclusivo, es indagar en la "teología de Jesús", y, por consiguiente, se

trata de una "dogmática narrativa" o una "cristología narrativa" 5. Incluso Rudolph Pesch también piensa que el eje del libro es "sin duda un eje dogmático-sistemático". Un claro indicio de esto se encuentra en la utilización que hace del evangelio de Juan. El método histórico utiliza predominantemente los evangelios sinópticos, recurriendo al de Juan para llevar a cabo las oportunas correlaciones. Ratzinger, por el contrario, utiliza abundantemente el Cuarto Evangelio, que atribuye, aun conociendo perfectamente la cuestión joánica, a un testigo ocular. Se trata de un punto neurálgico que no es compartido por muchos biblistas y teólogos. En esta perspectiva, escribe Jüngel: "Nadie pone en cuestión la tesis de que el prólogo del evangelio de Juan es el resultado de una reflexión de fe 'pospascual', ni siguiera Ratzinger. Ahora bien, con su argumentación se corre el peligro de no ver los árboles que forman el espeso bosque. El postulado de la 'unidad interior de la Escritura' no es en modo alguno ilegítimo, pero debería ser mucho más complejo, más rico en tensiones y más cargado de problemas de lo que deja entrever el libro de Ratzinger"7. Pero resulta sorprendente, desde el punto de vista católico y ecuménico, que un libro escrito por un teólogo dogmático esté totalmente lleno de citas bíblicas y de exégesis. A este respecto, pueden citarse las palabras del exegeta católico de Erfurt, Heinz Schürmann: "A la pregunta: ¿Es usted exegeta o teólogo?, me gustaría responder preguntando: ¿Es usted pianista o músico?" 8.

El libro que lo inspira es *El Señor* (1989) de Romano Guardini, porque sabe presentar una imagen de Jesús "tal como Él vivió en la tierra y como, aun siendo totalmente hombre, llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios" (p. 7). Pero no se trata del fruto de la nostalgia: si el escritor italo-alemán no conocía el método histórico-crítico, Ratzinger, por el contrario, "lo ha reelaborado y quiere avanzar más allá de él. Esto hace que su libro tenga un gran interés para los especialistas contemporáneos de Nuevo Testamento" 9.

Concilium 3/**119** 447

⁵ Cf. Th. Söding, "Auf der Suche nach dem Anlitz des Herrn", en Th. Söding (ed.), o. c., pp. 134-156.

⁶ R. Pesch, "'Der Jesus der Evangelien ist auch der einzig wirkliche historische Jesus", Anmerkungen zum Konstrutionspunkt des Jesus-Buch", en J. H. Tück (ed.), *o. c.*, p. 40.

⁷ E. Jüngel, *art. cit.*, p. 101.

⁸ Citado por R. Kampling, "'Jede Kontroverse um des Himmels Willen trägt bleibende Früchte' (Pirke Avot 5,19)", en Th. Söding (ed.), *o. c.*, p. 75.

⁹ Th. Söding, o. c., nota 5, p. 136.

Pero también puede verse la influencia de von Balthasar. Según Knut Backhaus, biblista católico de Múnich, el libro del Papa nos presenta una "estética-del-Cristo", en cuanto que pone en práctica la metodología de von Balthasar de la "percepción de la figura" (Gestalt) del Cristo. Se trata, por tanto, de un libro diferente a una investigación histórica, aunque posee un estilo histórico-narrativo". Knut comenta con agudeza: "Con este libro no se logra aportar algo nuevo a la investigación histórica sobre Jesús, pero es que tampoco se lleva a cabo tal investigación" 10. Es decir, el libro del Papa no hace ninguna contribución al método histórico-crítico, pero no prohíbe ulteriores contribuciones a este método que procedan de otras partes y practiquen otras metodologías.

Podría decirse que el Jesús de Ratzinger se contrapone al Jesús liberal de Harnack, sobre quien ya había dicho lo que pensaba en el libro-entrevista *Dios y el mundo* (2000)¹¹, pero el profesor de dogmática de Osnabrück, Jan-Heiner Tück, lo expresa todavía de forma más directa e incisiva afirmando que en la reconstrucción de Ratzinger "también el Hijo pertenece al Evangelio" ¹².

Ya hemos comentado los cuatro pasos exigidos por el método de Ratzinger. Jörg Frei, que es un biblista evangélico de Múnich, los reduce a tres: el Papa procede "históricamente, canónicamente y eclesialmente", y concluye su meticuloso análisis diciendo: "La necesidad fundamental cristológica, que Joseph Ratzinger persigue con esta obra –más allá de las numerosas correcciones que pueden hacerse a ciertos detalles—, es teológicamente urgente y exegéticamente está totalmente fundada", pero debe saberse que el exegeta, en cuanto exegeta, procede con otro método, diverso del método dogmático, porque está más atento a las diferencias que existen entre los textos, a sus posibles conexiones, como también a justificar las diferencias teológicas 13.

Sin embargo, puede notarse claramente que Ratzinger se muestra severamente crítico con el método histórico-crítico, y esto es algo incomprensible para muchos especialistas, tanto católicos como

¹⁰ K. Backhaus, "Christus-Ästhetik", en Th. Söding (ed.), o. c., pp. 20-29.

¹¹ Cf. J. Ratzinger, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra. época. Una conversación con Peter Seewald*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002.

¹² J. H. Tück, "Auch der Sohn göhert in das Evangelium", en J. H. Tück (ed.), o. c., pp. 155-181.

¹³ Cf. J. Frei,"Historisch-kanonisch-kirchlich: Zum Jesusbild Joseph Ratzingers", en Th. Söding (ed.), *o. c.*, pp. 43-53.

evangélicos. En este sentido, Rudolph Hoppe, biblista católico en la Universidad de Bonn, escribe: "Resulta francamente incomprensible su veredicto contra un enfoque congruente histórico-crítico, aunque después sostenga que es 'irrenunciable' [...]. ¿No ha infravalorado el teólogo J. Ratzinger el gran potencial que posee la investigación histórica y la presentación de la tradición sobre Jesús más allá de todos los límites insuperables? [...] En cualquier caso, ya se anuncia un nuevo "giro" (Runde) en la investigación histórica sobre Jesús" 14.

¿Cómo puede explicarse esta desconfianza hacia el método histórico? Martin Ebner, biblista católico en la Universidad de Münster, habla de un "temor a la multiplicidad de imágenes de Jesús" a la que podría conducir este método; un "temor a entrar en contacto con el mundo social", lo que explicaría el interés que el libro tiene por los discursos y no por la historia de los milagros o por la comunión de mesa con publicanos y pecadores; un "temor a confrontarse con los propios orígenes", y, por tanto, con las líneas de desarrollo que, aunque de forma contradictoria, han conducido a la que ahora es la propia comunidad-de-religión" 15.

El biblista de Wuppertal, miembro de la Comisión Teológica Internacional, Thomas Söding, que tiene el mérito de haber convocado a los especialistas alemanes de Nuevo Testamento para discutir el libro del Papa teólogo, menciona "la simpática ingenuidad" que hace decir a Ratzinger *in limine libri:* "confío en los Evangelios" (p. 18); pero los biblistas puntualizan: "Investigar críticamente hasta qué punto esta confianza está justificada, es y sigue siendo tarea de la exégesis neotestamentaria y de su investigación histórica sobre Jesús" 16. Haciendo balance de las intervenciones, Söding escribe: "El núcleo de la discusión, que siempre surge de nuevo a partir de las respuestas, se encuentra en la relación entre teología y crítica histórica, entre evento y memoria, entre revelación e historia" 17.

Los problemas volverán a surgir, como a menudo recordaba Karl Rahner. Si Blondel escribió su *Historia y dogma* (1904) en plena crisis modernista, el problema se hace ahora más complejo y se delinea

Concilium 3/121 449

¹⁴ R. Hoppe, "Historische Rückfrage und deutende Erinnerung an Jesus", en Th. Söding, *o. c.*, pp. 62-63.

¹⁵ Cf. M. Ebner, "Jeder Ausleger hat sein blinden Flecken", en Th. Söding (ed.), o. c., pp. 30-42.

¹⁶ Th. Söding, o. c., p. 145.

¹⁷ Th. Söding, "Zur Einführung: Die Neutestamentler im Gespräch mit dem Papst über Jesus", en Th. Söding (ed.), o. c., p. 14.

como "historia, revelación y dogma", pero la teología cristiana tiene los instrumentos para afrontarlo de modo diferenciado, tanto por la exégesis como por la dogmática: una exégesis que mantiene los contactos necesarios con la dogmática y una dogmática que concede a la investigación exegética la misma "simpatía" que la primera solicita para su propia reflexión sistemática 18.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

¹⁸ Sobre la teología de Ratzinger en general, cf. H. Verweyen, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, WBG, Darmstadt 2007. Sobre la relación entre la teología de Ratzinger y su libro sobre Jesús, cf. H. Verweyen, "Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodischen Ort des Jesus-Buches", en J. H. Tück (ed.), *o. c.*, pp. 155-181.

Para una primera contribución de índole bibliográfica sobre la recepción del libro del Papa, cf. G. Anger y J. H. Tück, "Vorstudien und Echo. Ein erster bibliograpischer Überblick zu Joseph Ratzinger Jesus von Nazareth", en J. H. Tück, o. c., pp. 182-199. Entre la gran cantidad de bibliografía debemos citar el libro (con intervenciones muy críticas) "Jesus von Nazareth" controvers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Theologie aktuell, Bd. 1, Lit, Münster 2007. Una mención especial merece la contribución de Hans Küng, para quien el teólogo Ratzinger siempre recurre a la tradición: la clave de su interpretación de la Biblia se encuentra en los concilios helenísticos del siglo V; a partir de ellos interpreta el evangelio de Juan, y a partir de éste interpreta los sinópticos. El resultado es una cristología descendente que se diferencia de la cristología ascendente que Küng practica. Pero aquí entramos ya de lleno en el ámbito de la discusión cristológica.

José Ignacio González Faus *

CONFLICTOS CRISTOLÓGICOS CON FL MAGISTERIO

omo dispongo de tiempo y poco espacio, me limito a una *panorámica* y unos *criterios*, más que a una descripción detallada de hechos. Comienzo por una parábola que puede parecer ajena.

Un científico procedente del ámbito filosófico se encontró una vez en una reunión de colegas, donde explicó que le acuciaba la pregunta de cuál sería el origen de todo el universo. La respuesta unánime le remitió al big-bang, que, por aquellos años, había pasado de ser una hipótesis a una verdad científica. El científico insistía aclarando que lo que el torturaba era saber cuál es el origen del bigbang. Las respuestas oficiales repetían que el big-bang no tiene origen: en todo caso, él es su mismo origen. No satisfecho con la respuesta, el científico amplió el campo de su búsqueda, tropezó con la Biblia (ya casi desconocida en el mundo occidental por aquellos

Publicaciones: La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología (Santander ⁹2000); Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre (Santander ³2000); Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas (Madrid ³2006); Ningún obispo impuesto. Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia (Santander ro1992); La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (Santander ²2006); El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús (Santander ²2008).

Dirección: Centre Borja, Llaceres 30, 08190 Sant Cugat del Vallès (Barcelona). Correo electrónico: gfaus@fespinal.com

Concilium 3/123 451

^{*} JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, S.J. Nació en 1933 en Valencia. Profesor emérito de Teología sistemática en la Facultad de Barcelona y en la UCA (San Salvador). Entre 1981 y 2006, responsable académico del Centro "Cristianismo y Justicia" de Barcelona.

tiempos), y elaboró una respuesta en la que hablaba de Dios como Creador, quizá con algunas deficiencias en su modo de explicar la Biblia, en la que no era experto.

La comunidad científica reaccionó duramente: se le declaró enemigo de la ciencia, se le tachó de "creacionista" (palabra malsonante en aquellos días por algunos abusos estúpidos que se habían cometido con ella) y se le dijo que ya Laplace había respondido a Napoleón que "no necesitó de la hipótesis Dios para construir sus teorías". El científico intentó explicar que él preguntaba *en un plano distinto y ulterior* al de Napoleón. Pero sus colegas declararon insatisfactoria esa respuesta, y, en conclusión, nuestro personaje fue condenado por los representantes de la comunidad científica.

La parábola intenta mostrar que la tentación de dar respuestas sin haber entendido la pregunta no es exclusiva de la fe, ni de la Iglesia, sino propia del pensamiento humano. Tras ella, quisiera todavía evocar lo que dice Ratzinger en el prólogo de su libro sobre Jesús, cuando pide a los lectores "esa benevolencia inicial sin la cual no hay comprensión posible". Palabras similares a las de Ignacio de Loyola, que abre sus Ejercicios Espirituales advirtiendo que "todo cristiano ha de estar más dispuesto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no puede salvarla, pregúntele cómo la entiende". Lo que Ignacio presenta como obligación cristiana, lo propone Ratzinger como prerrequisito humano. Pero el contenido es prácticamente el mismo.

Este doble presupuesto debe servirnos para lo que pide este artículo: una visión panorámica de los conflictos entre Roma y las cristologías actuales. En la imposibilidad de hacer un catálogo (para lo que tampoco me siento capacitado), me parece que pueden reducirse a tres capítulos: Roma teme que, en las cristologías actuales, se esté negando la divinidad de Jesús o rebajándola a niveles "arrianos". Teme a la investigación histórica sobre Jesús. Y teme que la unicidad de Jesucristo padezca cuando se aborda el tema de las relaciones del cristianismo con las religiones de la tierra. El primer conflicto puede ejemplificarse en la Notificación contra Jon Sobrino. El segundo, en los ataques, en España, contra el espléndido libro de J. A. Pagola¹. El tercero tiene nombres ya muy conocidos (Dupuis, Haight...).

¹ Jesús. Una aproximación histórica, PPC, Madrid 2007. El libro ha vendido unos 30.000 ejemplares en cuatro meses.

La divinidad de Jesús

Para el primer conflicto vale la parábola que abrió este artículo. Lo confirma una anécdota que me fue confiada por su protagonista. Hace ya más de 25 años, un religioso que tuvo dificultades con la curia romana, con motivo de un libro sobre Jesucristo, fue llamado a Roma por el General de su orden, quien le consiguió una entrevista con un miembro de la Congregación de la Fe. La entrevista fue cordial, y en ella el monseñor le dijo literalmente: "pero, Padre, ¿por qué se empeñan ustedes en escribir libros de cristología? ¡Si en cristología ya está todo dicho! Limítense a repetir las enseñanzas de los concilios y ya está. Pero claro: se empeñan en decir cosas nuevas, y se equivocan irremediablemente".

En mi opinión, aquel buen hombre no había comprendido que, por válidas que sean las fórmulas conciliares, hoy han surgido infinidad de planteamientos y preguntas nuevas. El más elemental contacto pastoral hace ver que las fórmulas conciliares –si nos limitamos a ellas- hacen hoy más mal que bien: porque, a lo más, aportarán información, pero no llaman a cambiar ninguna vida. Y una fe que no invite al cambio de vida, será una creencia pero no es "fe" en el sentido justificador del término. Cuando Bonhoeffer escribía que el obrero que dice que "Jesús era un buen hombre", quizá estaba diciendo más que él cuando afirmaba una persona y dos naturalezas, apuntaba a eso mismo. Porque, al obrero, la contemplación de lesús como un hombre "bueno" le llamaba a cambiar: mientras que la repetición de que en lesús había una subsistencia v dos naturalezas no aportaba nada a su vida. Eso mismo había anticipado Lutero: en tiempos de Arrio, "el artículo de la trinidad pudo ser espíritu"; pero "el espíritu y la letra cambian como cambian los tiempos: lo que para otros fue alimento, para nosotros es letra muerta"²

Esto es lo que, a mi modo de ver, Roma no consigue percibir y lo que origina conflictos inútiles. Inútiles por su planteamiento, y también por el modo de resolverlos: pues la comunidad teológica es hoy suficientemente amplia para que cualquier afirmación discutible o imprecisa encuentre en seguida confrontación y debate en el seno de la comunidad eclesial. Y ese diálogo es. de acuerdo a la naturaleza

Concilium 3/**125 453**

² WA, 4, 365. Sobre la posibilidad de una repatriación de todo el valor que pueden contener las fórmulas conciliares sobre Jesucristo, remito al capítulo "dogmática cristológica y lucha por la justicia" de mi obra *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid 1998.

humana, el único camino para avanzar hacia la verdad. Ésta no puede ser impuesta por quien cree poseerla de antemano.

Esta incomprensión del problema coloca muchas veces a las autoridades romanas en posición de desconfianza previa, que es otro modo de no comprender la respuesta³. En este sentido cabe decir que la Congregación de la Fe se decanta hoy peligrosamente hacia un cierto monofisismo que, como ya hizo nota Rahner, es la pendiente más fácil para falsificar la fe en la divinidad de Jesucristo y "está latente en las cabezas de muchos cristianos" (de muchos monseñores también). Divinidad y humanidad forman en Jesús un equilibrio enormemente inestable a la hora de encerrarlo en palabras. Es llamativo que Roma no se haya sentido alerta para desautorizar frecuentes negaciones implícitas de la verdadera humanidad de Jesús ("igual en todo a nosotros menos en el pecado") que hoy pululan por la comunidad eclesial. Este desbalance me parece una señal de alarma. Y lleva al segundo de los puntos que vamos a tocar.

La crítica histórica

Como antes dije, en poco tiempo se ha desatado en mi país una verdadera cruzada contra el espléndido libro de J. A. Pagola sobre Jesús. Incluso un obispo ha intervenido desafortunadamente en esta polémica (no sé si más interesada que objetiva). La acusación siempre es la misma: "ese libro no corresponde a la fe de la Iglesia".

Pero el autor no ha escrito un libro sobre *su fe* en Jesús. Como indica el título, se trata sólo de una "aproximación histórica" (preciosa además). Cabrá la discusión con él en el ámbito de las afirmaciones históricas (yo disiento en algún caso), pero no en el ámbito de la fe, que Pagola sigue profesando tranquila y serenamente ⁴.

¿Por qué entonces hay quien lo percibe como contrario a la fe de la Iglesia? Por un procedimiento que hace ya años denuncié como ina-

³ Si se me permite una anécdota no conocida, cuando en el Centro de Estudios "Cristianismo y Husticia" de Barcelona preparábamos el *Comentario a la notificación de la congregación de la fe sobre la cristología de Jon Sobrino*, uno de los participantes comentaba: como profesor de teología, si un alumno me presentase este texto como un examen, creo que me vería obligado a suspenderlo.

⁴ En la presentación pública del libro en Barcelona, Pagola declaró que había procurado no tener en cuenta su fe mientras escribía el libro. Pero que éste no había dañado su fe para nada.

ceptable: se parte de una idea preconcebida de Dios. Y se argumenta que si Dios es así, Jesús tenía que ser así y así... Inconscientemente, este procedimiento niega a Jesús el carácter de revelador (Palabra) de Dios, e imposibilita aquello que anotó Bonhoeffer con finura creyente: "el Dios que se revela en Jesús pone del revés las ideas que el hombre religioso se hace sobre Dios". Esto es incómodo y exige mucha conversión. Como me dijo un amigo a este respecto: "lo que pasa es que Pagola ha encontrado un Jesús sin poder. Y a todos aquellos que sólo conciben a Dios como poder, les parece imposible que ese Jesús sea Dios".

Eso en formulación popular. Dicho de manera más técnica, temo que en muchos estamentos oficiales de mi Iglesia se profese una negación implícita del anonadamiento (kenosis) de Dios en Jesús. Inconscientemente, no interesa un Dios que se vacía de su imagen divina en su relación con los hombres, y que no obra de acuerdo con sus derechos divinos, sino negándose esos derechos, "aunque era el Hijo" (cf. Heb 5,7). Y molesta porque ello obligaría a la autoridad eclesiástica a no hacer de la dimensión trascendente de la Iglesia un arma en su favor que le facilite las cosas, sino un imperativo incómodo de mayor identificación con las dificultades de la condición humana.

Finalmente, hay otro punto que me parece peligroso en las críticas al Jesús de Pagola. Ratzinger habla de la convergencia entre razón y fe; y comparto sus palabras a la Universidad de Roma: "mantener despierta la sensibilidad hacia la verdad". Pero si se niega vigencia a lo que va obteniendo la investigación científica sobre Jesús (debidamente contrastada y dentro de sus limitadas posibilidades), esa compatibilidad entre razón y fe padece quebrantos muy serios. Por eso conviene preguntar, citando otra vez a Ratzinger, si lo que late en esas acusaciones es efectivamente el escándalo ineliminable de la fe, o el escándalo de nuestra pereza que se ampara en él para evitarse problemas. D. Crossan, en un libro polémico y con varias conclusiones históricas discutibles seguramente, afirmaba con razón que:

"no veo que haya contradicción alguna entre el Jesús histórico y su definición como Cristo, es decir: no se traicionó ninguna idea del original al convertir en Cristo al Jesús histórico. Otra cuestión muy distinta es que se traicionara alguna idea cuando se puso a Jesús en manos de Constantino" 6.

Concilium 3/127 455

⁵ El País, 17 enero 2008.

⁶ Jesús: vida de un campesino judío, p. 485 de la edición española (Barcelona 1994).

Curiosamente, la curia romana parece ignorar, en muchas de sus intervenciones, todo lo que el Magisterio ha enseñado sobre los métodos modernos de investigación bíblica⁷.

La unicidad de Jesucristo y las religiones de la tierra

Pasemos rápidamente al último punto. Aquí es más urgente la necesidad de comprender que estamos ante problemas nuevos y que el camino de la tierra prometida es el desierto y no la repetición de Egipto. A quien confiesa que "no hay otro Nombre bajo la capa del cielo en el que podamos salvarnos" (Hch 4,12) y profesa a la vez que "Dios quiere que todos los hombres se salven" (1 Tim 2,4) se le plantea la obligación de buscar una teología de las religiones de la tierra. Digo "de las religiones" porque la salvación no acontece exclusivamente por los caminos individuales de la propia conciencia sino además por los caminos comunitarios de la propia pertenencia social. Al musulmán a quien oí decir una vez que yo para él no era más que "un infiel" y que su religión le manda eliminar a todos los infieles se le plantearán otros problemas que los musulmanes deben resolver entre sí (porque sé que no todos piensan como aquél).

Otra vez es imprescindible que Roma comprenda que ese problema es nuevo y no está todavía resuelto. Que en él no caben aún más que primeras palabras, y que la asistencia de Dios a su Iglesia no la dispensa cómodamente de ese trabajo de búsqueda de la verdad. Porque además esa asistencia puede no darse inmediatamente a través de la mitra, sino a través de esos sencillos que, para alegría de Jesús, comprenden las cosas de Dios mejor que los sabios (Mt 11,27). En una hora de primeras palabras provisionales, habrán de cometerse errores. Personalmente me siento disconforme con la solución sugerida por un gran amigo (J. M. Vigil) de renunciar a la divinidad de lesús para que el cristianismo se presente en plano de igualdad ante las demás religiones. En cambio, en un libro reciente, el indio M. Amalados incorpora muchos títulos orientales a Jesús (incluso el de avatar de Dios) manteniéndose dentro de la más total ortodoxia8. Como ideal ético es espléndido el de J. M. Vigil; y la respuesta que andamos buscando no deberá perderlo, aunque la solución que él da me parezca rechazable. En mi último libro traté de mostrar, no sé con

⁷ Así se mostraba en el escrito de "Cristianismo y Justicia", *Comentario a la Notificación sobre Jon Sobrino*.

⁸ Jesús asiático, Bilbao 2007.

qué acierto, que hay una forma de confesar plenamente la divinidad de Jesús que no pone al cristianismo en plano de superioridad, sino más bien en plano de inferioridad en el foro de las religiones. Y que éstas sólo podrán encontrarse en un "antropocentrismo teologal", que es enormemente cristiano y universalmente humano a la vez⁹.

Por eso, expresada mi disensión con Vigil, debo declarar que no puedo aprobar como cristiano el procedimiento rápido y cómodo de la Congregación de la Fe: eliminar cátedras, prohibir publicaciones, etc. Ese autoritarismo resulta tan poco teologal que difícilmente puede ser cristológico. La verdad entre nosotros nunca tiene partos virginales, sino que es dada a luz en compañía de mil suciedades que sólo pueden limpiarse cuando el niño ya ha nacido. El diálogo entre teólogos y representantes del magisterio es el único camino para ese parto difícil y costoso, y la mejor ayuda al teólogo que se ha desviado. El Santo Oficio debió aprender de lo ocurrido con Teilhard de Chardin. En medio de sus geniales intuiciones había cosas que matizar y recolocar que hubiesen podido resituarse si Teilhard hubiese publicado sus libros en vida, poniéndolos en manos de la comunidad científica y teológica.

Si se trata precisamente de cristología, cualquier creyente, y mucho más la autoridad eclesiástica, está obligado a actuar "cristológicamente" bajo pena de quitar toda credibilidad a su actuación. Esto implica "no quebrar la caña cascada y no apagar la mecha humeante" (Mt 12,20). En mi humilde opinión, eso lo incumple la autoridad eclesiástica con demasiada frecuencia. El argumento de que los modos mundanos de ejercer la autoridad son los únicos eficaces para algo tan importante como salvaguardar la fe, me parece un argumento de "poca fe", desautorizado por el mismo Jesús cuando ordenó que "entre vosotros no sea así" 10.

Concilium 3/129 457

⁹ Cf. El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús, Sal Terrae, Santander 2007.

¹⁰ En La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico (Sal Terrae, Santander ²2007) he tratado de mostrar cuáles serían esos criterios cristológicos de actuación (en la segunda parte) y cómo el no atenerse a ellos llevó varias veces a la autoridad de la Iglesia, a la larga, a situaciones bastante tristes que forman parte de su descrédito actual.

Karl Gabriel *

TENTATIVAS PAPALES DE GANAR AUTORIDAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

I. Introducción

uando se plantea la cuestión del modo en que el Papa actual intenta ganar autoridad y establecerla, merece la pena echar primeramente un vistazo al marco de sociedad universal en el que hoy en día se mueven las religiones. Con las primeras declaraciones de su pontificado, el Papa se ocupó de temas concretos que no dejarán de tener repercusiones para las religiones dentro del horizonte planetario. Teniendo presentes las relaciones de autoridad, resulta práctico situar dichas declaraciones en la tensión entre la diferenciación de las relaciones de autoridad, típica de la época moderna, y estrategias simultáneas de desdiferenciación.

Es autor de numerosas publicaciones en el ámbito de la sociología de la religión y la Iglesia, de la investigación de asociaciones benéficas y de la ética social cristiana.

Dirección: Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: gabrielk@uni-muenster.de

Concilium 3/131 459

^{*} KARL GABRIEL, nacido en 1943, se licenció en Teología católica y Sociología en Tubinga (1969) y Bielefeld (1973); se doctoró en Sociología en 1977 en Bielefeld, e hizo su tesis de habilitación en Teología en 1992 en Wurzburgo. Entre 1974 y 1980 fue profesor ayudante científico en Bielefeld; entre 1980 y 1998 fue catedrático de Sociología, Sociología pastoral y Teología de la caridad en la Escuela Técnica Superior Católica del Norte de Alemania, con sede en Osnabrück/Vechta; desde 1998 es catedrático de Ciencias sociales cristianas en la Facultad de Teología católica de la Universidad Wilhelm de Westfalia, sita en Münster, y director del Instituto de Ciencias sociales cristianas.

Habrá que aclarar si Benedicto XVI no prolonga de esta manera las estrategias de desdiferenciación y carismatización de la autoridad papal utilizadas por Juan Pablo II. Finalmente habrá que reflexionar sobre qué conclusiones se pueden sacar para la situación de la Iglesia católica tanto en el ámbito intraeclesial como en el marco de la sociedad universal.

II. Autoridad papal y religión en el marco de la sociedad universal

Uno de los fenómenos más llamativos del pasado más reciente es el de considerar las religiones dentro de un marco planetario y concederles un papel central dentro de la sociedad universal que se está formando¹. Si el concepto de sociedad no queda ya restringido a las sociedades nacionales de Europa, sino que se refiere a un marco planetario, hablar de "sociedad postsecular" 2 pasa a ser obvio e ineludible. Hoy en día, y cada vez más en todo el mundo, las tradiciones religiosas se consideran dentro de un sistema común de referencia relativo a la religión o las religiones. Con ello, el concepto general de religión entra en un nuevo estadio de su desarrollo histórico. Si al principio sirvió para formular lo común en medio de la disputa de las confesiones cristianas, y en el siglo XIX recibió sus perfiles dentro de las ciencias europeas de la religión que a la sazón se estaban formando, hoy en día recibe una función nueva como punto universal de referencia, en cuyo marco se viene a expresar lo común de tradiciones culturales muy diferentes. Las numerosas religiones del mundo empiezan a construir un sistema planetario de la religión que, en sí mismo, está estructurado de manera plural³. Cuando hoy en día, a propósito de los papas Juan Pablo y Benedicto, y también del Dalai Lama y otros representantes de comunidades religiosas, se habla de dirigentes religiosos, el punto de referencia lo constituye un sistema planetario de la religión. El dinamismo del sistema de la religión

¹ Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres 1992.

² Jürgen Habermas utiliza este concepto para hacer referencia a una supervivencia de las religiones en el mundo secular (*Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort del Meno 2005, pp. 119-154 [trad. esp.: *Entre naturalismo y religión*, tr. Pere Fabra y otros, Paidós Ibérica, Barcelona 2006]).

³ Hartmann Tyrell, "Singular oder Plural – Einleitende Bemerkungen zu Globalisierung und Weltgesellschaft", en Bettina Heintz, Richard Münch y Hartmann Tyrell (eds.), Sonderheft "Weltgesellschaft" der Zeitschrift für Soziologie, Bielefeld 2006, pp. 1-50.

posee hoy en día una triple dirección. Por un lado, se trata de la generalización de aquello que constituye la religión, o ha de constituirla, dentro del marco planetario. En segundo lugar, en el centro del interés se sitúa la diferencia, el perfil de cada una de las religiones v la competencia entre las comunidades religiosas dentro del marco planetario. En la tercera dirección se trata de la religión en su diferencia y en su relación con la secularidad moderna, especialmente con el Estado y la ciencia seculares. Este marco de sociedad universal es el contexto dentro del cual intenta ganar autoridad Benedicto XVI. Se pueden distinguir dos núcleos temáticos con los que el Papa quiere ganar autoridad dentro de esta situación de mezcolanza del sistema planetario de la religión⁴. El primero es el compromiso de toda "verdadera" religión con un Dios amoroso que se opone diametralmente a toda coacción y utilización de la violencia. La encíclica Deus caritas est tiene en este punto una de sus líneas expositivas fundamentales. Un segundo mensaje atañe a la relación entre religión y razón. secular. En este punto, el Papa ofrece la noción de purificación mutua. La secularidad precisa de la purificación propiciada por la religión para llegar a sí misma, para encontrar una auténtica secularidad. Pero, a la inversa, también la religión depende del reflejo proporcionado por la razón secular para llegar a sí misma y alcanzar a ver sus puntos ciegos⁵. En este entrelazamiento de religión y secularidad ve el Papa el perfil especial del cristianismo, que tiene aparejada una respuesta adecuada a una dificultad de todas las religiones. No obstante, él parte de que el espejo de la razón se empañó en el camino hasta la Edad Moderna occidental, y de que de hecho sólo pudo desempeñar su función en la unidad premoderna de razón y fe. Como quedó especialmente patente en la conferencia pronunciada por el Papa en Ratisbona, la pretensión del Papa de autoridad y liderazgo de opinión dentro del marco planetario se ve contradicha en este punto tanto por parte de la tradición protestante y también del islam, como asimismo por parte de los defensores de una secularidad moderna.

Concilium 3/133 461

⁴ Cf. Karl Gabriel, "'Wenn Liebe Gestalt gewinnt'. Ekklesiologische, pastorale und sozialethische Implikationen der Enzyklika", en Peter Klasvogt y Heinrich Pompey (eds.), *Liebe bewegt... und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche, die liebt*, Paderborn 2008, p. 98.

⁵ Joseph Ratzinger, "Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates", en Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Friburgo de Brisgovia 2005, 39-60 (trad. esp.: *Dialéctica de la secularización*, tr. Isabel Blanco y Pablo Largo, Encuentro, Madrid 2006).

III. Estructuras de la relación de autoridad

Desde el punto de vista de las ciencias sociales, en el caso de la autoridad nos encontramos con una relación social mutua⁶. La autoridad la otorgan siempre aquellas personas a las que van dirigidas las pretensiones de autoridad. Característica de las sociedades modernas es, actualmente, no una desaparición de la autoridad, sino una diferenciación en modelos muy diferentes de relación de autoridad7. Una primera distinción atañe a las múltiples formas de autoridad funcional con respecto a la autoridad formal o bien a la autoridad por razón del cargo dentro de una estructura formal. La autoridad funcional descansa sobre la pretensión o prueba v sobre el reconocimiento de un saber y una capacidad especializados. En el caso de la autoridad funcional se trata de una autoridad objetiva, de especialistas o de expertos, que descansa sobre el reconocimiento de un saber superior en la materia. En sociedades modernas con un sistema científico desarrollado, es sobre todo el saber científico el que prepara el fundamento para la autoridad funcional. La autoridad de los expertos desempeña un papel fundamental dentro del moderno ciclo que va, desde la producción de saber (por lo regular universitaria), hasta la transmisión de dicho saber a los distintos ámbitos de práctica social y hasta las consecuencias y reacciones que vuelven del ámbito práctico a la ciencia. Si tomamos en consideración las profesiones que se ocupan del saber científico y de su transmisión a los ámbitos sociales prácticos, se puede hablar de autoridad profesional. En las sociedades modernas del saber, a la autoridad profesional le corresponde una importancia fundamental hasta en la vida cotidiana. En el caso de la autoridad por razón del cargo se trata del reconocimiento de una superioridad que se deriva de un cargo o de un puesto dentro de una organización. Se trata de una autoridad formal, cimentada en las estructuras y normas de las organizaciones. Debido a que en las sociedades modernas las organizaciones desempeñan un papel importante, también a la autoridad por razón del cargo o del puesto le corresponde una posición fundamental. Precisamente en el marco de la sociedad mundial que se está desarrollando, el factor estructural de las organizaciones que actúan en todo el mundo sigue desempeñando una función importante. Por eso la autoridad por razón del cargo v el puesto se puede contar también entre las estructuras funda-

⁶ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga 1956, pp. 157-222 (trad. esp.: *Economía y sociedad*, tr. José Medina Echavarría, Fondo de Cultura Económica, México 1964²).

⁷ Gerd Reinhold, *Soziologie-Lexikon*, Múnich-Viena 1992, 40-41.

mentales de relación dentro de la moderna sociedad mundial. La autoridad personal se ha de distinguir tanto de la autoridad funcional como de la autoridad por razón del cargo. En este caso, la autoridad descansa sobre el reconocimiento de cualidades personales que destacan. Cabe establecer una proximidad respecto al concepto de carisma. Max Weber entiende por carisma las cualidades de una persona reconocidas como extraordinarias por los implicados, cualidades debido a las cuales las personas reclaman autoridad y ésta se les concede⁸. Weber sólo supone formas puras de autoridad carismática en las situaciones de fundación de estructuras religiosas comunitarias y organizativas, que están sujetas a la "ley" de la cotidianización del carisma y de su transformación en un carisma o autoridad por razón del cargo. Aun cuando las formas de autoridad funcional, posicional y personal admiten múltiples formas mixtas, y pueden apoyarse o socavarse mutuamente, el proceso moderno de diferenciación presenta la peculiaridad de diferenciar las relaciones sociales según sus formas dominantes y distintivas de autoridad. Allí donde aparecen desdiferenciaciones y fusiones de autoridad, en el ejercicio de la autoridad se plantean combinaciones específicas de problemas.

IV. El papado dentro de la estructura de autoridad de la Iglesia católica

Si se considera el papado dentro de la estructura de autoridad de la Iglesia católica, se puede constatar, en primer lugar, su grado extraordinariamente alto de centralización. Las razones de ello se han de buscar de manera especial en la coyuntura histórica en la cual surgió tal centralismo dentro de la estructura organizativa de la Iglesia católica. El proceso de diferenciación funcional llevado a cabo en el siglo XIX y la pérdida de poder que llevó aparejada fueron vistos por la Iglesia católica como una amenaza fundamental para su existencia, una amenaza frente a la que reaccionó ante todo con una concentración defensiva de todos sus instrumentos de poder. Es verdad que el Vaticano II debilitó de manera duradera la legitimación eclesiológica del centralismo, e incluso introdujo elementos estructuralmente complementarios de una colegialidad asesora en forma de sínodo de los obispos, pero mantuvo el centralismo exagerado. Incluso en la época posconciliar sigue en pie una importante piedra angular del ejercicio papal del poder. Mientras

Concilium 3/135 463

⁸ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, pp. 179-189.

⁹ Karl Gabriel y Franz-Xaver Kaufmann (eds.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Maguncia 1980, pp. 89-112, 201-225.

que obispos y cardenales están obligados a poner su cargo a disposición del Papa al llegar a determinada edad, el papado sigue comprometido con el modelo de monarquía vitalicia. Con ello, y en contra del discurso eclesiológico y las decisiones del Vaticano II, la distancia entre papado y episcopado se ha incrementado, más que disminuido, en un punto decisivo. Aunque desde el punto de vista eclesiológico no se discute que el principio de subsidiariedad conserva su validez, al menos análogamente, como núcleo de la propia doctrina social y estructural en lo que respecta a la propia forma social, hasta el día de hoy siguen sin existir fundamentos para un discurso eclesiológico de subsidiariedad dentro de la Iglesia católica. Sin preguntar qué sería razonable regular en qué plano de la Iglesia, la autoridad papal puede, y de hecho lo hace una y otra vez, avocar a sí cualquier materia y someterla a una decisión central. Imaginemos solamente que la autoridad papal se vinculara seriamente al principio de subsidiariedad y se declarara responsable de dar fundamentación para tomar decisiones propias sólo en los casos en que posee la competencia más adecuada por más cercana a las personas 10. Considerado desde el punto de vista estructural, el centralismo dentro de la estructura de la Iglesia católica, históricamente acumulado y, hasta el día de hoy, más bien agudizado, oculta el peligro –podemos resumirlo así– de un estiramiento y un uso constantes y excesivos de la autoridad papal como tal.

V. Carismatización del cargo y fusión de autoridad

A partir de principios del siglo XIX, el moderno y excesivamente dilatado centralismo de la Iglesia católica se une a una tendencia a la carismatización del cargo y a la fusión de autoridad¹¹. La persona del Papa y sus extraordinarias cualidades y capacidades religiosocarismáticas se ponen en el centro de la pretensión de autoridad. Las estructuras formales del cargo y los procesos centralizados de decisión desaparecen detrás de la imagen, con carga carismática, del Papa. Una primera cima de la carismatización del cargo la constituye el pontificado de Pío IX. Cierta carismatización, en el sentido de fomento de la veneración del Papa y de la sacralización de su persona, se ha de contar entre las líneas de continuidad del papado

¹⁰ Otfried Höffe, *Vernunft und Recht*, Francfort del Meno 1996, pp. 220-239.

¹¹ Michael Ebertz, "Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert", en K. Gabriel y F.-X. Kaufmann (eds.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Maguncia 1980, pp. 108-111.

moderno. Al mismo tiempo, como presupuesto de su éxito, las respectivas formas de expresión se adaptan en gran medida a las coyunturas históricas, a la mentalidad de cada época y a las posibilidades técnicas. En el pontificado de Juan Pablo II se pueden constatar elementos nuevos y una promoción insistente de la carismatización del cargo papal. Entre dichos elementos nuevos se encuentra el modificado papel de los medios de comunicación, como se puso de manifiesto de manera especialmente clara en la puesta en escena mediática de la muerte del Papa. Como ningún Papa antes, Juan Pablo II aportó al cargo papal su propia persona, llegando hasta el borde de una ruptura con la tradición. Esta situación se analizó desde el punto de vista sociológico mediante el rito de besar el suelo al iniciar las visitas al extranjero, rito que inventó Juan Pablo II mismo 12. Dentro del excesivo recurso a formas de carismatización se encuentra también el hecho de que Juan Pablo II hizo más canonizaciones que en toda la historia anterior de la Iglesia 13. Como documentan los acontecimientos en torno a la muerte de este Papa, evidentemente Juan Pablo II, con su extrema personalización y carismatización del cargo papal, satisfizo de manera especial una necesidad de la época. Benedicto XVI prolonga la carismatización del cargo papal con elementos y perfil propios. El papa Benedicto no ha continuado el rito de besar el suelo en sus visitas al extranjero, al menos hasta ahora, y con ello ha marcado una distancia respecto a la puesta en escena ritual, y de cuño personal, que su predecesor realizó del cargo papal. La dirección del desplazamiento del ejercicio carismático de la autoridad por parte del actual Papa es claramente reconocible. Es de la autoridad personal del científico y el intelectual de la que el papa Benedicto hace uso. A diferencia de su predecesor, aporta a la autoridad del cargo papal la autoridad del científico y el profesor, y con ello da un perfil modificado a la desdiferenciación y fusión de autoridad de la autoridad papal. En el papa Benedicto, a la puesta mediática en escena se añade la referencia a la autoridad del profesor universitario y miembro de la "comunidad epistémica" mundial de los expertos y científicos, considerados por los teóricos de la sociedad mundial como elementos constitutivos de ésta 14. Para la teología católica, la

Concilium 3/**137 465**

¹² Hans-Georg Soeffner, *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Francfort del Meno 1992.

¹³ Agathe Bienfait, "Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Seligund Heiligsprechungen in der katholischen Kirche", en Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 58 (2006) 1-22, p. 2.

¹⁴ Rudolf Stichweh, "Weltgesellschaft", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie 12*, Basilea 2005, col. 486-490.

fusión específica de autoridad realizada por el papa Benedicto, entre la autoridad funcional del científico, la autoridad personal de la persona de Joseph Ratzinger y la autoridad del Papa por razón del cargo. esconde peligros perceptibles. En la cubierta de la edición alemana del primer volumen del libro del Papa sobre Jesús, la fusión de autoridad queda claramente expresada. Como autor se menciona en primer lugar a Joseph Ratzinger, a continuación sigue en letras más grandes "Benedicto XVI". En un pasaje muy citado del prólogo, el Papa se remite explícitamente a su autoridad personal, distinguiéndola de su autoridad por razón del cargo: "Desde luego, no hace falta que diga que el presente libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda personal 'del rostro del Señor' (cf. Sal 27,8). De ahí que todos sean libres para contradecirme. Sólo pido a las lectoras y lectores ese anticipo de simpatía sin el cual no cabe entender nada" 15. El prólogo lleva la doble firma "Joseph Ratzinger - Benedicto XVI". En su libro, el Papa, en cuanto científico, toma partido con frecuencia por posturas exegéticas que entre los exegetas son sumamente controvertidas. Cuando los exegetas católicos temen que del libro y su influencia se pueda derivar "implícitamente una regulación de la empresa científica" 16, parece que su temor no carece de fundamento

VI. Conclusión

Las reflexiones realizadas hasta el momento señalan la ambivalencia característica del ejercicio de la autoridad papal en el conjunto de la Edad Moderna y también en el pontificado del papa Benedicto. Con gran sensibilidad para las cuestiones fundamentales de las religiones en la sociedad mundial, éste se ha ocupado de temas clave importantes y se ha distinguido como uno de los actores destacados del sistema mundial de las religiones. Su destacado carácter intelectual y su gran competencia científico-teológica contribuyen a su ganancia de autoridad dentro del marco planetario del sistema de la religión. Al mismo tiempo, la carismatización del cargo y la concreta

¹⁵ Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, Friburgo de Brisgovia ²2007, p. 22 (trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, tr. Carmen Bas, La Esfera de los Libros, Madrid 2007).

¹⁶ Martin Ebner, Rudolf Hoppe y Thomas Schmeller, "Der 'historische Jesus' aus der Sicht Joseph Ratzingers. Rückfragen von Neutestamentlern zum päpstlichen Jesusbuch", en *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 52 (2008) 64-81, pp. 64s.

fusión de autoridad realizada en la cúspide de la Iglesia refuerzan la debilidad tradicional de la teología católica para aportar por sí sola aquello con lo que debería participar en el autocontrol de la Iglesia. Cuando teología y cargo se funden en una persona en la cúspide de la Iglesia, ya a medio plazo se pondrá de manifiesto que precisamente la comunicación entre la fe cristiana, las demás religiones del mundo y la razón secular amenaza con verse perjudicada. La conferencia pronunciada en Augsburgo por el Papa se puede interpretar como el primer síntoma de una amenaza acorde, generada por la fusión papal de autoridad.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Concilium 3/**139** 467

Hanspeter Heinz *

CUANDO UNA ORACIÓN SE CONVIERTE EN ESCÁNDALO

Sobre la nueva plegaria de Viernes Santo de Benedicto XVI en el rito tridentino

l 4 de febrero de 2008, dos días antes del miércoles de Ceniza, el papa Benedicto XVI promulgó una nueva plegaria de Viernes Santo "Por los judíos" –como parte del "rito tridentino" según el misal de 1962–. Esto provocó fuertes protestas internacionales de judíos y cristianos. ¿Por qué esa nueva plegaria, y por qué tal indignación?

En 2007, el Papa había ampliado sustancialmente la autorización para la celebración de la misa latina anterior al Concilio, con el fin de reconciliar de nuevo con la Iglesia al pequeño grupo de los tradicionalistas. En la correspondiente plegaria tradicional de Viernes Santo se reflejaba, sin embargo, la nada cristiana hostilidad de la Iglesia a los judíos, que el Vaticano II había condenado. Por consiguiente, el Papa en persona redactó para el "rito tridentino" una nueva plegaria. Traducida, reza así:

"Oremos también por los judíos, para que nuestro Dios y Señor ilumine sus corazones de modo que reconozcan a Jesucristo como el Salvador de todos los hombres. – Dios todopoderoso y eterno, que quieres que todos los hombres se salven y lleguen al conoci-

Dirección: Gögginger Mauer 19, 86150 Augsburgo (Alemania). Correo electrónico: hanspeter.heinz@t-online.de

Concilium 3/141 469

^{*} HANSPETER HEINZ es catedrático emérito de Teología pastoral en la Universidad de Augsburgo y director del Círculo de diálogo "Judíos y cristianos" en el Comité central de los católicos alemanes. Junto con otros 15 autores judíos y cristianos colaboró en el volumen editado por el rabino Walter Homolka y el profesor Erich Zenger "...damit sie Jesus Christus erkennen" – die neue Karfreitagsfürbitte in der Diskussion (Friburgo de Brisgovia 2008).

miento de la verdad, concédenos en tu misericordia que, con la entrada de la multitud de los pueblos en tu Iglesia, Israel entero sea salvado. Te lo pedimos por Cristo nuestro Señor. Amén".

En cartas y declaraciones públicas, judíos y católicos –entre otros, la Conferencia Episcopal alemana– habían pedido que, en lugar de ésa, para la vieja misa en latín se prescribiera como obligatoria la liturgia de Viernes Santo que el papa Pablo VI había formulado en la línea del Concilio. Desde 1970 (en la redacción del Misal alemán de 1975), ésta reza así:

"Oremos también por los judíos, a los que Dios, nuestro Señor, les habló primero, para que les conserve en la fidelidad a su Alianza y en el amor a su Nombre, con el fin de que alcancen la meta a la que su designio quiere conducirlos. – Dios todopoderoso y eterno, que ofreciste tus promesas a Abrahán y su descendencia; escucha la súplica de tu Iglesia por el pueblo que elegiste primero como propiedad tuya: concédele que llegue a la plenitud de la redención. Te lo pedimos por Cristo, nuestro Señor. Amén".

En esta oración, la Iglesia manifiesta de manera inequívoca su aprecio por el pueblo elegido de Dios, con el cual Dios estableció una alianza que nunca ha rescindido ni rescindirá jamás, como confiesa el Concilio con el apóstol Pablo (*Nostra Aetate* 4; Rom 9,4 y 11,29). La oración dice también que los judíos viven en la fidelidad a la Alianza de Dios y en el amor a su Nombre, y por consiguiente están ya en el camino de la salvación. La Iglesia pide que Dios los conduzca también a la meta de la redención. En esta plegaria no se habla de la *fe de los judíos en Jesucristo como condición para su salvación*. Esto tampoco es necesario en absoluto, porque la Iglesia puede confiar en que Dios conducirá a los judíos a la salvación por la fidelidad a su alianza con Dios.

A diferencia de la oración de Benedicto XVI, la de Pablo VI guarda correspondencia con la letra y el espíritu de *Nostra Aetate* 4: "La Iglesia [...] espera el día, que sólo Dios conoce, en que todos los pueblos invocarán al Señor con *una* sola voz y le 'servirán como un solo hombre' (Sof 3,9)". En este texto, la confesión de la esperanza escatológica de la Iglesia de su unión con Israel excluye con toda claridad el error de que a los judíos se les exija abandonar su religión¹.

¹ Cf. Johannes Oesterreicher, "Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare", *Lexikon für Theologie und Kirche*, Volumen complementario II, Friburgo de Brisgovia ²1967, pp. 439-447, aquí p. 439. En la introducción a la redacción revisada del texto, Oesterreicher subraya: "En él se evita cualquier sombra de ambigüedad que pudiera llevar a entender la confesión del mundo venidero de la unidad únicamente como un requerimiento oculto de la misión destinada a los judíos" (*Ibíd.*, p. 456).

A la oración del papa Benedicto le falta esta claridad; pero, por desgracia, el Santo Padre no atendió al ruego de que, para la misa en latín, prescribiera la oración de Pablo VI en lugar de la suya. Esto da lugar a suponer que, evidentemente, para él, el respeto a los tradicionalistas es más importante que el respeto a los judíos. Pero, ¿qué es lo que resulta tan malo en la plegaria de Viernes Santo del papa Benedicto?

Un recuerdo peligroso

La plegaria "Por los judíos" en Viernes Santo tiene una amarga historia previa de más de mil años. La oración piadosa de los cristianos era al mismo tiempo una ofensa a los judíos, que en la oración eran descritos como enceguecidos y obstinados, como infieles y pérfidos (perfidia). Además, en Europa durante la Edad Media, para los judíos había en muchos lugares verdaderas prohibiciones de salir durante la Semana Santa, porque los predicadores cristianos acusaban tan violentamente de "deicidas" a los judíos que para éstos resultaba peligroso dejar sus casas. Hasta ya entrado el siglo XIX, las consecuencias de esto eran duras humillaciones y peligrosos disturbios después de los oficios de Viernes Santo.

Verdad es que estos acontecimientos son cosa del pasado, pero en modo alguno han caído en el olvido. Cuando los judíos se enteran de que en oraciones cristianas –como la plegaria del papa Benedicto– se habla de su "conversión a Jesucristo", en ellos se despierta precisamente este trauma histórico con todos sus horrores. Por eso, para los judíos de todas las épocas, la liturgia de Viernes Santo, y especialmente la plegaria por los judíos, es un lugar litúrgico en el que se requiere gran sensibilidad. Sí, cuando se habla de la conversión de los judíos y la misión dirigida a ellos, incluso la catástrofe del Holocausto está presente, como recuerdo peligroso.

El 9 de marzo de 2006, el representante del Vaticano responsable de las relaciones con los judíos, el cardenal Walter Kasper, se reunió por primera vez en Berlín con la Conferencia de Rabinos alemana. En el discurso allí pronunciado por el doctor Henry Brandt, presidente de la Conferencia General de Rabinos, éste retomó esta problemática con enérgica claridad: "Señor Cardenal, ha abordado usted el tema de la misión. No es mi deseo detenerme en él, pero se debe tomar nota de que, especialmente en Alemania, la misión dirigida a los judíos no se puede ver ni en pintura. En especial en este país, toda idea, todo asomo de posibilidad de una misión judía es casi un acto

Concilium 3/143 471

hostil, una prolongación, en otro plano, de las atrocidades de Hitler contra los judíos. Lo digo con dureza, pero con sinceridad, pues así lo sentimos. Por este motivo, la negativa a una misión dirigida a nosotros, los judíos, no puede dejar de ser radical y sin paliativos. Esto no significa, sin embargo, que los cristianos, lo mismo que los judíos, no estén obligados, en condiciones de libertad, a dar testimonio de su fe. Esto entraña también, inevitablemente, el riesgo de que dicho testimonio pueda mover a alguien a cambiar de bando, por decirlo así. Es un riesgo que, en una sociedad libre, hay que aceptar".

Es verdad que hoy en día los judíos no temen ya un proceder violento por parte de la Iglesia. Pero también consideran letales las "formas suaves" de la misión judía, porque la conversión al cristianismo no acabaría con los judíos como pueblo, pero sí con la religión judía. Por eso no pueden deiar de entender la oración reformulada por el papa Benedicto, en la que se pide que Dios ilumine los corazones de los judíos para que digan sí a lesucristo, como una amenaza fundamental a su confesión milenaria de Dios. Verdad es que el cardenal Kasper informó, en relación con el carácter de esa plegaria, de que la oración expresa "la esperanza escatológica de la Iglesia", la de que, al final de la Historia, todos los seres humanos reconozcan a Jesucristo como su redentor². Pero, para estar debidamente a la altura de la protesta de los judíos, habría que haber explicado además, de manera explícita –y haberlo hecho en nombre del Papa–, que la Iglesia le deia a Dios mismo la iniciativa, y no les exige por su cuenta a los judíos que crean en Jesucristo y se incorporen a la Iglesia. Esta explicación, sin embargo, no se dio. De manera que el escándalo era claramente previsible.

Una oración no apta para la liturgia

Desde la publicación, sin comentario alguno, de la nueva plegaria, la decepción, la sensación de haber recibido una herida, las protestas y las preguntas acerca de cómo entiende el texto su autor han sido incesantes. El papa Benedicto no ha retirado su plegaria. Lo único que se hizo fue anunciar repetidas veces que el Secretario de Estado, el cardenal Bertone, proporcionaría una verdadera explicación o clarificación; pero ésta no se produjo antes de Viernes Santo. El comunicado oficial no apareció hasta dos semanas más tarde, el 4 de abril.

² El cardenal Walter Kasper en el *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* del 20 de marzo de 2008.

Resulta difícil conciliar este silencio de dos meses con el amor que el papa Benedicto, en su primera encíclica, presentó de manera tan convincente como fundamento y centro del cristianismo. Habría cabido esperar, más bien, que hubiera pedido perdón a los judíos por haber infligido una herida tan dolorosa a sus hermanos –pues los judíos son nuestros "hermanos mayores" (Juan Pablo II)– y después haberlos dejado abandonados. Un gesto así habría guardado correspondencia también con la interpretación que en el libro sobre Jesús escrito por el Papa se hace de las palabras del Señor en Mt 5,23s: "Sin reconciliarse con el hermano no cabe presentarse ante Dios; adelantarse a él con el gesto de la reconciliación, salirle al encuentro, es el requisito previo de una verdadera adoración de Dios"³.

Sin embargo, sólo con una petición de perdón no habría bastado. Pues la oración reformulada por el Papa es un texto malogrado, por equívoco y contradictorio en sí mismo. Cuando, por ejemplo, el cardenal Kasper explica que esa oración expresa de manera teológicamente correcta la esperanza escatológica de la Iglesia, como indica claramente la cita paulina que contiene, la tentativa de salvamento no puede resultar convincente. Pues, en primer lugar, esta interpretación no se descubre en la primera frase acerca del reconocimiento de Jesús como salvador del mundo, sino que a lo sumo es una interpretación que se ha introducido en ella; por otro lado, en la segunda frase, la cita escatológica de Rom 11,25s queda retorcida al convertirla el Papa en una afirmación histórica. Pues la "entrada de la multitud de los pueblos en la Iglesia" es un proceso histórico, mientras que el texto de Pablo acerca de la entrada de los pueblos en el reino de Dios habla de la consumación de la Historia.

La confesión de la Iglesia de que Jesús vino como redentor para la salvación del mundo entero, y ha de volver al final de la Historia como el Mesías prometido en la Escritura, es algo con lo que los judíos pueden vivir, según el famoso dicho del filósofo de la religión Franz Rosenzweig (1886-1925): "Si Jesús era o no el Mesías, quedará demostrado cuando venga el Mesías". Pero con lo que no pueden vivir es con la exigencia o el requerimiento de tener que convertirse a Jesucristo y creer en él para poder salvarse. Pues la necesidad de dicha conversión no reconocería su alianza con Dios como un camino plenamente válido a la salvación, sino que lo desvalorizaría como insuficiente, algo que en última instancia pondría en tela de

Concilium 3/**145** 473

³ Benedicto XVI - Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, Friburgo de Brisgovia ²2007, p. 192 (trad. esp. del or. al.: *Jesús de Nazaret*, tr. Carmen Bas, La Esfera de los Libros, Madrid 2007).

juicio la fiabilidad de Dios mismo. Todo esto hace que esa nueva plegaria no sea apta para la liturgia. Pues el texto contradice claramente el requerimiento de la Constitución sobre la Liturgia del Vaticano II: "Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones" (Sacrosanctum Concilium, 34). En cambio, la nueva plegaria, debido a sus incongruencias y ambigüedad, no es susceptible de mejora. Debe ser retirada.

Una respuesta procedente de Roma que deja abiertos todos los interrogantes

¿Y qué dijo sobre esto el portavoz oficial del Papa, el cardenal Bertone, en el comunicado del 4 de abril de 2008? Nada, aparte de ratificar la fidelidad del Papa al Vaticano II. Que en la actitud de la Iglesia respecto a los judíos no había cambiado nada. A través de Bertone, el Papa dijo que el texto se mantiene y que no se responde a las preguntas. ¿Por qué, por ejemplo, no se adoptó en el rito tridentino la versión latina de la plegaria de Pablo VI, generalmente aceptada? ¿Se ha de entender la plegaria, como dice Kasper, de manera estrictamente escatológica? ¿Cómo se atiene el Papa a los documentos posconciliares? Se mencionan tan poco como en el Catecismo romano de la Iglesia católica de 1993.

El problema es, por tanto, el silencio del Papa, que admite todo tipo de interpretaciones divergentes. Este uso del poder papal, contra el cual no hay protesta eficaz alguna en la estructura de la Iglesia católica, ha perjudicado mucho a la autoridad papal. ¿Qué hacer, por consiguiente, que no sea resignarse y retirarse ofendido? Por seria y persistente que pueda ser la actual perturbación procedente de Roma, para mí, y para muchos amigos judíos y cristianos, no es, sin embargo, razón suficiente para poner fundamentalmente en tela de juicio la labor realizada durante cuarenta años en la construcción de una relación fiable, y a estas alturas en gran medida resistente, entre judíos y cristianos. El cultivo de las relaciones, la discusión y el trabajo teológico deben proseguir. Pese a las cortapisas, ¡hay que seguir dando pasos en el camino emprendido!

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

EL SÍNODO DE OCTUBRE Sobre la palabra de dios

uando se publique este número de *Concilium* ya se habrá distribuido el *Instrumento laboris* sobre el que debatirá la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que se celebrará el próximo mes de octubre, un documento que se habrá redactado a partir de las respuestas al *Cuestionario* de consulta –los *Lineamenta*– que en abril de 2007 se envió a las conferencias episcopales, a los sínodos de las iglesias orientales católicas *sui iuris*, a los dicasterios de la curia romana y a los superiores generales de las congregaciones religiosas¹. Dedicado a *La palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia*, el próximo sínodo retomará un tema que fue crucial en el *aggiornamento* conciliar, objeto de apasionados y encendidos debates que se prolongaron incluso hasta el día después de la promulgación de la *Dei verbum*².

Concilium 3/**147** 475

^{*} SILVIA SCATENA es profesora de Historia Contemporánea en la Universidad de Módena y Reggio Emilia; es coordinadora de la Alta Scuola Europea para la formación de investigadores en historia de las religiones de la Fondazione per le Scienze Religiose de Bolonia.

Entre sus publicaciones, destacamos: La fática della libertà. L'elaborazione della dichiarazione Dignitatis humanae sulla libertà religiosa del Vaticano II, Bolonia 2003; In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968). Bolonia 2007.

Dirección: San Vitale 114, 40125 Bolonia. Correo electrónico: silviascat@ virgilio.it; scatena.silvia@unimore.it

¹ El texto de los *Lineamenta* está disponible en varias lenguas en la página www.vatican.va

² Sobre la compleja historia de la redacción de la *Dei verbum*, cf. R. Burigana, *La Bibbia nel concilio*, Bolonia 1998. Sobre las vicisitudes de algunas

Casi cincuenta años después del Vaticano II, el objeto específico del estudio sinodal será, en particular, hacer un balance del proceso de recepción de la constitución dogmática sobre la palabra de Dios, un proceso sobre el que se ha solicitado en los *Lineamenta* una evaluación global que, desde una perspectiva "eminentemente pastoral", recoja minuciosamente los "numerosos resultados positivos logrados en el pueblo de Dios", pero también aquellos aspectos "aún abiertos y problemáticos". El objetivo prioritario que se ha fijado para el sínodo es, en efecto, "promover un ejercicio hermenéutico correcto de la Escritura para orientar mejor el necesario proceso de la evangelización y la inculturación", "fomentar el diálogo ecuménico, estrechamente vinculado con la escucha de la palabra de Dios", y "favorecer la discusión y el diálogo hebreo-cristiano, y, más ampliamente, el diálogo interreligioso e intercultural".

Por otra parte, el deseo de llevar a cabo un amplio debate sobre un momento crucial en el proceso de recepción conciliar se ha resentido de las estrechas notas doctrinales y de procedimiento que, de hecho. impiden que las iglesias participen en su conjunto de forma realmente efectiva en el proceso sinodal³. La limitada capacidad que las conferencias episcopales tienen para intervenir en la fase preparatoria al no participar en la elaboración de los Lineamenta, la posibilidad de contribuir sólo de forma privada y no públicamente en la redacción del Instrumentum laboris, la ausencia de una implicación en la selección de los miembros de los diversos órganos, v. en general, el cierre con respecto al exterior y la dificultad de comunicación con la prensa, no favorecen, de hecho, un clima de participación en la preparación del sínodo. Si bien el argumento de la asamblea de octubre había sido ya sugerido hace años por numerosos obispos e instituciones, también en esta ocasión la publicación de los *Lineamenta* no ha recibido una atención particular y, con excepción de unas cuantas iniciativas oficiales que han implicado solamente a un número reducido de "peritos" 4, la puesta en marcha del proceso sinodal ha

variantes que llegaron a integrarse en el texto final relativas a expresiones que estaban impregnadas de algunas dificultades doctrinales largamente debatidas, véase mi artículo "La filología delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla 'Editio typica'", en J. Doré y A. Melloni, *Studi di storia e teología sulla conclusione del Vaticano II*, Bolonia 1999, pp. 53-97.

³ Con respecto a este tema véase A. Indelicato, *Il Sinodo dei vescovi: la colle-gialità sospesa (1965-1985)*, de próxima publicación en la editorial Il Mulino.

⁴ Me refiero, por ejemplo, al simposio que, como preparación del sínodo, se celebró a comienzos del pasado mes de diciembre en la Universidad Pontificia Lateranense, y al congreso organizado en Barcelona, también en 2007,

pasado casi inadvertida. En este contexto, sin embargo, han tenido un cierto eco los "auspicios" con que el cardenal Martini afrontaba el próximo sínodo y que se publicaron el pasado mes de febrero en *La Civiltà Cattolica*⁵, auspicios entre los que también se expresa el temor a que el minucioso balance de diversas instancias verificadas en los *Lineamenta* pueda anunciar una relectura de la *Dei verbum* no "a lo alto" de su lenguaje, utilizando "fórmulas que regresen a posiciones anteriores al concilio Vaticano II", que, "con sumo cuidado y con acertadas fórmulas", ya había "ampliamente" expresado "cuanto la Iglesia piensa sobre la revelación divina y la Palabra de Dios, tanto la que se contiene en la Escritura como también en la Tradición".

La sucesión, en el curso de unos pocos meses del pasado año, del motu proprio de Benedicto XVI sobre la liberalización del rito preconciliar, de las cinco preguntas y respuestas de la Congregación para Doctrina de la Fe a propósito de la doctrina sobre la Iglesia y la interpretación del número 8 de la Lumen gentium, y de la reciente Nota sobre algunos aspectos de la evangelización, que afecta a algunas delicadas articulaciones de la Dignitatis humanae, parecen sugerir, efectivamente, que la intención es reexaminar globalmente importantes líneas de fuerza del magisterio conciliar. Una relectura que, en este caso, podría concernir a lo que en el concilio se logró sobre un vínculo fundamental como el de la relación entre la Escritura y la Tradición o a la cuestión de los métodos interpretativos de la Escritura sobre la que detenidamente se explavó la Pontificia Comisión Bíblica con la instrucción La interpretación de la Biblia en la Iglesia en 1993⁶. Las palabras del arzobispo Ouellet de Quebec, que es el relator general del sínodo, recogidas en una entrevista publicada el pasado mes de enero ("una cuestión sobre la que el Sínodo tendrá que decir una palabra clarificadora es la relativa a la interpretación de las Sagradas Escrituras"), irían evidentemente en esa dirección.

en la Facultad de Teología de Cataluña con el tema "Palabra de Dios, Palabra sobre Dios". También puede mencionarse la conexión que con el tema sinodal ha tenido el argumento elegido para las meditaciones cuaresmales del Papa y de la Curia por el P. Cantalamessa, "Viva ed efficace è la parola di Dio (Ebr. 4,12)".

Concilium 3/**149** 477

⁵ Cf. C. M. Martini, "Il prossimo Sinodo dei vescovi sulla Parolla di Dio", *La Civiltà Cattolica* 1 (2008) 217-223.

⁶ Cf. Enchiridium vaticanum, 13; Documenti ufficiali della Santa Sede 1991-1993, Bolonia 1995, 1554-1733.

^{7 &}quot;Una interpretación que no puede ser solamente individual –proseguía Ouellet– sino que debe confrontarse siempre con la tradición viva de la Iglesia. Una interpretación, por tanto, que debe acoger siempre la valiosa aportación

Sobre todo, parece que es el estatuto de la exégesis histórico-crítica el que se dibuja como posible objeto de una reconsideración; si, por una parte, el método histórico-crítico no se pone nunca en cuestión. por otra, la referencia a los frutos de los estudios bíblicos y a la exégesis se ve siempre acompañada en los *Lineamenta* con un reiterativo comentario sobre los riesgos de las interpretaciones arbitrarias, reduccionistas, ideológicas o "simplemente humanas", sobre su insuficiencia y, por tanto, la necesidad de superarlo "unificando correctamente el sentido histórico-literal y el sentido teológico-espiritual" 8. En esta dirección se orientan los frecuentes subravados de la tarea del magisterio en la interpretación de la palabra de Dios, la insistencia en el "papel específico" del Catecismo como "norma segura para la enseñanza de la fe", la recomendación de integrar el método históricocrítico "con otros enfoques", en particular con la "exégesis canónica" que se fundamenta en la consideración unitaria del texto bíblico recibido como norma de fe por una comunidad crevente y que favorecería –según las palabras que Benedicto XVI dirigió a los obispos suizos en noviembre de 2006- "una lectura espiritual, que no es algo externo de carácter edificante, sino, por el contrario, un sumergirse interiormente en la presencia de la palabra". Así pues, se insiste mucho en la dimensión espiritual de la Escritura, como también se afirma la necesaria conexión que debe darse entre el momento exegético y el hermenéutico "según el sentir de la Iglesia" y teniendo muy en cuenta las indicaciones del magisterio. Por el contrario, nada se dice sobre la función antifundamentalista de la exégesis históricocrítica ni sobre la importancia de su contribución a la liturgia, la pastoral y los caminos comunitarios, como tampoco se hace referencia alguna a la contribución de la exégesis contextual especialmente en situaciones que son problemáticas. Además, apenas se hace explícita la referencia introductoria a la renovación y a la "continua conversión" de la iglesia exigida por Espíritu a través de la Palabra, lo que habría podido dar fuerza al mencionado objetivo sinodal de fomentar el diálogo ecuménico.

Así pues, la impresión general que nos da es la de una derogación del alcance del pasaje de la *Dei verbum* 10 sobre el magisterio, que "no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio", como también la de una potenciación del valor y de la función eclesial en

de la investigación científica de los exegetas, pero que al mismo tiempo no debe ponerse en competencia o en oposición con el magisterio". Cf. G. Cardinale, "Ouellet: nel Sinodo dialogo e missione", Avvenire 31-01-2008.

⁸ En este sentido, cf., también, L. Prezzi, "La Chiesa e la Dei Verbum", *Il Regno* 10 (2007) 290.

la investigación exegética: una potenciación que se hace más explícita en la presentación de los *Lineamenta* que hizo el subsecretario del Sínodo, Mons. Frezza, cuando subrava la necesidad de reconsiderar "la realidad del Magisterio de la Iglesia" como "auténtico heredero del magisterio apostólico de los inicios" y respuesta al "prurito de nuevas doctrinas y de maestros ocasionales", y en la intervención del secretario, Mons. Eterovié, al insistir en la importancia de un acercamiento a la Escritura mediante los cuatro sentidos tradicionales "acogiendo los resultados positivos del método histórico-crítico, pero superando al mismo tiempo sus límites"9. Esta dirección ha sido trazada por ambos a partir del libro *lesús de Nazaret* de Benedicto XVI. en el que también el secretario general de la Conferencia Episcopal Italiana, Mons. Betori, ha encontrado "la mejor respuesta al modo en que la investigación histórica puede estar en compañía de la fe y, mirando a Jesús, sea capaz de ofrecernos un rostro mucho más convincente que el rostro mutilado e insignificante, achatado según la normalidad de su tiempo, que ciertos hombres de cultura e historiadores del cristianismo, mal orientados por las desfiguraciones ideológicas, saben ofrecernos" 10.

Presentados "como un gesto activo y eficaz con vista a la 'recepción del Concilio, según la cual todo depende de la justa interpretación o de su justa hermenéutica'" 11, el fondo en el que se ubican los *Lineamenta* parece, por tanto, el de una clara infravaloración, por no decir desconfianza, de los resultados y la función de la investigación exegética, una infravaloración que difícilmente ayudará a resolver el problema de la pobreza en cultura bíblica y la insuficiente familiaridad con la Escritura de la mayoría de los fieles, y, no menos, a alimentar un dinamismo de reforma con la tensión de la búsqueda de la verdad evangélica 12.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Concilium 3/151 479

⁹ Para las intervenciones de Mons. Eterovié y de Mons. Frezza el 27 de abril de 2007, cf. la página www.vatican.va

¹⁰ Cf. G. Betori, *Leggere la Bibbia nella Chiesa. Dalla* Dei verbum *a oggi*, Cinisello Balsano 2008, pp. 59-60.

¹¹ Cf. la intervención de Mons. Frezza, donde cita el discurso de Benedicto XVI a la Curia Romana del 22 de diciembre de 2005.

¹² Cf., en este sentido, las reflexiones de A. Melloni al hilo del análisis que el cardenal Martini hizo del libro de Ratzinger sobre Jesús, "La fatica degli interpreti non si può liquidare d'ufficio", Corriere della sera, 25 de mayo de 2007.

José Antonio Pagola *

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA COMENTADA SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

G. BARBAGLIO, Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica, tr. Alfonso Ortiz García, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, 658 págs.

El libro recoge lo que el autor considera de más notable y acertado en la investigación actual. Tal vez su aportación más estimable es el gran número de textos que aporta para contextualizar mejor el mensaje y la actuación de Jesús (Qumrán, Flavio Josefo, Filón, Misná...).

J. D. Crossan, *Jesús: Vida de un campesino judío,* tr. Teófilo de Loyola, Crítica, Barcelona 1994, 566 págs.

Crossan es, sin duda, el más popular y también el más audaz entre los investigadores norteamericanos de la figura de Jesús. Su reconstrucción apasionante de la actuación de Jesús convierte sus libros en verdaderos best seller. Sin embargo, son muy discutidas algunas de sus posiciones sobre las fuentes (Evangelio de Tomás, Evangelio de Pedro); su reconstrucción de la figura de Jesús como cínico judío; su análisis de los relatos de la Pasión y su visión del nacimiento de la fe pascual. Son conocidas sus brillantes aportaciones sobre la comensalía de Jesús, la actividad curadora y exorcista, la relación entre seguidores itinerantes y adeptos sedentarios, la dimensión sociopolítica de Jesús.

James D. G. Dunn, *Jesus remembered,* Eerdmans, Grand Rapids MI - Cambridge 2003 (Editorial Verbo Divino publicará la edición española en 2009); *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investiga-*

Dirección: Instituto de Teología y Pastoral, Apartado postal 1396, 20080 San Sebastián (España). Correo electrónico: vgentza@euskalnet.net

Concilium 3/153 481

^{*} JOSÉ ANTONIO PAGOLA es director del Instituto de Teología y Pastoral de San Sebastián (España). Es autor de varios libros sobre cristología y teología pastoral, entre los que destaca su último trabajo: *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid 2007).

ción sobre el Jesús histórico ha olvidado, tr. Francisco Javier Molina de la Torre, Sígueme, Salamanca 2006.

Dunn ha criticado recientemente dos aspectos de la investigación moderna del Jesús histórico: 1) la obsesión por llegar a un "Jesús puro" eliminando todo lo supuestamente añadido en la tradición cristiana, sin valorar el "impacto" que Jesús dejó en sus seguidores más cercanos; 2) la poca atención a la "transmisión oral" y el desconocimiento de su funcionamiento y rasgos más peculiares. Al parecer, la crítica de Dunn está siendo bien acogida en diversos sectores.

S. Freyne, *Galilee and Gospel*, Brill, Boston-Leiden 2002; *Jesús, un galileo judío*, tr. José Pedro Tosaus Abadía, Verbo Divino, Estella 2007.

Después de una vida dedicada totalmente al estudio de la Galilea de Jesús, Freyne es hoy una autoridad en la reconstrucción del contexto sociocultural en el que se movió Jesús. Sus excelentes e innumerables estudios permiten ahondar con luz nueva en los dichos y hechos del Profeta de Galilea.

J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* tr. Constantino Ruiz, Herder, Barcelona 1993.

Esta obra representa en el mundo germano el paso de la investigación de Jesús, basada en el estudio crítico de las fuentes literarias, a la utilización de toda clase de ciencias y métodos histórico-críticos para aproximarnos al contexto político, religioso y social que puede iluminar su figura. Su estudio equilibrado y bien fundamentado ha sido un referente en Europa.

R. A. Horsley, *Galilee History, Politics, People,* Trinity Press International, Harrisburg PA 1995; *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis,* Trinity Press International, Harrisburg PA 1996; *Sociology and the Jesus Movement,* Continuum, Nueva York 1994.

Partiendo del contexto sociopolítico de la Palestina del siglo I (y no tanto de la crítica textual), el autor, uno de los investigadores más populares en Estados Unidos, reconstruye la figura de Jesús como líder revolucionario de carácter pacífico que quiso echar las bases de un nuevo orden social en Galilea.

J. P. MEIER, Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I: Las raíces del problema y de la persona; II/1 Juan y Jesús. El reino de Dios; II/2 Los milagros; III Compañeros y competidores, tr. Serafín Fernández Martínez, Verbo Divino, Estella 2001-2003.

Obra monumental (todavía inacabada), que estudia de manera prácticamente exhaustiva las grandes cuestiones sobre Jesús. Se considera la reconstrucción más objetiva y mejor razonada en el campo de la investigación católica. Su tratamiento riguroso y completo de los temas hace de esta obra una aportación imprescindible a la investigación sobre Jesús.

E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, tr. José Pérez Escobar, Trotta, Madrid 2004, 542 págs.

El autor es hoy uno de los mayores especialistas en el judaísmo antiguo y en los orígenes del cristianismo. Presenta a Jesús muy integrado en el mundo judío de su tiempo. En esta obra estudia sobre todo las relaciones de Jesús con sus contemporáneos y la causa de su muerte. Autor imprescindible hoy para estudiar el carácter judío de Jesús.

E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, tr. José Pedro Tosaus Abadía, Verbo Divino, Estella 2000, 332 págs.

Este libro del gran investigador norteamericano es una obra de carácter más sintético y divulgativo. El libro recoge las conclusiones a las que el autor ha llegado tras largos años de investigación sobre el contexto judío en el que se movió Jesús. Aborda todos los temas importantes con gran maestría, destacando, como es habitual en él, el carácter judío de Jesús.

J. Schlosser, *Jesús, el profeta de Galilea,* tr. Alfonso Ortiz García, Sígueme, Salamanca 2005, 334 págs.

El autor, profesor en la Facultad de Teología católica de Estrasburgo, es uno de los más renombrados especialistas europeos en Jesús y el Nuevo Testamento. La obra está escrita con la intención de recoger las conclusiones más autorizadas sobre los aspectos más fundamentales del mensaje y de la actuación de Jesús. Sus rigurosos razonamientos, sus análisis críticos y su estudio del contexto de la época, están expuestos con claridad.

G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, tr. Manuel Olasagasti Gaztelumendi, Sígueme, Salamanca 1999, 710 págs.

El manual mejor y más completo para conocer los resultados de la investigación moderna sobre Jesús. Aborda todas las cuestiones esenciales de forma ordenada y bien fundamentada. La obra es, en buena parte, resultado de largos años de investigación de G. Theissen, el especialista europeo de más prestigio en el estudio del Jesús histórico y, sobre todo, del "movimiento de Jesús". La obra está presentada de forma didáctica con numerosos esquemas y tablas.

Concilium 3/**155** 483