José Antonio Sayés

COMPENDIO DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

La razón de nuestra esperanza

EDICEP

Primera edición: septiembre 1998
Segunda edición: noviembre 2000

Colección: **COMPENDIOS n. 9**
Fotocomposición: EDICEP

PRINTED IN SPAIN
I.S.B.N.: 84-7050-518-1
Depósito Legal: V-3537-1998

© by **EDICEP C.B.**
Almirante Cadarso, 11 • 46005 - VALENCIA (España)
Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93 • FAX: 96 395 22 97
E-mail: edicep@nexo.net • www.edicep.com

IMPRIME: GUADA Litografía S.L. VALENCIA (España)

ÍNDICE

Siglas 11
Prólogo 13
Introducción 15

EL HOMBRE, OYENTE DE LA PALABRA 25

PARTE PRIMERA

EL MISTERIO DE LA REVELACIÓN 39

I. LA REVELACIÓN EN EL A. TESTAMENTO 43
1. Dios habló a nuestros padres 44
2. La revelación mosaica: de la Alianza a la Ley 47
3. Dios habló por los profetas 54
4. El Dios de Israel 59
5. La esperanza mesiánica 63
1) Mesianismo real 64
2) Mesianismo profético 72
3) Mesianismo sacerdotal 76
4) El mesianismo en la literatura extrabíblica 77
6. La revelación en la literatura sapiencial 78

II. LA REVELACIÓN EN EL N. TESTAMENTO 81
1. La revelación en los sinópticos 82
1) La llegada del Reino 82
2) La autoridad de Cristo revelador 91
2. La revelación en san Juan 93
3. La revelación en los Hechos de los apóstoles 99
4. La revelación en san Pablo 101
5. La revelación en la carta a los Hebreos 103

III. LA REVELACIÓN EN LOS SANTOS PADRES 105
1. La teología del Logos 106
2. San Ireneo y la gnosis 108
3. Cristo, centro y culmen de la revelación 111
4. Trascendencia e inaccesibilidad de Dios 112
5. La iluminación interior de la gracia 113

IV. DE SANTO TOMÁS A TRENTO 115
1. Santo Tomás: La revelación como carisma de conocimiento 115
2. El protestantismo y la revelación 117

V. LA REVELACIÓN, DEL VATICANO I AL VATICANO II 123
1. Los orígenes del racionalismo 123
2. El concilio Vaticano I 125
1) El camino de la razón 126
2) El camino de la revelación 130
3) La fe 132
3. La crisis modernista 135
1) Liberalismo protestante 136
2) La doctrina modernista 139
3) La respuesta del magisterio 142
4. La renovación teológica del siglo XX 144
5. El concilio Vaticano II 148
1) La revelación en sí misma 149
2) La transmisión de la revelación divina 152
6. Observaciones de conjunto sobre el concepto de revelación en el Vaticano II 154

VI. LA REVELACIÓN: AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS AL HOMBRE 155
1. Elementos fundamentales de la revelación 156
1) Mensaje 156
2) Los signos 157
3) La luz interior de la gracia 159
2. Analogía con la palabra y el testimonio humanos 161
3. Las otras religiones, ¿son reveladas? 164

VII. REVELACIÓN E HISTORIA 171
1. La historia, lugar de la revelación 171
2. La historia de la revelación 173
3. Del Dios de la historia al Dios de la creación 174
4. Revelación y encarnación 176
5. El lenguaje de los signos 179
6. La revelación escatológica 182

VIII. REVELACIÓN E IGLESIA 185
1. La situación de Cristo, de los apóstoles y de la Iglesia 185
2. Sagrada Escritura y Tradición 188
1) Tradición 188
2) El problema del contenido 192
3. La inspiración de la Escritura 194
1)El Magisterio de la Iglesia 196
2) Teorías de la inspiración 199
4. La Iglesia, sierva, guardiana e intérprete de la Palabra 201
5. La Iglesia, signo de la revelación 203

PARTE SEGUNDA

LA REVELACIÓN Y SU CREDIBILIDAD 207

I. NOTICIAS HISTÓRICAS DE CRISTO 209
1. Las noticias extrabíblicas de Jesús 209
2. El problema de la historicidad de los evangelios 214
1) De Reimarus a Bultmann 215
2) La escuela de la Redacción 219
3) De Käsemann a los exegetas católicos 220
4) Aportación de Schürmann y la escuela de Upsala 221
3. Los criterios de historicidad 223

II. ¿QUIÉN ES JESÚS? 227
1. La pregunta la hace Jesús 227
2. Cristología implícita 230
3. Jesús el Mesías 241
1) El mesianismo de Jesús en los evangelios 243
2) La reticencia de Jesús 243
3) Un dato histórico 246

4. Jesús, Hijo del hombre 247
1) Origen de la expresión «Hijo del hombre» 247
2) El Hijo del hombre en el Antiguo Testamento 249
3) El Hijo del hombre en el Nuevo Testamento 252
4) Hijo del hombre, ¿título mesiánico o autodesignación? 252
5) El Hijo del hombre, ¿un personaje distinto de Jesús? 255
6) La intención de Cristo 256
7) Un dato para la historia 257
5. El Hijo de Dios 259
1) Abba 260
2) El Hijo único 261
3) Un dato histórico 266

III. LOS MILAGROS DE CRISTO 269
1. Los milagros y el reino 272
2. El estilo de Jesús 277
3. Dimensiones del milagro 279
1) Dimensión apologética 280
2) Dimensión salvífica 282
3) Hacia una definición de milagro 284
4. Los milagros de Jesús y la historia 288
1) Historicidad global de los milagros de Cristo 288
2) Aplicación de los criterios de historicidad 292
5. El milagro y la fe 301
6. Excursus: El argumento profético 304

IV. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS 311
1. La resurrección, realidad trascendente e histórica 312
2. El testimonio apostólico 315
1) El testimonio apostólico sobre el sepulcro vacío 315
2) El testimonio apostólico de las apariciones 326
3. La resurrección y la historicidad 336
4. Finalidad salvífica de la resurrección de Jesús 342

V. ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL 345
1. Las objeciones contra la Iglesia 345
2. ¿Cuál es la Iglesia de Cristo? 348

VI. LA IGLESIA Y LA INTENCIÓN DE CRISTO 351
1. El reino y la Iglesia 351
2. El reino y la comunidad 357

VII. JESÚS FUNDA LA IGLESIA 361
1. La institución de los doce 362
2. El ministerio de Pedro 370
1) La promesa del primado 372
2) La concesión del primado 376
3. La institución de la Eucaristía 377
4. La Iglesia y la cruz de Cristo 380
5. La Iglesia y Pentecostés 381

VIII. LAS NOTAS DE LA IGLESIA DE CRISTO 387
1. La Iglesia es una 391
1) La intención de Cristo 391
2) ¿Una unidad lograda? 394
2. La Iglesia es santa 397
3. La Iglesia es católica 401
1) El problema de la inculturación 403
2) Las Iglesias particulares y la Iglesia universal 405
4. La Iglesia es apostólica 408
1) El modo de sucesión 412
2) La sucesión de Timoteo y Tito 414
3) El testimonio de la Tradición 417

IX. LA VÍA EMPÍRICA 423
1. La paradoja de la unidad 425
2. La paradoja de la temporalidad 426
3. La paradoja pecado-santidad 428

X. ¿QUÉ ES LA IGLESIA? 431
1. Definir la Iglesia 432
2. La Iglesia, cuerpo de Cristo 433
3. La Iglesia, pueblo de Dios 437
4. Estructura jerárquica de la Iglesia 440
Los tres oficios 444
5. Sujetos del magisterio 446
1) El magisterio ordinario 447
2) El magisterio extraordinario 451

6. Alcance y límites de la infalibilidad 452
7. El objeto del magisterio 456
8. Las censuras teológicas 458
9. La función de la teología 459

XI. LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN 461
1. La Iglesia prolonga el misterio de Cristo 461
2. Sacramento universal de salvación 467

PARTE TERCERA
LA RESPUESTA A LA REVELACIÓN

I. LA FE 475
1. La fe en la Sagrada Escritura 476
1) Aspecto cognoscitivo de la fe 476
2) Aspecto fiducial de la fe 478
2. Dimensiones fundamentales de la fe 479
1) Mensaje 479
2) Los signos 480
3) La gracia interior de la fe 480
3. La génesis de la fe 481
1) La racionabilidad de la fe 481
2) La sobrenaturalidad de la fe 486
4. La eclesialidad de la fe 489
5. Dimensión escatológica de la fe 490

II. INTERPRETACIÓN DE LA FE 493
1. El problema hermenéutico 493
2. Principios hermenéuticos 495

ÍNDICE DE AUTORES 501

SIGLAS

AA	Apostolicam Actuositatem.
AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
AG	Ad Gentes.
Ang.	Angelicum.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Bibl. Zeit.	Biblische Zeitschrift.
Cath.	Catholica.
Cath. Bibl. Cuart.	Catholic Biblical Quarterly.
CD	Christus Dominus.
CDF	Congregación de la doctrina de la fe.
CEC	Cathecismus ecclesiae catholicae.
Civ. Cat.	La civiltà cattolica.
Col. Lac.	Collectio Lacensis conciliorum oecumenicorum recentiorum.
Con. Fun. Teol.	Conceptos fundamentales de teología.
Conc.	Concilium.
D	Denzinger.
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplement.
Dic. Teol. Inter.	Diccionario teológico interdisciplinar.
Doct. Com.	Doctor communis.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique.
DTF	Diccionario de teología fundamental.
DV	Dei Verbum.
Eph. Theol. Lov.	Ephemerides theologicae lovanienses.
Eph. Mar	Ephemerides marianae.
Escr. Teol.	Escritos de teología (Rahner).
Est. Ecl.	Estudios eclesiásticos.
Exp. Tim.	Expository Times.
Evan. Theol.	Evangelische Theologie.

Greg.	Gregorianum.
GS	Gaudium et Spes.
Harv. Theol. Rev.	Harvard theological Review.
LG	Lumen Gentium.
Lum. Vie	Lumière et vie.
Mys. Sal.	Mysterium Salutis.
Nouv. Rev. Theol.	Nouvelle Revue théologique.
New. Test. Stud.	New Testament Studies.
Osser. Rom	Osservatore Romano.
Rech. Scien. Rel.	Recherches sciences religieuses.
Rev. Bibl.	Revue biblique.
Rev. Esp. Theol.	Revista española de teología.
Rev. Qum.	Revue de Qumram.
Rev. Scien. Phil. Theol	Revue de sciences philosophiques. et théologiques.
Rev. Univ. Ott.	Revue Université de Ottawa.
Riv. Bibl. Ital.	Rivista biblica italiana.
Sacr. Mund.	Sacramentum mundi.
SC	Sacrosantum Concilium.
Scien. Eccl.	Sciences ecclesiastiques.
Scot. Journ. Theol.	Scottish journal of theology.
Scrip. Theol.	Scripta theologica.
Theol. Glaub.	Theologie und Glaube.
Theol. Quart.	Theologische Quartalschrift.
Theol. Stud.	Theological Studies.
UR	Unitatis Redintegratio.
Vet. Test.	Vetus Testamentum.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum. N. Testament.
Zeit. Theol. Kirch.	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

PRÓLOGO

Hoy en día que tanto se habla de inculturación de la fe y de la necesidad de diálogo con el mundo moderno, hemos de presentar la fe desde las razones en las que se apoya. La fe es, sin duda, un don de Dios y es en sí misma sobrenatural, pero no deja de ser una decisión razonable del hombre que no puede prescindir de las razones en las que se sustenta como decisión responsable y libre. Dicho de otra forma, la fe católica no puede prescindir de una buena apologética. Sabemos que la apologética, bien entendida, es una función necesaria de la fe y tan antigua como el mismo cristianismo. Apologetas eran san Justino, Tertuliano, santo Tomás o Newman.

Ciertamente se ha de incluir la apologética en una visión más amplia y con nuevas perspectivas. Ésa es la función de la teología fundamental, que tiene como núcleo el estudio del misterio de la revelación y de su credibilidad, guardando siempre el equilibrio entre la razón y la fe, sin humillar nunca ni a la fe ni a la razón. Así la teología fundamental posee un estatuto propio que impide que sea absorbida en la dogmática o en la exégesis.

La teología fundamental es, hoy en día, más necesaria que nunca. No se puede creer amparándose solamente en la pura experiencia interior, cuando tenemos a nuestro alrededor gentes que viven experiencias totalmente distintas. Es preciso por tanto dialogar con el hombre de hoy con una argumentación seria y objetiva. Es preciso salvar al hombre moderno de su subjetivismo, superando el escepticismo que lleva dentro de sí, y nosotros nos tenemos que liberar también de un subjetivismo análogo superando el fideísmo que

tan frecuentemente nos tienta. Hoy en día, es preciso volver al vigor de los grandes apologistas de la historia del cristianismo. Haría falta entre nosotros hombres de la talla de san Ireneo, de Newman o de Romano Guardini.

No cabe duda de que, en este campo de la teología fundamental, juega un papel importante el problema de la historicidad de los evangelios. Desde la crítica de Bultmann y su escuela a los evangelios, muchos no han recuperado aún la seguridad en temas como la divinidad, los milagros, la resurrección de Cristo, así como la fundación de la Iglesia por su parte. Y es claro que no se puede ni predicar ni evangelizar sobre la duda. Por ello es de agradecer la síntesis que aquí ofrece Sayés sobre temas tan arduos y que están en la base misma de nuestra fe, así como el equilibrio con el que los juzga.

No falta en este trabajo ninguna de las cuestiones principales que atañen a la fundamentación de nuestra fe católica y que Sayés presenta con una evidente capacidad de análisis y de síntesis. No faltan tampoco criterios depurados para sustentar las certezas de nuestra fe. Por ello me alegra que el profesor J. A. Sayés, ya conocido entre nosotros por sus numerosas publicaciones, se haya decidido a dar a luz a este libro fruto de una larga y fiel tarea de docente e investigador de la ciencia teológica. No en vano lleva explicando esta materia más de veinte años. Tenemos, pues, aquí un manual de teología fundamental que puede ser muy útil para nuestros estudiantes de teología, pero también para todo aquel que quiera fundamentar la verdad del cristianismo y dar razón de su esperanza (1 P 3, 15).

Antonio Mª Cardenal Rouco Varela
Arzobispo de Madrid

INTRODUCCIÓN

Si hay en teología una materia que sea materia fronteriza y de encrucijada, ésa es la teología fundamental. Fronteriza entre la filosofía y la teología, entre la razón y la fe, la naturaleza y la gracia, está por ello expuesta a continuas mutaciones y transformaciones. Su temática implica, además, conceptos tan básicos y fundamentales como revelación, milagro, Tradición, Inspiración, magisterio. Y, por otro lado, implica conceptos filosóficos tan imprescindibles como la apertura al Infinito, la analogía del ser y la posibilidad de un conocimiento de lo trascendente. Se trata del hombre mismo que busca la palabra de Dios y la quiere comprender en la medida de lo posible. Se trata de la razón y de la fe.

Por otro lado, la metodología de esta asignatura es múltiple, en cuanto que la teología fundamental ha de tratar de la revelación como misterio (en el sentido paulino), misterio de autocomunicación de Dios al hombre, y al mismo tiempo, ha de presentar ante la razón humana la credibilidad de esta misma revelación. El método es el dogmático en el primer caso, pues se trata de la revelación tal como nos la entrega la Iglesia; y en el segundo, tenemos que recurrir a un método histórico-crítico, pues no podemos fundamentar la fe en la fe misma, sino que se trata de justificarla ante la razón humana.

Por todo ello, no es de extrañar que, a lo largo de la historia, la asignatura que hoy en día designamos como teología fundamental haya pasado por distintas vicisitudes y cambios. El cambio fundamental es el que ha transformado la antigua apologética en teología fundamental.

Las vicisitudes de un tratado

Guiándonos por los trabajos de Latourelle y Torrell [1], queremos trazar el curso de la materia en los últimos años. Latourelle observa con acierto [2] que, a partir de la última guerra europea, se han dado tres períodos en la configuración de esta asignatura.

El primer período se caracteriza como reacción a la apologética clásica y coincide con el período anterior al Concilio; el segundo se caracteriza como ensanchamiento de la fundamental (período conciliar), y el tercero o posconciliar es un tiempo como de jerarquización de la temática.

a) La apologética tradicional, recuerda Latourelle, se basaba en tres columnas que eran la demostración religiosa (contra el ateísmo), la demostración cristiana (contra el deísmo), y la demostración católica (contra el protestantismo). El método consistía en una demostración objetiva mediante las pruebas que nos permitían fundamentar la verdad en cada caso. Como ejemplo de esta apologética que hundía sus raíces en un pasado lejano, podríamos señalar a J. Hooke en su *Religionis revelatae principia* de 1754.

1. R. LATOURELLE, *Nueva imagen de lo fundamental* en: R. LATOURELLE-G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982); J. P. TORRELL, *Nuevas corrientes de teología fundamental, ibid.*, 21-40.

2. *O.c.*, 65.

La apologética clásica tenía, sin duda, su validez y sus puntos positivos que hoy en día hay que mantener, pero encerraba también indudables lagunas. Trataba de la credibilidad de la religión de forma general, aun antes de conocer la revelación, la única que existe, que es la cristiana. Olvidaba el principio de que sólo la revelación enseña lo que es la revelación y que, por tanto, hay que dejarle mostrarse como es. Se basaba en una argumentación objetiva y aceptable, pero solía descuidar el tema del sentido de la revelación para el hombre. Cuando hablaba de Jesús, se limitaba a su mesianidad, como legado divino, y olvidaba otros títulos tan importantes como Hijo del Hombre y Siervo de Yahvé. Hablaba del milagro también en abstracto, desvinculándolo de la persona de Cristo, como signo del gran signo que es la misma persona de Cristo. Carecía, además, de sentido ecuménico y le faltaba suficiente fundamentación bíblica.

b) El segundo período de ensanchamiento de la fundamental coincide con el período conciliar (Vaticano II). Se comienza ya a usar el término de teología fundamental, porque estudia el tema fundamental en el orden del conocimiento, que es el tema de la revelación, la palabra de Dios en la doble dimensión dogmática y apologética. Éstos son los dos tiempos de la fundamental, según enseña Torrell: el dogmático, la revelación tal como nos la entrega la Iglesia y el apologético o fundamentación crítica de la misma [3].

El simposio de Gazzada de 1964 fue también consciente de ese doble momento del estudio de la revelación como misterio de fe (dogmático) y acontecimiento

3. J. P. TORRELL, *Chronique de théologie fondamentale*; Rev. Thom. 64 (1964), 100.

de la historia (crítico y apologético). Y en esto coincidían tambien Bouillard en 1964[4] y Fries en 1968[5].

Pero, con el correr del tiempo, surge el peligro de introducir en la fundamental cuestiones de método, de lenguaje, de filosofía, de hermenéutica, de historia de las religiones, con el riesgo de conducir a un ensanchamiento tal que hiciera perder su identidad. Éste es, por ejemplo, el reproche que hace Stirnimann a Metz[6]. En los primeros años sesenta, Bouillard distinguía tres tendencias en la fundamental:

– los que tenían tendencias fundamentalmente dogmáticas, como Latourelle, Rahner, Von Balthasar;

– los que se ceñían, más bien, a los aspectos apologéticos (el propio Bouillard se encuentra entre ellos);

– los que hacían de la fundamental, ante todo, una cuestión de ciencia teológica y de método (Söhngen)[7].

Recordemos que Bouillard, en 1965, exponía la idea de que el punto de partida de la teología fundamental era la experiencia humana[8], de modo que, a partir de 1970, comenta Torrell, este punto de partida llegó a ser verdadero lugar común de autores como G. Baum, G. Moran, A. Dulles, P. Shoonenberg, entre otros. Pero el concepto de experiencia, observa Torrell[9], es un concepto de los más problemáticos que existen, y deduce, citando a Stirnimann, que la experiencia individual no puede tener valor de norma última. Sólo el fundamento de la fe puede ser norma, es decir, la llegada de la palabra de Dios hecha realidad en Cristo.

4. H. BOUILLARD, *Logique de la foi* (Paris 1965).

5. H. FRIES, *Teología fundamental*: Sacr. Mund. VI (Barcelona 1976), 589-600.

6. H. STIRNIMANN, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, Freib. Zeit. Phil. Theol. 24 (1977), 291-317.

7. H. BOUILLARD, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*: Les quatre fleuves 1 (1973), 57-70.

8. H. BOUILLARD, *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*; Conc. 6 (1965), 84-96.

9. J. P. TORRELL, *Nuevas corrientes...*, 38.

Al mismo tiempo, se dilataban también los dos temas propios de la fundamental. Ambos experimentan un ensanchamiento positivo por la renovación bíblica y patrística que desemboca en la *Dei Verbum*. Se llega así al concepto de revelación como manifestación salvífica de Dios en Cristo, desarrollada en una economía de salvación por la que Dios busca un encuentro con el hombre.

Por otro lado, se dilata también el tema de la credibilidad de la revelación por un problema desconocido en la apologética clásica: el problema de la historicidad de los evangelios, que afecta, como es lógico, al tema del Jesús histórico y al de la fundación de la Iglesia por parte de Cristo. Éste se muestra como un problema que actualmente ha de ser tratado con todo su rigor, si queremos fundamentar convenientemente nuestra fe en Cristo y en la Iglesia. La crítica histórica de los evangelios, desarrollada fundamentalmente a partir de la escuela de Bultmann, exige un estudio atento y profundo, que ha llevado a hacer de la fundamental una materia particularmente ardua y difícil.

Las mismas instancias de la época exigían, por otro lado, el tratamiento de la cuestión del sentido, explicitada por hombres como Blondel, Rahner, Bouillard y otros.

c) En el tercer período, después del ensanchamiento experimentado por la fundamental, el cual conducía en muchos casos a la pérdida de la identidad de la misma, se postula precisamente la búsqueda de la identidad. En este sentido, Fries se hace eco de que la fundamental es la disciplina teológica cuya necesidad se hacía sentir más agudamente[10]. Torrell, por su lado, comenta

10. H. FRIES, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*: Trier Theol. Zeit 84 (1975), 351.

que no se puede tratar en la fundamental de omni re scibili sin perder su propia identidad: «No hemos de buscar en otro sitio la razón de las incertidumbres que recordábamos... Si falta una opción de partida suficientemente clara y exclusiva, el teólogo se verá continuamente expuesto a la tentación de hacer entrar allí una cantidad de temas, cuyo único punto en común parece ser el de no tener ningún punto definido en otras partes de la teología» [11].

Por ello, cada vez más, se siente la necesidad de centrar los dos temas básicos de la fundamental, que son el misterio de la revelación y su credibilidad, el elemento dogmático y el racional. Sobre este segundo elemento, dice Latourelle, con buen sentido, que si Jesús está entre nosotros como Hijo del Padre, tiene que poder ser descifrado e identificado como tal [12]. La decisión de fe tiene que presentarse como una decisión propia del hombre, es decir, como razonable y sensata. «Si la fe es confianza completa del hombre en Dios, no es una abdicación en la inconsciencia, un fallo de la razón, un retorno al fideísmo, una incapacidad de establecer el acierto humano de la propia opción. Antes de creer y para creer, es necesario saber. En su misma raíz, la fe es un acto de inteligencia y dice una opción por Cristo, pero una opción consciente. El hombre que se compromete por Cristo tiene que tener razones válidas para hacerlo, razones que puedan ser explicitadas en un discurso coherente. El creyente puede verificar la solidez de las razones de su compromiso» [13].

Torrell es consciente de que en los últimos 30 años ha habido una actitud contraria hacia la apologética,

11. *O.c.*, 27.
12. R. LATOURELLE, *o.c.*, 86.
13. *Ibid.*, 87.

pero esta actitud carece de fundamentos sólidos, dice [14]. Y aporta el testimonio de Metz: «La apología es y sigue siendo una característica fundamental de toda teología auténticamente cristiana. Tomada en su conjunto, es una función responsable de la experiencia cristiana, y, en cuanto tal, es tan antigua como la historia de la fe cristiana y de su contestación» [15].

Por ello la fundamental no es una tarea de la que se pudiera prescindir; es necesaria tanto para los que creen como para los que no creen y nos piden razón de nuestra esperanza (1 P 3, 15). La fundamental tiene un estatuto propio, que impide que sea absorbida en la dogmática o en la exégesis. La identidad de la fundamental está en la exposición del misterio de la revelación de Dios en Cristo y de su credibilidad. Continúa, por tanto, la apologética, pero dentro de un marco más amplio y nuevas perspectivas.

Sin embargo, hoy en día, como tendremos ocasión de comprobar, aunque se hable de credibilidad de la revelación, se la mina, en el fondo, de raíz, al no admitir, por ejemplo, el carácter apologético de los milagros. La mentalidad fideísta, propiciada no por la Escritura, sino por prejuicios e ideologías, sigue muy viva hoy en día en la Iglesia, de modo que en no pocos casos nuestros jóvenes aspirantes al sacerdocio terminan sin las certezas suficientes. No en vano, se ha dado la tentación frecuente de caer en el extremo del racionalismo o en el del fideísmo. Por ello pedía el Papa recientemente que «el equilibrio encontrado con fatiga por los Santos Padres entre fe y razón no oscile en forma irrecuperable hacia formas extremas, para no humillar ni a la fe ni a la razón, como a veces ha ocurrido en la historia de la

14. J. P. TORELL, *o.c.*, 27.
15. J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad* (Madrid 1980), 3.

teología»[16]. Por ello el Papa exhorta a ser apologistas del misterio cristiano en la línea de san Justino, Tertuliano, santo Tomás, san Roberto Belarmino, Newman y otros[17].

Ordenación de la materia

Y terminamos explicando cómo hemos concebido la materia en este tratado. Comenzamos por un capítulo que trata del tema de la apertura del hombre a la revelación o, si se quiere, de la cuestión del sentido de la misma para el hombre. Entramos a continuación en el misterio de la revelación tal como la Iglesia nos lo entrega en la perspectiva tanto histórica como sistemática. Este tratado es propiamente dogmático, supone el dogma y la inspiración de la Sagrada Escritura. Es la Iglesia la que nos lo entrega. Viene después el tema de la credibilidad de la revelación, el aspecto apologético. Después de tratar del tema de la historicidad de los evangelios, abordamos el Jesús histórico (identidad, milagros, resurrección) desde una perspectiva histórico-crítica. Posteriormente, estudiamos el tema de la Iglesia, siguiendo el mismo método, para verificar la fundación de la misma por parte de Cristo (*via fundationis*). Usamos también la vía de las notas y la vía empírica. Hecha la fundamentación de la Iglesia y de su magisterio, conseguimos fundamentar el dogma y la inspiración de la Biblia (es la Iglesia la que nos dice qué libros son los inspirados).

Finalmente, viene la fe como respuesta a la revelación cristiana y que contiene, como ella, las mismas di-

16. JUAN PABLO II, *Discurso al congreso internacional de teología fundamental*: R. FISICHELLA (Ed.), *La Teología fondamentale. Convergenze per il terzo milenio* (Casale Monferrato 1977), 283.

17. *Ibid.*, 284.

mensiones. Terminamos con un capítulo sobre la fe y la hermenéutica.

No hemos querido añadir aquí otro tipo de cuestiones de metodología teológica, lenguaje, etc, porque las consideramos propias, bien de la introducción a la teología, bien de la fenomenología de las religiones. Nos hemos limitado a lo que consideramos la identidad de la fundamental[18].

18. R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, *Diccionario de la teología fundamental* (Madrid 1992); A. BENI, *Teología fondamentale* (Firenze 1980); W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SCKLER, (Ed.) *Corso di treologia fondamentale*, 4 vol. (Brescia 1990), R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad* (Salamanca 1989); H. FRIES, *Teología fundamental* (Barcelona 1987); J. ALEU, *Teología fundamental* (Madrid 1973); G. BOFF, *Teología fondamentale* (Roma 1884); H. WADENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985); H. AGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Darmstadt 1981); S. PIE I NINOT, *Tratado de teología fundamental* (Salamanca 1996[3]); J. A. SAYES, *Cristología fundamental*, (CETE Madrid 1985); IDEM, *Razones para creer* (San Pablo, Madrid 1992[2]); G. CAVIGLIA, *Le ragioni della speranza. Teologia fondamentale* (Torino 1979); W. JOEST, *Fundamentaltheologie* (Sturtgart 1974; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie*, 3 vol. (Münster 1968-1981); G. O'COLLINS, *Fundamental Theology* (N. York 1981); A LANG, *Teología fundamental*, 2 vol. (Madrid 1971); C. SKALICKY, *Teologia fondamentale* (Roma 1979); H. WAGNER, *Einführung in die Fundamentaltheologie* (Darmstadt 1981); A. GONZÁLEZ MONTES, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994); R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *Los fundamentos de nuestra fe* (Salamanca 1981).

Sobre los manuales de los últimos 30 años, cfr. J. DORÉ, *L'evolution de manuels catholiques de théologie fondamentale*: Greg. 77 (1966), 617-636. Véase también la obra citada en nota 16.

EL HOMBRE, OYENTE DE LA PALABRA

Con este primer capítulo intentamos mostrar que el hombre está existencialmente abierto al problema de Dios y a una eventual revelación suya en medio de la historia. El hombre no es indiferente a una revelación de un Dios que buscase su salvación, ni ésta podría entenderse como una especie de superestructura que resultase carente de sentido para él. En la apologética clásica se olvidaba normalmente abordar el tema del sentido de la revelación para el hombre. Se hablaba de ella de una forma exclusivamente objetiva, pero, al mismo tiempo, carente de significación para el hombre.

Hoy en día, la cuestión del sentido es una cuestión primordial, pues la teología fundamental fracasaría de lleno si no fuera capaz de mostrar que la revelación cristiana es lo que lleva al hombre a la plenitud de sentido. De ahí que sea preciso buscar en la existencia del hombre la apertura que lleva inscrita no sólo a la existencia de Dios, sino a una eventual intervención suya en la historia.

Este análisis de la apertura del hombre, la llamada potencia obedencial, lo podríamos hacer en diálogo con teólogos como Barth, Bultmann, Blondel, Tillich, Rahner y otros, pero preferimos no hacerlo así por un doble motivo. En primer lugar, dada la disparidad de perspectivas que presentan, no sería pedagógico para el estudiante que comienza sus estudios. Y, en segundo lugar, más que explicar *a priori* las dimensiones que ha de tener la revelación para poderla entender, es mejor dejar a la revelación cristiana, la única que en realidad ha existido, que se presente a sí misma. Lo dice así Latourelle: «Estos planteamientos, en vez de dejarse llevar por la corriente misma de la

Revelación para encontrar lo que ella dice de sí misma, han partido de presupuestos teológicos» [1].

Blondel buscaba legitimar el cristianismo con el método de la inmanencia. Blondel entendía por inmanencia no una doctrina (él quería superar el inmanentismo), sino un método que presentara el cristianismo como respuesta a las aspiraciones más profundas del corazón humano. Desde la inmanencia de la acción, lo que intenta Blondel es hacer comprensible la revelación cristiana.

Es, pues, una apologética filosófica del cristianismo. Deja en suspenso la afirmación histórica del mismo, para ver su correspondencia con la aspiración fundamental del hombre. No deduce la verdad del cristianismo de esa aspiración. Se detiene, más bien, en los umbrales de la fe, para mostrar la armonía que el cristianismo (tomado como hipótesis) presenta con las aspiraciones del hombre.

Pero, en todo caso, el método de Blondel ha de ser completado con la demostración histórica de la Revelación de Dios en Cristo, de la que, a nuestro modo de ver, no se puede prescindir. Experimentar y captar la intrínseca coherencia que el cristianismo posee respecto a la búsqueda de sentido es algo enormemente válido, pero no suficiente. En otras religiones se podría hablar también de experiencias análogas. No olvidemos tampoco que un misterio como el de la encarnación, que se puede experimentar como la más perfecta correspondencia a las aspiraciones de Dios que el hombre tiene, puede experimentarse, y se experimenta de hecho como escándalo por parte de algunos. Ha de sumarse, pues, la experiencia de armonía con la búsqueda de la verdad objetiva. En la complementariedad de método y no en la alternativa está la vía correcta.

Nos basta ahora mostrar cómo el hombre tiene una apertura a una eventual revelación de Dios, porque, desde la búsqueda de sentido último para su vida, no logra, con sus propios medios, responderse a las preguntas fundamentales. Dicho de otra manera, el hombre que busca la Verdad última no puede saciarse con lo que puede alcanzar por medio de la razón o de una religiosidad natural, sino que se pregunta si Dios, en alguna parte, ha hablado sobre el destino del hombre y su salvación. En el siglo VI, los antiguos británicos que recibieron una delegación de misioneros que iban a predicar el Evangelio, se abrieron a la predicación cristiana por la necesidad de luz que tiene todo hombre sobre el sentido último de la vida. El rey Edwin de Northumberland se mostraba reticente ante la eventualidad de recibir una nueva doctrina, pero uno de los sabios que le aconsejaban se levantó y dijo ante él:

1. R. LATOURELLE. DTF, 1223.

> *«Majestad, cuando vos estáis sentado a la mesa con vuestros nobles y vasallos, en medio del hogar arde el fuego, y la sala está caliente; allá fuera, empero, brama por doquier el viento de invierno que trae frío, lluvia y nieve. De pronto entra un pajarillo y revolotea por la sala. Entra por una puerta y sale por la otra. Los pocos momentos que está dentro, se siente al abrigo del mal tiempo; pero apenas desaparece de nuestras miradas, retorna al oscuro invierno. Lo mismo acontece –a mi parecer– con la vida humana. No sabemos lo que antecedió, ni sabemos tampoco lo que viene después. Si esta nueva doctrina da alguna seguridad sobre esto, vale la pena que la sigamos»* [2].

El hombre tiene una apertura al infinito que le convierte en «oyente de la palabra». Veámoslo.

El problema de la felicidad

En primer lugar, el hombre experimenta dentro de sí una tendencia a la felicidad, que se le revela, en el fondo, como una tendencia al Infinito. Se hace y propone proyectos y planes en los que cifra toda su esperanza y felicidad, pensando que, de alcanzarlos, poseerá el reposo definitivo y la quietud plena para su espíritu. Pero le ocurre al hombre que, una vez alcanzada la meta, no logra calmar y apagar su sed de felicidad, de modo que se siente obligado a comenzar siempre de nuevo, a proyectar nuevas ilusiones. Así es la vida humana, de modo que un filósofo de nuestro tiempo, E. Bloch, ha venido a decir que el hombre es más feliz por lo que desea que por lo que posee. Posee una serie de logros, y sin embargo, no puede descansar en ellos definitivamente.

Experimenta así el hombre la finitud en todo lo que consigue, y sufre por ello de una insatisfacción perenne que hace de su vida una continua tensión, sin que nunca pueda lograr un descanso definitivo, algo o alguien que sea su todo.

Esto hace que el hombre se plantee el problema de su felicidad en términos de Infinito, en términos de trascendencia. Al animal no le ocurre esto, pues está sosegado en la medida en que le cubran las necesidades materiales de alimento y salud.

2. NUEVO CATECISMO PARA ADULTOS (Barcelona 1969) 3.

El hombre puede tenerlo todo desde el punto de vista material y no ser feliz, en la medida en que no haya dado respuesta a la cuestión del sentido pleno de su vida.

Ocurre hoy en día que el hombre moderno trata casi obsesivamente de comprar la felicidad. En efecto, tiene posibilidades en el campo del bienestar material que eran impensables en el tiempo pasado. Mientras la juventud de hace unos años tenía que hacer e imaginar la diversión, los jóvenes de hoy en día se limitan por lo general a comprarla. Las posibilidades que el joven de hoy tiene de libertad, viajes, alcohol, sexo o droga eran inimaginables hace años. Basta salir un fin de semana por ahí para contemplar esa muchachada que se entrega frenéticamente al placer, a la compra pasiva de felicidad, pero que se ve obligada, al mismo tiempo, a matar la conciencia con el alcohol para no sentir así el inmenso vacío que lleva en su interior.

Por ello, el hombre moderno tira adelante con el recurso de no pensar, para no tener que plantearse los grandes interrogantes que lleva en su interior sobre el sentido de la vida. Estamos, además, en una época de posmodernidad en la que han caído los ideales del hombre secularizado. Han caído los humanismos de hace sólo unos años: el marxismo y el existencialismo, y al hombre de hoy no le quedan muchos ideales por los que vivir. Por ello, lo sacrifica todo al triunfo profesional y humano a costa de evitar enfrentarse con los grandes interrogantes de la vida.

Así está surgiendo hoy en día un tipo de hombre que es el hombre *light*[3]. Es el burgués de hoy en día, el típico producto de la posmodernidad; un hombre que anuncia claramente el final de una civilización.

Es un tipo de hombre que carece de formación humanística. Es pragmático, ligero y permisivista, superficial e indiferente. Vacío de sentido, se siente perdido ante los interrogantes de la existencia. No tiene ideas claras sobre Dios y el más allá, profesa el relativismo y el subjetivismo y sus convicciones carecen de firmeza. Ha sustituido la moral por las reglas de urbanidad; y la conciencia por los datos de estadística: lo que hay que hacer es asumir la opinión de la mayoría. Ha apostatado de los valores trascendentes y sabe que ha hecho demasiadas concesiones sobre temas trascendentales, pero ¡qué más da!

Este tipo de hombre busca el placer y el bienestar, y eso sí, el triunfo profesional, al que suele sacrificar todo lo demás. Suele ir por la vida de triunfador, pues ha recibido un tipo de formación técnica que le permite

3. Cfr. E. ROJAS, *El hombre light* (Madrid 1992).

ganar las batallas de su profesión. Pero es un hombre pobre en humanidad, carece de cultura humanística y filosófica, y fracasa frecuentemente en el matrimonio, porque todo lo sacrifica al triunfo profesional. Es, en el fondo, un hombre de cultura nihilista: sencillamente, carece de valores estables en los que sustentar su vida. Cuando le llega el sufrimiento, sucumbe a la depresión. Lleva varios tipos de pastillas en el bolsillo y, frecuentemente, se siente solo y deprimido. ¿Es feliz este hombre? Una cosa está clara: si no se plantea el problema de Dios, es porque no quiere pensar, para no entrar en el vacío que lleva dentro de sí.

Creo que nadie como V. Frankl ha dado con la clave del hombre moderno[4]. V. Frankl, relacionado con Freud, de la misma ciudad que él (Viena) y judío como él, ha tirado por tierra la tesis del filósofo del psicoanálisis. Ha venido a decir Frankl que la dimensión más profunda del hombre no es el sexo, como pretendía Freud. El sexo es una dimensión importante del hombre, ¡qué duda cabe! Pero la dimensión más profunda del hombre, desde el punto de vista psicológico, es la trascendente: el hombre necesita una razón para vivir, una razón para sufrir, una razón para dar lo mejor de sí mismo, una razón para morir. Y cuando carece de esta razón, enferma; y enferma de la enfermedad típica de nuestro tiempo, que es la angustia. En todas las épocas ha sufrido el hombre: ha sufrido de peste, de guerra, de hambre y de frío. Estas enfermedades han sido ya superadas en gran parte, al menos en occidente; pero la enfermedad de hoy es la angustia, el inmenso vacío que el hombre de hoy, deseoso de comprar la felicidad, lleva en el fondo de su corazón.

La felicidad –decía V. Frankl– no se puede buscar nunca directamente; sólo puede venir como consecuencia de haber entregado lo mejor de nosotros mismos por una causa noble. Ocurre entonces que el hombre está equivocado respecto de la felicidad: la quiere comprar, y resulta que es consecuencia de dar lo mejor de sí mismo por un ideal que nos lo pueda pedir. Y ocurre que el hombre moderno, que carece de ideales para dar lo mejor de sí mismo, se cierra por ello la posibilidad de la felicidad. Oía decir a un matrimonio cristiano, joven y con seis hijos: «El problema de la familia hoy en día es el problema del sentido de la vida. No se puede entregar la vida cuando no se sabe lo que es: sólo cuando sabemos que venimos del amor y que volvemos a él venciendo el sufrimiento y la muerte, es cuando podemos dar lo mejor de nosotros mismos con desinterés y alegría».

4. V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona 1983); E. FIZZOTTI, *De Freud a Frankl* (Pamplona).

Por otra parte, ésta es una experiencia tan vieja como la misma humanidad. Contemos la historia de san Agustín. Agustín tenía una mujer de su tierra con la que no estaba casado. Él mismo confiesa que buscaba no tener hijos. A los treinta y un años llegó al culmen de su carrera, cuando fue encargado de hacer el panegírico del emperador. Sus amigos le envidiaban: pero él mismo cuenta una anécdota llena de significado en su libro de las *Confesiones*: cuando iba al palacio del emperador, halagado por sus compañeros en Milán, vio salir de una callejuela a un borracho que cantaba alegre y despreocupado. Agustín se paró y preguntó a sus amigos: «¿Veis a ese borracho? ¿Queréis que os diga una cosa? Tengo que deciros que a ese borracho le tengo envidia, porque él tiene una alegría que yo no la he conseguido jamás». Sus amigos se quedaron de piedra [5]. Era la confesión de un hombre sincero, que tenía que admitir que, teniéndolo todo, no podía soportar su vacío interior. ¿Es feliz el hombre de hoy? ¿Se basta el hombre a sí mismo en el campo moral?

Otro problema que conduce al hombre a plantearse la cuestión de Dios es el de la conciencia moral. Hoy en día son muchos los que pretenden que puede darse una ética autónoma, al margen de Dios. «Yo no tengo necesidad de creer en Dios para obrar bien», se suele decir. El hombre de hoy pretende pasar en muchos casos de Dios subrayando al mismo tiempo que posee una serie de valores morales en el campo social y en la vida familiar. La vieja aspiración del agnóstico honrado parece estar ganando terreno con nuestra cultura moderna. La tendencia pragmática de nuestro tiempo tiende a hacer creer a la gente que la hipótesis de Dios es una hipótesis inútil, puesto que lo que cuenta es el recto comportamiento en la vida, y éste se pretende lograr al margen de Dios.

Ciertamente, podemos admitir que hay ateos que tienen principios morales en su vida práctica, ¿quién puede dudarlo? Pero otra cosa sería saber si el hombre puede cumplir todas las exigencias morales en su conjunto sin la gracia de Dios. Suele decir el hombre de hoy: yo no mato ni robo, no hago mal a nadie. Y así pretende quedarse tranquilo. Pero ¿no anida en el hombre frecuentemente la soberbia, la avaricia y la envidia? ¿No se deja llevar acaso por la pereza y la envidia? ¿No queda prisionero, a veces, del vicio? Una suele ser la imagen que el hombre da al exterior y otra la que tiene de sí mismo cuando se encuentra a solas con su conciencia.

5. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 6, 6, 9.

De momento, nos limitamos a hacer una constatación de hecho: nuestro mundo acepta cada vez más el aborto sin el menor escrúpulo de conciencia. Son 40 millones de abortos los que se practican al año; eso sí, democráticamente. Se comienza a aprobar la eutanasia en algunos países, se practica clandestinamente en otros muchos. El matrimonio es hoy en día una apuesta frágil y quebradiza que termina en muchos casos en un puro fracaso. El sexo se entiende, cada día más, como una pura dimensión biológica que cada uno puede utilizar como quiera, siempre y cuando se eviten males mayores como el sida o el embarazo prematuro.

De todos modos, la cuestión es, más bien, si objetivamente hablando, se puede montar una moral de valor universal al margen de Dios [6].

Hoy en día, el hombre moderno posee dos dogmas fundamentales: la conciencia autónoma y la libertad. Concibe la conciencia como fuente de la moral, sin referencia alguna a la verdad moral. «Cada uno tiene su propia conciencia», se suele decir. Pero es claro que, si no hay una conciencia moral objetiva, la conciencia queda reducida a algo meramente subjetivo.

Lo mismo ocurre con la libertad, que se entiende, cada vez más, como fin de sí misma y no como instrumento de la verdad, del bien y la belleza, de modo que con ella se llega a justificar la arbitrariedad y el capricho. No quedarían así otras normas que las establecidas por la vía del consenso en el parlamento. Es el neopositivismo liberal, que no admite la existencia de la ley y del derecho natural. Se termina justificando así acciones como el aborto y la eutanasia.

Pero ¿dónde fundamentar una moral objetiva? Es claro que, si concebimos a la persona humana como pura materia, como un mono más evolucionado, no es posible fundamentar la moral, porque a la materia la podemos utilizar siempre como medio de nuestros fines. Es preciso, por tanto, reconocer que el hombre posee una dignidad sagrada que impide convertirlo en medio de nuestros fines. Pero ¿es esto posible sin admitir en él la existencia de una alma espiritual e inmortal? Y este alma espiritual, que lógicamente, por ser tal, no se puede engendrar a partir de nuestros padres porque no se puede dividir en partes, ¿puede llegar a existir sin que Dios la cree directamente en el hombre?

Nos escandalizamos, eso sí, del terrorismo que no respeta la vida humana, cuando nosotros no la respetamos con los recién engendrados o los ancianos.

6. J. A. SAYÉS, *Antropología y moral* (Madrid, Palabra 1997).

Sencillamente, uno se pregunta, ante todo eso, si es posible, cuando se deja de creer en Dios, sustentar la dignidad sagrada de la persona humana. ¿Por qué los que dejan de creer en Dios terminan en la práctica por dejar de lado el derecho natural? ¿Adónde va una humanidad que deja de lado a Dios?

Pero, aun contando con Dios, ¿es que acaso el hombre tiene capacidad para cumplir las exigencias todas de la ley natural? ¿No termina el hombre frecuentemente prisionero del mal y del pecado? ¿Puede acaso el hombre, al margen de la revelación, comprender el problema del mal y su sentido? ¿Puede el hombre librarse de él en todas las ocasiones?

El hombre, ante la muerte

Otro de los interrogantes que afectan al sentido de la vida y que el hombre tiene que plantearse es el problema de la muerte.

Ciertamente, la muerte es un hecho inevitable. No se puede hacer nada contra ella. No vale el oro, ni la espada ni la astucia. Epicuro, el filósofo del bienestar y la vida sosegada, se quería quitar la muerte de encima con el artificio del pensamiento: «La muerte no es nada con respecto a nosotros, decía. Cuando existimos nosotros, la muerte todavía no existe; cuando la muerte existe, ya no existimos nosotros» [7].

Esta astucia del pensamiento la podríamos aplicar a los animales, porque ellos también mueren, pero tienen la ventaja de que no lo saben. Y por eso la muerte no existe para ellos mientras viven. Pero el destino del hombre es diferente, pues sabe que va a morir, y la muerte estará presente en él como lo está su propia conciencia. Podrá el hombre recurrir a la ciencia para retrasar la muerte cuanto pueda, pero siempre seguirá estando presente en su conciencia.

Ante la muerte, no vale nada la edad ni la fama ni la distinción de clases. No respeta nunca a nadie, ni al rico ni al pobre. Si el nacimiento puede hacer a los hombres desiguales en la suerte, hay algo que a todos nivela: la muerte.

Pero la muerte es un hecho presente no sólo porque el hombre sabe en todo momento que ha de morir, sino porque la muerte se le anticipa mediante la enfermedad, la soledad o el fracaso. Cada día que pasa es una victoria de la muerte sobre la vida; por eso el hombre siente tanto el peso de la vejez y de los días.

7. DIOGENIS LAERTII, *Vitae philosophorum* X-125, ed. H.S.LONG, t. 2 (Oxford 1964) 553.

Pero la muerte es, ante todo, un hecho individual, algo que afecta a la persona concreta, a mi yo. «Muero yo, decía Unamuno, ese yo que me soy y me siento ser». Y no me sirve de nada el falso consuelo de que la especie siga subsistiendo, ni me ayuda tampoco que la fama o mis obras perduren en el futuro. De nada me sirve todo ello, porque mi yo es insustituible, único e irrepetible. En la muerte experimenta por ello el hombre la más profunda soledad. Por eso, pienso que la postura más humana ante la muerte era la de Unamuno. Al menos, me resulta infinitamente más humana que la hipocresía de una sociedad que, ante el hecho de la muerte, no tiene otra salida que la de no pensar en ella, para no encontrarse con su absurda realidad.

Así es hoy en día. Vivimos en una sociedad que tiende a desacralizar la muerte como si no existiera y como si no fuera el fracaso mismo del hombre. En otro tiempo se ocultaba a los niños todo lo relativo al sexo y la vida, pero, sin embargo, se les permitía asistir en casa a la habitación del moribundo. Hoy en día, en cambio, se les inicia en el sexo y la vida y se evita ante ellos el nombre de la muerte como el gran tabú del que no se puede hablar. Efectivamente, la muerte es hoy el gran tabú de nuestra cultura. Ratzinger recuerda a este propósito el testimonio de Joseph Pieper sobre un periódico norteamericano en el que está prohibido usar el término «muerte» [8].

Existen ya entre nosotros cementerios privados construidos a la americana como parques placenteros. Nuestras agencias se cuidan de todos los detalles de la defunción, de modo que quede superado y mitigado hasta el extremo el trauma de la muerte. Todo, con tal de evitar el problema metafísico que plantea la muerte, es decir, la pregunta sobre el más allá y el sentido de la vida. Se convierte así la muerte en un puro problema técnico y se convierte incluso en espectáculo en nuestras televisiones. Cualquier cosa vale para banalizar el hecho de la muerte, para no plantearse la pregunta metafísica que lleva consigo [9].

Pero es el caso que banalizar la muerte es banalizar la vida. Antes, cada paso de la vida (nacimiento, boda, muerte) tenía un sentido sagrado y casi ritual, de modo que venían a ser como jalones que daban sentido y profundidad a la vida. Pues bien, en la medida en que se ha hecho de la satisfacción inmediata la razón de vivir, ya nada se vive con sentido ritual. Se vive demasiado deprisa. La infancia ya casi no se

8. J. RATZINGER, *Escatología* (Barcelona 1984) 74.

9. J. A. SAYÉS, *Más allá de la muerte* (San Pablo, Madrid 1996).

vive, porque al niño se le hacen vivir precozmente experiencias de mayor. Se da así en la vida una aceleración que la vacía de sentido. Y el presente, en la medida en que ya no es la preparación y la meditación sobre un más allá de plenitud, sino la apresurada compra del placer efímero y fugaz, se va llenando de vacío [10]. Antes, decía un anciano, se vivía mejor y se moría mejor. Con la pérdida de la sacralidad de la muerte, se ha perdido la sacralidad de la vida.

Fruto de esta conciencia fugaz de la vida es, por ejemplo, que ya no se pida, como se hacía antiguamente en las letanías, que Dios nos libre de la muerte repentina, pues justamente es esto lo que más anhela el hombre moderno: una muerte que no le permita pensar. Ya decía Pascal que, «no habiendo podido los hombres curar la muerte, la miseria y la ignorancia, han imaginado para volverse dichosos, no pensar en ello» [11].

La filosofía, por su lado, presta poca atención al hecho de la muerte. Todo lo más, hará de ella un problema de lenguaje, una cuestión de cultura, una tertulia de televisión, en la que tendrá el mismo valor la opinión de un hombre sabio que la de un ignorante. Lo que se está haciendo en torno a la muerte es la gran trampa cultural de nuestro tiempo, la gran mentira; algo que sólo se explica por la inmensa cobardía de nuestra época. Prefiero la nobleza y la angustia de Unamuno, porque el sufrimiento y el dolor son mucho más humanos que la hipocresía y la cobardía. Lo de Unamuno fue, al menos, un hecho de pundonor y valentía.

Nadie como el espíritu atormentado y lúcido de Unamuno se ha rebelado contra la muerte. No encontraba argumentos de razón con los que asentar la inmortalidad del alma, a la que le conducía el deseo. Éste era su drama: la tremenda contradicción entre el deseo y la razón. Éste era su ansioso anhelo: «No quiero morirme, no, no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí y por ello me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia» [12].

Y por ello exclama Unamuno que «si después de esta vida nos espera la nada, hagamos que esta vida sea una injusticia», la mayor injusticia de todas. Y nos exhorta a que nos rebelemos y luchemos contra ella al modo como el Quijote se enfrentaba loca y desesperadamente

10. J. F. BELLIDO, *Al otro lado de la muerte* (Madrid 1994) 11.

11. B. PASCAL, *Pensamientos* (Madrid 1977) n. 213.

12. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Salamanca 1965) 40. Remitimos también a nuestra obra *Más allá de la muerte* (San Pablo, Madrid 1996).

contra los molinos de viento, aun sin esperanza de éxito. Si la meta es la nada, la nada es ya la sustancia de todas las cosas.

Ciertamente, podríamos demostrar por la razón que el hombre tiene un alma inmortal y que, como ser compuesto de cuerpo y alma, posee una dignidad sagrada que, en todo momento, ha de ser respetada en su valor absoluto. Podríamos incluso demostrar con la razón la existencia de Dios y creer en el más allá, basándonos en la inmortalidad del alma [13]. Pero son muchos aún los interrogantes que quedarían sin solucionar. El Vaticano II los ha recogido con estas patéticas palabras: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos, subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (GS 10).

El hombre está, pues, abierto a una posible revelacion al Dios que le pudiera instruir sobre el enigma de la vida humana.

13. Cfr. nuestra obra: *Ciencia, ateísmo y fe en Dios* (Pamplona 1994).

PRIMERA PARTE

EL MISTERIO DE LA REVELACIÓN

Hemos visto la apertura que el hombre tiene a la revelación. Ahora tenemos que hablar de ella, del misterio de la revelación en sentido paulino: el plan salvador de Dios que estaba oculto a la humanidad y se nos ha manifestado en Cristo y es llevado al conocimiento de las naciones por medio de la predicación de la Iglesia. Se trata del misterio primordial del cristianismo en cuanto que, sólo por la revelación, puede el hombre acceder al plan salvador de Dios.

En efecto, el cristianismo se presenta como la religión revelada por Dios. Y, por ser Cristo Dios mismo en persona que se revela al hombre, el cristianismo ocupa una posición única en la historia de las religiones. Es la única religión cuya revelación se encarna en una persona que se presenta como el único nombre en el que podamos ser salvos (Hch 4, 12), de modo que, como dice Latourelle, «recoge en sí todos los aspectos de la verdad que jalonan la historia de la humanidad, la trascendencia de la verdad que caracteriza a las corrientes platónicas, la historicidad de la verdad que caracteriza al pensamiento moderno y contemporáneo, la interioridad de la verdad destacada por las diversas formas de existencialismo» [1].

Si Cristo no es un simple fundador de religión, sino Dios mismo que se revela, es lógico que tiene que decir algo al hombre actual. Pero el cristianismo se presenta ahora ante un hombre poscristiano, ateo e indiferente, pero que es incapaz, al mismo tiempo, de engendrar otra cosa que no sea el vacío y el sinsentido. El hombre moderno no tiene ya otra alternativa que no pensar, para no encontrar el vacío que lleva dentro de sí. Pues bien, en Cristo puede el hombre encontrar la plenitud de sentido, la posibilidad de vencer el mal, el pecado y la muerte, la única respuesta a su vacío existencial. Esto es justamente lo que el cristianismo aporta al hombre de hoy.

Todas las religiones surgen del corazón religioso del hombre que busca al Dios trascendente, pero sólo el cristianismo es fruto de la intervención de Dios que busca al hombre para salvarlo, de modo que sólo Cristo puede librar al hombre del pecado y de la muerte, confiriéndole al mismo tiempo la filiación divina. Sólo en Cristo puede, pues, el hombre encontrar la plenitud de sentido para su existencia.

---

1. R. LATOURELLE, DTF, 1233.

La revelación cristiana es, ciertamente, una revelación histórica y progresiva de Dios, hasta culminar en la encarnación de su Hijo. En el pasado se tendía a privilegiar el carácter doctrinal de la revelación. Es cierto que, al término de la revelación de Dios, tenemos un conocimiento mayor y nuevo de Dios que nos permite conocer también todo su plan de salvación para el hombre; pero, en su realización, la revelación se presenta como la historia de Dios que interviene salvíficamente y va expresando, al mismo tiempo, su designio salvífico. Como dice el Vaticano II, «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cfr. Ef 1, 9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (Ef 2, 18; 2 P 1, 2)» (DV 2).

Dios entra, pues, en la historia por medio de intervenciones salvíficas cuyo sentido profundo es revelado por testigos autorizados: profetas, Cristo, apóstoles. Es así como se realiza la revelación: por la conexión íntima de hechos y de palabras que explican el sentido salvífico de esos mismos hechos, como bien dice el Vaticano II:

> *«Este plan de revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación»* (DV 2).

Por ello mismo, se trata de una revelación progresiva, que comienza el día en el que Dios rompe el silencio con la humanidad, mediante la elección de Abraham, y que culmina en Cristo. Dice así la carta a los Hebreos: «De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó en heredero de todo, por quien hizo los mundos» (Hb 1, 1). Cristo es, pues, la plenitud de la revelación, que nos da el sentido pleno de las otras intervenciones de Dios en la historia de Israel.

La revelación puede ser considerada en sí misma, como misterio de autocomunicación de Dios a la humanidad en Cristo, o desde la perspectiva de la credibilidad de esta intervención histórica de Dios. Se trata de dos aspectos complementarios. En el primero, se aborda la revelación en sí, en su contenido, en sus etapas y modalidades. Se trata de descubrir la naturaleza de la comunicación de Dios al hombre. La teo-

logía de la revelación, así entendida, es una teología de la palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Es la revelación, tal como la Iglesia nos la entrega. Este estudio se hace con una metodología dogmática que implica la existencia del dogma y de la inspiración de la Sagrada Escritura.

En el segundo momento, el propiamente apologético, se estudia la credibilidad de dicha revelación, prescindiendo del dogma y de la inspiración. Para creer en ellas, es preciso establecer previamente que Cristo es el Hijo de Dios y fundador de la Iglesia, la cual nos habla del dogma y decreta qué libros son los inspirados.

La metodología de los dos aspectos, el dogmático y apologético de la revelación, es, pues, claramente diferente: la primera aborda la revelación tal como aparece en la Tradición y en la Escritura, interpretados ambos por la Iglesia. Presupone, por tanto, la fe en Cristo y en la Iglesia. La segunda analiza la credibilidad de la revelación en Cristo y la fundación de la Iglesia desde una perspectiva histórico-crítica que prescinde de la fe y que la funda al mismo tiempo a partir de la razón histórica [2].

---

2. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación* (Salamanca 1977³); IDEM DTF, 1232-1289; R. FISICHELLA, *La revelación, evento y credibilidad* (Salamanca 1989); IDEM *Gesù rivelatore* (Casale Monferrato 1988); H. DE LUBAC, *La Révélation divine* (Paris 3198²); G. MORAN, *Theology of Revelation* (N. York 1983); A. DULLES, *Models of Revelation* (N. York 1983); G. AUZOU, *La palabra de Dios* (Madrid 1964); W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale, 2. Trattato sulla rivelazione* (Brescia 1990); K. RAHNER, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967); IDEM *Observaciones sobre el concepto de revelación* en: K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y tradición* (Barcelona 1970); E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología* (Salamanca 1969); H. SCHLIER, *Wort Gottes* (Würzburg 1958); A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid 1983); C. TRESMONTANT, *Le problème de la révélation* (Paris 1969); W. ZIMMERLI, *Offenbarung* (München 1961); A. SHORTER, *La revelación y su interpretación* (Madrid 1986); H. WADENFELS, *Offenbarung* (München 1969); E. CASELLI, (ed.), *Rivelazione e storia* (Roma 1971); J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología* (Salamanca 1985); H. URS VON BALTHASAR, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, I* (Paris 1965); H. BOUILLARD, *Le concept de la révélation de Vat. I à Vat II* en: AA.VV., *Révelation de Dieu et langage des hommes* (Paris 1972); W. PANNENBERG, *La revelación como historia* (Salamanca 1977); E. LEPINSKI, *Essai sur la révélation et la Bible* (Paris 1970); N. SCHIFFERS-K. RAHNER, *Révélation*: Sacr. Mund., VI (Barcelona 1978²) 78-103; A. TESTA, *Rivelazione e storia* (Roma) G. RUGGIERI, *Revelación*: Dic. Teol. Inter. IV (Salamanca 1987) 179-203. CH. THEOBALD-B. SESBOUÉ, *La palabra de la salvación* (Salamanca 1996).

I. LA REVELACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Lo que caracteriza la religión del Antiguo Testamento es la afirmación de la intervención de Dios en la historia de Israel; intervención que se debe únicamente a la iniciativa gratuita de Dios y que se presenta bajo la forma de un encuentro personal. Toda la historia de Israel es el descubrimiento progresivo de un Dios personal que, bajo multiplicidad de formas, va dando a conocer los rasgos de su personalidad, al tiempo que desvela su Plan de salvación.

La originalidad de este pueblo de Israel está precisamente en su conciencia de haber sido elegido por Dios en progresivas intervenciones históricas que van marcando los momentos o etapas de un plan salvador. El pueblo de Israel experimenta la acción de Dios en su vida como una potencia que modifica el curso normal de su historia para hacerle partícipe de su Plan de salvación.

En el Antiguo Testamento no aparece un término técnico para traducir este acontecimiento de la revelación por parte de Dios. La expresión más frecuente y significativa es: «Palabra de Dios». El hecho fundamental es éste: la conversación, el diálogo de Dios con el pueblo. La Palabra de Dios en el Antiguo Testamento dirige e inspira una historia que comienza con la Palabra en la creación y culmina con la Palabra de Dios hecha carne.

Apenas se encuentra en el Antiguo Testamento técnicas para conocer el pensamiento de Dios, como se encuentran en los pueblos orientales: adivinación, sueños, etc, que en todo caso Israel, cuando usa, purifica de toda connotación politeísta o mágica (Lv 19, 26; Dt 18, 10; 1 S 15, 23), pero de forma progresiva se van diferenciando los sueños que Dios envía a los auténticos profetas de los propios de los adivinos profesiona-

les. Finalmente, la revelación de Dios en el Antiguo Testamento aparece, más que como visión de Dios por parte del hombre, como palabra suya dirigida a él[3].

1. Dios habló a nuestros padres[4]

Indudablemente, la primera palabra de Dios que aparece en la Escritura es la palabra de la creación. A través de ella, el hombre puede llegar a conocer a su hacedor (Sb 13, 1-19), pero, históricamente hablando, Israel llegó a conocer antes a Dios por la elección de sus padres y la alianza del desierto. El concepto de creación es históricamente posterior, como veremos.

La historia de Abraham, como recuerda Fries[5], tiene un propósito etiológico: pretende descubrir la prehistoria del pueblo de Israel, presentando la fe en Dios como fundamento de la existencia misma de Israel.

Abraham, un pastor de Ur de Caldea, que vivió hacia el siglo XIX antes de Cristo, fue el elegido por Dios como primer eslabón de una cadena de intervenciones suyas en la historia. Con Abraham Dios rompe el silencio. Comienza el diálogo cuando Dios interviene y se insinúa en la vida de este hombre de alma grande.

Abraham lleva una vida normal, cumplida con su religión –politeísta en su tiempo– y su vida se acaba con el ir y venir de sus rebaños por los pastos de la antigua Mesopotamia. Un día, Dios le sale al encuentro, se pone en su camino y le dice:

> *«Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, haré famoso tu nombre, y servirá de bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan. Con tu nombre se bendecirán todas las familias del mundo»* (Gn 12, 1-3).

3. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 17ss.; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. Testamento* (Madrid 1969); W. EICHRODT, *Teología del A. Testamento*, 2 vol (Salamanca 1972); A. ROBERT, *La parole de Dieu dans l'ancient Testament*: DBS 5, 442-465; , *Inspiration and revelation in the Old Testament* (Oxford 1946); J. LEVIE, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao 1961); P. GRELOT, *Sens chrétien de l'ancient Testament* (Paris, Tournai, N. York, Roma 1962); C. LARCHER, *La parole de Dieu en tant que révélation dans l'ancient Testament* en: AA. VV., *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (Paris 1961) 35-67.

4. A. PARIOT, *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962); R. MARTIN ACHARD, *Actualité d'Abraham* (Neuchâtel 1969); R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel, I* (Madrid 1975).

5. H. FRIES, *Teología fundamental*, 301.

He aquí al Dios que llama, que llama a salir a una tierra nueva, a ponerse en camino, dejando la seguridad de unos pastos y de una tierra en los que Abraham había echado raíces. Y he aquí que Abraham deposita su confianza en Dios, obedeciendo la llamada que le convierte en peregrino de una tierra desconocida, fiado en la palabra que Dios le da:

> *«Por la fe respondió Abraham al llamamiento de salir para la tierra que iba a recibir en herencia, y salió sin saber adónde iba»* (Hb 11, 8).

Ésta es la fe: la mirada que va más allá de lo inmediato, porque ha sentido la llamada de Dios que se insinúa como amigo y salvador.

La vocación de Abraham fue una llamada al nomadismo («Sal de tu tierra»), a una esperanza que habría de ser el alimento de todo el pueblo de Israel, el cual pasaría a la historia precisamente como «el pueblo de la esperanza».

Por ello, comenta Fries[6], la revelación que comienza en Abraham se describe como revelación en forma de promesa. Por parte del hombre, a esta promesa no responde primordialmente el conocimiento, sino la fe y la obediencia. La promesa abre la historia al futuro. Y la fe se describe como un apoyarse confiado en la palabra de Dios, que eso es lo que significa el verbo hebreo *heemin*. *Heemin le Yahvé* aparece 13 veces en el Antiguo Testamento (Gn 15, 6; Ex 14, 31; Nm 14, 11; 20, 12; Dt 1, 32; 9, 32; 2 R 17, 14; Is 43, 10; Jn 3, 5; Sal 78, 22; 106, 12.24; 2 Cro 20, 20) con el significado de apoyarse en Dios, en su palabra. Creer en el Antiguo Testamento es fundar en Dios la propia existencia.

La llamada de Dios aparece aquí no como una iluminación al estilo de la que recibe Buda, sino como un encuentro que pide confianza y abandono: Abraham abandona su tierra y su entorno familiar, confiando alcanzar la promesa. «Abraham vive la experiencia de una partida hacia lo desconocido, con una sola garantía: la promesa de Dios»[7].

Pero no se trata de una fe ciega. Dios mismo le da a Abraham un signo que confirma su fe. Dios promete a Abraham que un nacido de sus entrañas y del vientre estéril de sus esposa le dará una descenden-

6. *Ibid.*

7. R. LATOURELLE, DTF, 1236.

cia superior al número de las estrellas del cielo. Éste es el signo que le da. Y Abraham creyó:

> *«y creyó en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia»* (Gn 15, 6).

Abraham cree, ésta es la maravilla, y Dios considera su fe como un acto de justicia, es decir como un acto de santidad, por el cual Abraham pasará a la historia como el hombre del que el Antiguo Testamento dice que era «amigo de Dios» (Is 41, 8; Dn 3, 35).

Y llega la alianza. A Abraham y a su descendencia promete Dios la tierra, pero le promete, al mismo tiempo, algo más importante: ser su Dios y el Dios de los suyos:

> *«Yo soy El Sadday, anda en mi presencia y sé perfecto. Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera». Cayó Abraham rostro en tierra, y Dios le habló así: «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de una muchedumbre de pueblos te he constituido. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad. Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos»* (Gn 17, 2-8).

En señal de la novedad que la conclusión del pacto ha introducido, Abrán (así se llamaba) ha recibido un nuevo nombre: Abraham, padre de una multitud de pueblos (Gn 17, 5).

El rito de la circuncisión será la señal de esta alianza con Dios (Gn 17, 11-14), de esta pertenencia de Israel a Dios, el cual ha comprometido su fidelidad con los descendientes de Abraham.

Sin embargo, llega para Abraham la «segunda prueba»: Dios le pide sacrificar a Isaac, al hijo de la promesa que ha nacido milagrosamente de Sara estéril. ¿Se viene todo abajo?, ¿se aparta Dios de su fidelidad? Abraham obedece, cree y responde de nuevo a la llamada de Dios (Gn 22, 1-14), confirmándose como padre de todos aquellos que confían en Dios hasta el fin y a pesar del curso adverso de los acontecimientos. Abraham es nuestro modelo en la fe (Hb 11, 17-19).

Así pues, en este relato se describe la manera especial con la que el pueblo de Dios entra en la historia como un pueblo de su propiedad, como un pueblo que comienza su historia cual pueblo de Dios [8]. En

8. H. FRIES, *o.c.*, 303.

esta primera etapa de la revelación, prototipo de toda revelación venidera, Dios se manifiesta por su obrar en medio de la historia: un obrar que, como dice Latourelle [9], es promesa y cumplimiento, palabra eficaz que realiza la salvación que promete.

2. La Revelación Mosaica: de la Alianza a la Ley

A la llamada de Dios a Abraham sigue una nueva intervención de Dios: va a consolidar su descendencia como pueblo elegido por medio de una alianza que, esta vez, será hecha con todo el pueblo.

Los descendientes de Abraham, por diversas vicisitudes, habían tenido que emigrar a Egipto. Por la historia sabemos que tribus empujadas por el hambre y la sequía emigraban a la fértil tierra del Nilo. Los israelitas vivían en Egipto, pero el sello de su vocación les impedía asimilar las costumbres de los egipcios. Eran sometidos a trabajos forzados y comenzó por primera vez en la historia el dolor de este pueblo. Eran empleados como esclavos en la construcción de las ciudades de Pitón y Ramsés, como relata el Éxodo (cfr. Ex 1, 11). Nos encontramos en el reinado de Ramsés II (1290-1223 a.C.). Y el clamor de los israelitas llegaba hasta Dios.

Dios interviene de nuevo llamando a Moisés para salvar a su pueblo. Moisés vivía en una situación privilegiada en la corte, pero, en una ocasión, por amor a su pueblo, se ve obligado a matar a un capataz que está maltratando a sus hermanos de sangre y tiene que huir al desierto. Allí le espera Dios que se le presenta como «el Dios de sus padres» (Ex 2, 4-6) y le revela su nombre.

Dios revela su nombre

El Dios de los padres hace ahora la gran manifestación de su nombre: «El que es» (Ex 3, 14): «Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy me envía a vosotros. Yahvé, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob me envía a vosotros. Éste es mi nombre para toda la eternidad, mi denominación de generación en generación» (Ex 3, 15).

«Yo soy el que soy», dice Dios. El verbo ser se halla aquí en tercera persona porque Dios no puede decir de sí mismo: «Él es». El nombre divino significa «Él es».

9. *O.c.*, 1236.

Este pasaje, perteneciente a la tradición elohísta, es uno de los pasajes culmen del Antiguo Testamento. Desde el punto de vista filológico, el nombre de Yahvé parece provenir de una forma arcaica del verbo ser. En cuanto a su interpretación, se han dado diversos intentos.

Es cierto que la Tradición, siguiendo a los LXX, ha subrayado en el nombre «Él es» la trascendencia del ser absoluto de Dios. La Biblia de Jerusalén interpreta la respuesta de Dios como una respuesta evasiva («yo soy el que soy»), para expresar así la imposibilidad de una definición adecuada. Entre los hebreos, el nombre confiere un cierto poder sobre la persona nombrada. «Según esto, el Dios verdadero no da a conocer su nombre para no quedar a merced de los hombres», dice la Biblia de Jerusalén. Con este nombre, Dios evitaría ser definido. Pero con dicho nombre se evoca ciertamente la gesta realizada por Dios en la liberación de Israel y que continuará presente en su pueblo.

Van Imschoot, por el contrario [10], defiende que la respuesta de Dios no es evasiva, porque, cuando se expresa una negativa parecida (Gn 32, 30; Jr 13, 17-18), se hace de una forma más clara. La expresión «yo soy el que soy» hay que entenderla a la luz de expresiones parecidas: «yo digo lo que digo» (Ez 12, 25), «yo hago gracia a quien hago gracia» (Ex 33, 19), que exaltan la soberana independencia de la acción o de la gracia de Dios. Dice también el exegeta belga, recordando que el verbo *hvh* tiene sentido de estar en actividad y manifiesta una fuerza eficaz, que en el contexto el nombre de Dios debe justificar la misión de Moisés, encargado de liberar a Israel, y la promesa de la asistencia divina que ha recibido («Yo estaré contigo»: Ex 3, 9-12). En consecuencia, este nombre expresa la eficacia del Dios liberador: el que envía a Moisés se llama «Él es», Yahvé, es decir, el que manifiesta eficazmente su existencia. Por las maravillas que llevará a cabo se reconocerá que es Yahvé (Ex 7, 5; 9, 14; 14, 4.18). Como dice Latourelle, al revelar su nombre a Israel, Dios revela no solamente que existe, sino que es el único Dios, el único Salvador. Yahvé está siempre presente, siempre activo, dispuesto a salvar y sólo él. Al revelar su nombre, Dios toma partido por Israel, que se convierte en su elegido y en su aliado [11].

Dice Yahvé a Moisés: «El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen.

10. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. Testamento* (Madrid 1969) 47. Cfr. también: W. EICHRODT, *Teología del A. Testamento, I* (Madrid 1975) 171-178; G. VON RAD, *Teología del A. Testamento, I* (Salamanca 1972) 234ss.

11. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1236-1237.

Ahora, pues, ve; yo te envío al faraón para que saque a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Ex 3, 9-10).

Moisés se resiste. «Yo estaré contigo», le dice Yahvé (Ex 3, 12). Ésta es la fórmula con la que Dios promete su ayuda al profeta, la fórmula con la que garantiza al enviado la superación de las dificultades.

Y comienza el gran éxodo del pueblo de Israel. Moisés se enfrenta al faraón y, ayudado por la providente mano de Dios, que utiliza la naturaleza para sus fines, libera a su pueblo de la esclavitud.

La historia de las diez plagas sirven para que Moisés se acredite ante el faraón y su pueblo como enviado de Dios. Indudablemente, estos signos con los que Dios salva a su pueblo han sido relatados en la sucesiva tradición israelita con amplificaciones y reinterpretaciones posteriores.

Por ejemplo, el número de israelitas que pasan el mar Rojo: 603.550, según Números 1, 46. Es un procedimiento literario frecuente en el mundo hebreo utilizar simbólicamente los números: si se sustituyen las consonantes de los vocablos hebreos *r's kl bny ysr'l* («todos los hijos de Israel») por sus correspondencias numéricas, tenemos la citada cifra de 603.550.

De todos modos, hemos de admitir un sustrato histórico en los signos que Yahvé realizó en favor de su pueblo.

Es cierto que muchas de esas plagas constituyen fenómenos naturales de las orillas del Nilo. Sin embargo, es preciso admitir una manifestación milagrosa de Dios ante su pueblo en la utilización de esos fenómenos en cuanto a la época, duración e intensidad de los mismos [12], pues de otro modo no se entiende que tales fenómenos pudieran impresionar al faraón y a los suyos, así como a los mismos israelitas que aceptan a Moisés como el representante de Yahvé. El pueblo judío cree «en Yahvé y en Moisés su servidor a causa de los prodigios que ha visto» (Ex 14, 31).

El paso del mar Rojo debió de tener lugar en una lengua de mar, en un momento en el que las aguas se retiraban por efecto de una marea baja acentuada por un viento solano, provocado por Dios milagrosamente [13]. No se puede reducir a un fenómeno puramente natural.

Este acontecimiento, comenta A. Richardson, es el acontecimiento decisivo del Antiguo Testamento, como lo es la resurrección de Cristo

12. Cfr. A. COLUNGA-M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada I* (Madrid 1977) 424ss.

13. *Ibid.*, 463.

en el Nuevo Testamento: «Sin el milagro del mar Rojo no habría existido una religión yavhista, ni un Israel, ni un Antiguo Testamento» [14]. Hay una intervención sobrenatural de Yahvé.

Dice Fries, por su parte: «Estos acontecimientos de la historia de Israel, estas circunstancias históricas constitutivas de su formación son (y tal es el sentido y propósito del testimonio bíblico), con toda su recrecida paradoja, que contradice todas las expectativas, representaciones y cálculos humanos, proezas de la acción divina, de la dirección, la disposición, elección y preferencia de Dios. La revelación divina se realiza como un obrar y actuar en la historia, en los acontecimientos y realizaciones.

Por este motivo, dichos acontecimientos se prolongan y "recuerdan" siempre en el culto. La confesión de Israel que en él se expresa refrenda el hecho y lo exalta. Yahvé sacó milagrosamente a Israel de Egipto. Este singular hecho histórico es el fundamento y soporte de la fe israelita, y la garantía siempre renovada de la ayuda salvífica y del poder salvador de Yahvé en el presente y en el futuro» [15].

La fe de Israel nace de esta intervención poderosa de Dios en su historia: «¿Algún dios intentó jamás venir a buscarse una nación de en medio de otra nación por medio de pruebas, señales, prodigios y guerra, con mano fuerte y tenso brazo, por grandes terrores, como todo lo que Yahvé vuestro Dios hizo con vosotros, a vuestros mismos ojos, en Egipto?» (Dt 4, 34).

A veces, se suele decir infundadamente que el pueblo judío no tiene una concepción del milagro como signo que supera la capacidad natural del hombre o la criatura. Pero los hebreos usan, para hablar del milagro, el término *nifla"ôt* («signo imposible para el hombre»).

En el Antiguo Testamento, los judíos piden pruebas a los profetas que se presentan como enviados de Dios. Moisés, por ejemplo, pide y obtiene de Yahvé el signo que le probará a él mismo que Dios «está con él» y que su misión «viene de él» (Ex 3, 12). Los prodigios hechos por Moisés le acreditan entre los suyos, prueban la aparición de Yahvé y, en consecuencia, que es preciso «creerle y escucharle» como enviado de Dios (cfr. Ex 4, 1).

A través de toda la historia del profetismo, el milagro es constantemente invocado para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas.

14. A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas de milagros* (Madrid 1974).
15. H. FRIES, *o.c.*, 304.

Así, Elías, que resucita al hijo de la viuda de Sarepta y hace descender el fuego del cielo sobre el monte Carmelo, da a conocer que Yahvé es el verdadero Dios (cfr. 1 R 18, 37-39), que él es su servidor (cfr. 1 R 18, 36). Dios hablaba a su pueblo por medio de los profetas y con sus signos confirmaba sus palabras como palabra suya.

La fe monoteísta del pueblo elegido se apoyaba en signos con los que Yahvé se revelaba como único Dios verdadero, «Señor de la naturaleza y de la historia» [16].

El primer credo de Israel es, sencillamente, una confesión de las maravillas que Dios ha hecho en su historia; es la narración de las intervenciones poderosas de Dios en su historia (cfr. Dt 26, 5-9)

La alianza y la ley

Aquí comienza la vocación de Israel como pueblo. El pueblo de Abraham se forma como pueblo cuando sale de Egipto y camina por el desierto, atravesando el mar Rojo, hacia la tierra prometida. Este pueblo, que en Egipto llevaba una vida de esclavitud, se forma en el desierto como pueblo de Dios, convirtiéndose en el pueblo de su elección. Así relata Ezequiel la alianza de Dios con su pueblo: Dios adopta a su pueblo, lo crea como tal, interviniendo en su historia. Lucha con él y por él, lo cuida. Lo va conduciendo por el desierto, venciendo su permanente tentación de volverse atrás, pues siente a veces la nostalgia de los alimentos y la vida sedentaria en Egipto (cfr. Ez 16, 4-8). Igual que Abraham, el pueblo de Israel tiene que abandonarse en las manos de Dios, dejando atrás las seguridades humanas.

El momento culmen de la peregrinación lo encontramos en el establecimiento de la alianza de Dios con su pueblo; alianza que proviene de la iniciativa de Dios y cuya finalidad es hacer de su pueblo un pueblo elegido y santo. La alianza se resume en esto: «*Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*»; «Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 5-6).

En el contexto de esta promesa de la alianza, tiene lugar la manifestación de Dios en el monte Sinaí a Moisés, que recibe de él la pro-

16. Cfr. Ex 15, 10-13; 34,10; Dt 3, 24; 4, 31-35; 6, 20-23; 7, 19; 11, 1-8; Jos 24, 17; Sal 78, 1-6; 106, 7-12; 135, 9.

mulgación del Decálogo (cfr. Ex 20) como carta magna de la alianza que Dios va a sellar con su pueblo.

El rito por el que se constituye la alianza es verdaderamente rico en simbolismo (cfr. Ex 24, 4-8). El altar representa a Yahvé; las doce estelas, a las doce tribus de Israel que se han comprometido a observar las cláusulas de la alianza. El rito de la sangre (principio de vida para los hebreos) significa la íntima comunión de vida que va a existir entre Dios y su pueblo. Dios ha dado, por tanto, un nuevo y trascendental paso en su revelación al pueblo de Israel.

Por medio de la alianza, Dios ha dado la existencia a Israel como pueblo de su elección. Le da, al mismo tiempo, una norma de vida que no tiene sentido alguno si se la separa de la alianza. En la religión de Israel no es lo primero el cumplimiento del Decálogo. Éste no se entiende sino como una respuesta a un Dios que, por iniciativa propia, ha salvado a Israel, confiriéndole una vocación que ha dado sentido a su existencia. La intervención de Dios precede a la ley y ésta sólo se entiende en el contexto de la alianza.

Como dice Latourelle, «la liberación, la elección, la alianza, la ley, forman un todo indivisible. En efecto, la alianza y la ley no se comprenden más que a la luz de todo el proceso liberador que tiene en ellos su consumación» [17]. Las «palabras de la alianza» (Ex 20, 1-17) o las «diez palabras» (los *debarim*: Ex 34, 28) expresan exigencias de la vocación de Israel. Al aceptar la alianza, Israel se convierte en el pueblo «santo», pues se ha aliado con un Dios que es santo.

El sentido de la elección de Israel se ilumina desde «la sentencia del águila» que leemos en Ex 19, 4-6: «Habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto, y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído hasta mí. Ahora bien, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, seréis propiedad mía particular entre todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa». Y a ello se añade la exhortación: «No haréis lo que se hace en el país de Egipto, donde habéis vivido, ni lo que se hace en la tierra de Canaán, adonde os voy a introducir» (Lv 18, 3).

En la religión de Israel, no es lo primero el cumplimiento del decálogo; éste no se entiende sino como respuesta a un Dios que, por iniciativa propia, ha salvado a Israel, dándole una vocación que llena de sentido su existencia. La intervención de Dios precede a la ley y ésta

17. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1237.

sólo se entiende en el contexto de la alianza. Para Israel, el decálogo es esencialmente el signo de un pacto concluido con Dios. Es la alianza el estímulo que ha de llevar al cumplimiento de la ley, y ésta ha de ser vivida en agradecimiento a un Dios que ha comprometido su fidelidad con Israel. El sentimiento de haber sido elegido es anterior al afán de cumplimiento. Es el amor que nace de la alianza el que ha de inspirar la observancia de la ley.

Por otra parte, la alianza sin la ley resulta imperfecta. Un pueblo que ha sido llamado a la santidad ha de aceptar un estilo de vida conforme al estilo de Dios. La ley explica cómo debe vivir un pueblo consagrado a Dios.

Es cierto que la ley recoge aspectos que corresponden al derecho natural; pero el pueblo de Israel no ha llegado a ellos a través de una reflexión filosófica, sino por obediencia al Dios que ha irrumpido en su historia; de ahí que el decálogo tiene un carácter interpelante y religioso: la ley explica la voluntad de Dios; cuando se observa, se convierte en vida; cuando se desobedece, se encamina uno a la muerte. En este sentido, la formulación negativa del decálogo resalta más el hecho de que la iniciativa proviene de Dios y que es Él el que define las condiciones que Israel debe observar para no romperla.

Finalmente, la ley tiene un aspecto comunitario: es una ley para la comunidad. Ya que el pueblo, como tal, ha sido llamado y la alianza se concluye con todos, es también todo el pueblo el que acepta la ley como configuración de su vida. La fidelidad a Yahvé está destinada a asegurar la unidad y la cohesión del pueblo de Dios. Algunas prohibiciones respecto a los forasteros y alianzas políticas con otros pueblos tienden a mantener la cohesión del pueblo de Israel. El pecado se considera comunitario, pues la ley es comunitaria. Por medio de la ley, Dios va preparando a su pueblo hacia la plena revelación.

La ulterior historia de Israel

El pueblo de Israel así elegido por Dios, sellado por la alianza y curtido por la ley, será un pueblo distinto de los otros, con el peligro o bien de caer en el orgullo, o bien de acomodarse a los demás pueblos. Cuando llega a la vida sedentaria de Canaán, tiene el peligro de aceptar a sus dioses (Baal y Astartes: Jc 2, 10.13), olvidando el conocimiento y el poder de Yahvé. Pero no desaparece la fe en Yahvé, que ahora ven, incluso, como Señor de la agricultura y la naturaleza, aunque haya también claudicaciones e infidelidad. Fue el desafío de Elías

a Baal, que ya hemos comentado, lo que contribuyó a decantar la fe en Yahvé (1 R 18, 21).

Dios suscitó a los jueces para salvar al pueblo y, al final, el mismo pueblo reclamó la monarquía. Ésta aparece como órgano e instrumento de la realeza de Dios que, particularmente en el tiempo de David, consigue transparentarse en la vida toda de Israel. Así, Israel se acomoda al entorno de los otros pueblos, pero inyectando a Dios en su vida histórica, en la construcción del templo y en la misma dinastía. Fue el hijo de David el que construyó el templo.

Sin embargo, hablando en conjunto, hay que decir que la experiencia monárquica no fue afortunada después de David. Vino la separación de los dos reinos, el del norte y el del sur, y la deportación del pueblo a Babilonia, precisamente el país del que había emigrado Abraham, y, mediante su sufrimiento, el pueblo llegó de nuevo a depurar su fe en Yahvé.

Fue durante el período de la monarquía (900-500 a.C.) cuando nace otra forma de revelación de Dios en el Antiguo Testamento: el profetismo.

3. Dios habló por los profetas

El carisma profético como medio de comunicación de Dios a su pueblo no deja de ser una providencia especial para ir salvándolo de los inconvenientes y peligros inherentes a la monarquía y al mismo sacerdocio. Gracias a los profetas, se depura la idea de Dios y se mantiene viva la exigencia de la ley en el marco de la alianza.

Si Moisés fue el prototipo de los profetas (Dt 34, 10-12), ahora los profetas ejercen también de mediadores con el pueblo de Israel. A partir de Samuel (1 S 3, 1-21), se va imponiendo el profetismo, el cual presenta una configuración más carismática que institucional.

Los profetas anteriores al destierro (Amós, Oseas, Miqueas, Isaías) son los guardianes de la alianza y de la ley, llamando siempre a la justicia y a la fidelidad a Dios y anunciando castigos contra el pueblo por transgredir la ley (Os 8, 7; Mi 6-7, Is 1, 10-20). Se trata de un castigo eficaz que produce sus efectos.

Jeremías tuvo que hablar en medio del asedio y la destrucción de Israel. Su vocación profética tiene lugar hacia el 627 a.C., y la deportación a Babilonia del reino de Judá hacia el 600 a.C. (ya había tenido lugar la deportación del reino del norte en torno al 721 a.C.), dándose otra posterior deportación entre el 582 y el 581 a.C. después de la toma de Jerusalén.

Jeremías fue el profeta perseguido por antonomasia, porque nadie como él se vio obligado por Dios a comunicar al pueblo que la catástrofe que padecía era fruto de sus pecados. La tentación de Israel era siempre la de buscar alianza con los pueblos y naciones vecinas que le dieran seguridad. Esto le conducía a veces a aceptar sus dioses y cultos y olvidar así la fidelidad al Dios de la alianza.

Y es justamente Jeremías el que nos da los criterios del verdadero profeta: *1)* el cumplimiento de la palabra del profeta (Jr 28, 9; 32, 6-8) [18]; *2)* la fidelidad a Yahvé y a la religión tradicional (Jr 23, 13.32) y *3)* el testimonio a veces heroico que da el profeta en su vocación (Jr 1, 4-6; 26, 12-15).

Suele ocurrir que el falso profeta tiene siempre dispuesta una respuesta para todo, mientras que el auténtico permanece, a veces, mudo, porque no puede disponer de la palabra de Dios y tiene que aguardar la hora de la revelación.

De lo que no se puede dudar, comenta Van Imschoot [19], es que profetas como Amós, Oseas, Isaías, Miqueas, Jeremías y Ezequiel han predicho con muchos años de antelación sucesos humanamente impredecibles que han llegado a verificarse. Amós y Oseas anuncian en términos claros la caída del reino del norte y el éxodo de sus habitantes en el tiempo de Joroboan II, es decir, en medio de una de las épocas más gloriosas de Israel. Isaías (10, 5ss.) predice la humillación de Asiria en medio de su apogeo y la ruina del reino de Israel y Siria (Is 7) por medio Asiria. Cuando Jerusalén, asediada por el ejército asirio, parecía irremisiblemente perdida, Isaías (Is 37) anuncia la próxima liberación que se realizó unos días más tarde. Desde los primeros días del destierro, Jeremías y Ezequiel prevén, en medio de la mayor desgracia, el retorno de los desterrados, hecho que se realiza en el 538. Como comenta Van Imschoot [20], «en ningún otro pueblo de la antigüedad se halla, como en Israel, una serie de profecías precisas, ciertamente anteriores a los sucesos y plenamente confirmadas por éstos». Y sigue comentando: «Los grandes profetas de Israel han profesado personalmente el monoteísmo ético más elevado. Ahora bien, esta doctrina no la deben ni a las corrientes intelectuales de su tiempo ni a influencias extrañas; por el contrario, para poder reconocer al Dios único, han tenido que lu-

18. En este sentido, recuerda Van Imschoot (*o.c.*, 217) que un criterio unido a éste es el de ciertas señales o prodigios llevados a cabo para probar su misión (1 R 18, 35.38; 2 R 20, 8-11; Is 38, 7-8).

19. P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, 230.

20. *Ibid.*

char constantemente contra la tendencia innata de su pueblo al politeísmo y contra el influjo de las religiones vecinas»[21].

El Deuteronomio, que proviene de los ambientes del norte, influido por la predicación profética de los siglos IX al XIII a.C., incluye, como recuerda Latourelle[22], una corriente legalista que es expresión del sacerdocio, y otra profética, de modo que, por el influjo de ambas, se profundiza más en la ley, vinculándola a la alianza. Si Israel quiere vivir, tiene que poner en práctica las palabras de la ley (Dt 29, 28). Ahora el Deuteronomio incluye en la ley mosaica todas las cláusulas de la alianza (Dt 28, 69), es decir, todo el cuerpo de normas religiosas y civiles de Israel.

En tiempos del destierro, la palabra profética comienza también a hacerse escrita. A Ezequiel le toca vivir la caída de Jerusalén (Ez 33, 1-21), de modo que la misión que Dios le encomienda es sembrar aliento y esperanza en los israelitas deportados. El Deuteroisaías (Is 40-55) hay que leerlo también en el marco del destierro. Él llega al descubrimiento de Dios como creador de toda realidad: «Yo hice la tierra y creé al hombre en ella. Yo extendí los cielos con mis manos y doy orden a todo su ejército» (Is 45, 12; 45, 18). Es un Dios que domina el cosmos y la historia y que extiende su soberanía absoluta sobre los mares y la naturaleza, porque con su palabra los ha sacado de la nada. De ahí que su fuerza creadora funda ahora la esperanza de Israel para el futuro.

Pues bien, ¿en qué consiste el carisma revelador del profeta? En el Antiguo Testamento se designa al profeta con el término de «nabí», cuya etimología es discutida por los especialistas, ya que la mayoría piensa que procede del árabe y, en tal caso, significaría «el que anuncia» o «el que comunica»; otros, en cambio, piensan que proviene de la lengua acádica y, en tal hipótesis, significaría más bien «el que llama» o «el que es llamado». De todos modos, lo importante es que el concepto de profeta está preciso y claro en el mismo Antiguo Testamento.

El profeta tiene una experiencia privilegiada de Dios: conoce a Yahvé, porque le ha hablado y confiado su palabra, de modo que los profetas se comprenden a sí mismos como mensajeros de Dios, que hablan en su nombre y transmiten su palabra.

Los profetas, dice Van Imschoot[23], «se hallan vivamente tocados por la santidad y la trascendencia de Dios y, por consiguiente, por la distancia que les separa de Yahvé. El solo sentimiento de unidad con Dios que

21. *Ibid.*, 231.
22. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1237.
23. *O.c.*, 221.

ellos expresan es el de la unidad moral que vincula al enviado con el mandante». Por eso Jeremías (Jr 15, 19) se siente boca de Yahvé. La palabra de Yahvé está en el profeta (Jr 5, 13), ha sido colocada en su boca (Jr 1, 9; 5, 14), la ha asimilado como alimento (Ez 3, 1-3), hasta el punto de ser «el hombre de la palabra» (Jr 18, 18) o «boca de Dios» (Jr 15, 19). Es en la posesión de la palabra donde reside la diferencia entre el verdadero y el falso profeta (Jr 23, 16-31).

El profeta tiene la experiencia privilegiada de que Dios mismo se hace presente en él y actúa en su interior. Vive de modo inefable la proximidad adorable de Dios y se siente como dominado por la potencia soberana de la palabra de Dios, cuyo contenido debe transmitir a los hombres. El profeta no puede callar.

En esa misma experiencia tiene el profeta la certeza de que es Dios mismo el que habla. Es una certeza inmediata, interna, identificada con la misma inefable experiencia de la llamada de Dios. En esa misma experiencia conoce el profeta el origen divino del mensaje y se siente confortado para transmitirlo fielmente sin retroceder jamás. El profeta tiene, en su propia experiencia, la garantía de que es Dios mismo el que habla. Los signos –milagros– que pide a Dios no son para él, sino para acreditarle ante los hombres.

Es interesante notar que todos los profetas afirman, en primer lugar, el acontecimiento de la palabra de Dios en ellos. Antes que nada, dicen que Dios les ha hablado y sólo después expresan lo que Dios les ha comunicado. La revelación profética incluye, así, dos cosas: una experiencia original de la palabra de Dios, y la manifestación concreta del mensaje recibido.

La fórmula empleada por los profetas es: «Así dice el Señor» o «He oído la voz del Señor» o «El Señor me dijo»; fórmulas que, quizás, han sido tomadas de la tradición oriental, en la cual los mensajeros llevaban el mensaje de un rey a otro: son expresiones que indican que la palabra que transmiten no es suya. En este sentido, es interesante decir que no es el hombre el que se hace profeta, sino Dios mismo el que llama al hombre gratuitamente para hacerlo mensajero de su palabra. Todos los profetas, desde Moisés hasta Samuel, Eliseo, Elías, etc., hablan de esta elección, de esta gracia de su vocación. Los mismos profetas han descrito su vocación profética (Am 7, 14-16; Jr 1, 4-10 y 20, 7, 9; Is 6, 4-9; Ez 2-3). A veces, esta vocación, esta palabra irresistible, contradice los sentimientos naturales del profeta (Jonás).

La palabra del profeta tiene un carácter objetivo y dinámico. El primer efecto se da en el profeta mismo, pues lo aferra en todo su ser, po-

sesionándose de él y lanzándolo a la predicación. Es imposible sustraerse a su fuerza. Pero, aparte de esta acción en el profeta, la palabra de Yahvé tiene una eficacia propia, independiente del profeta. Cuando Yahvé lanza su palabra, nada puede paralizarla: producirá destrucción o salvación. La palabra del profeta es, en definitiva, la palabra de Dios en palabra humana y participa, por tanto, de la fuerza divina. Jeremías recibe el poder de «arrancar y arrasar, destruir y demoler, edificar y plantar» (Jr 1, 10). La palabra del profeta no es nunca una palabra estéril: «Como bajan la lluvia y la nieve del cielo y no vuelven allá sino después de empapar la tierra, de fecundarla y hacerla germinar, para que dé semilla al sembrador y pan al que come, así será mi palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad y cumplirá mi encargo» (Is 55, 10-11).

Con esta palabra de Dios, el profeta está en medio de los hombres como intérprete autorizado de todo lo que ocurre a su pueblo. El campo de la palabra profética es la historia, pues es creadora e intérprete de la historia.

La fe de Israel se apoya en la intervención histórica de Dios en favor de su pueblo. El credo primitivo de Israel se limita a recitar estas intervenciones salvíficas de Dios (Dt 26, 5-10). Pues bien, los profetas apelan a estos acontecimientos para recordar a Israel su vocación, para echarle en cara su infidelidad, anunciando el castigo, y para abrir la esperanza de una nueva alianza. Va apareciendo la figura de un «Mesías Rey», de un misterioso «Hijo del hombre» y la misión expiatoria de un «Siervo de Yahvé», que carga con los pecados de los hombres.

La palabra de Dios, por un lado, suscita, y dirige los acontecimientos y, por otro, los interpreta, explicando su significado. La palabra profética no sólo anuncia la historia, sino que la interpreta. Sumergido en la historia, el profeta contempla los acontecimientos, capta su alcance salvífico y lo proclama. El profeta es el intérprete de la historia desde su experiencia privilegiada de Dios.

Por ello, los profetas vaticinan, apoyándose en la fidelidad y el poder de Dios, la realización de una nueva alianza que, superando los pecados de Israel, selle de forma plena y definitiva el lazo que une a Dios con su pueblo:

«Mirad que llegan días, oráculo del Señor, en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá: no será como la alianza que hice con sus padres, cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto; la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve –oráculo del Señor–; así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro –oráculo del Señor–: Meteré mi ley en su pueblo, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo; ya no tendrán que enseñarse unos a otros mutuamente, diciendo: "Tienes que conocer al Señor", porque todos, grandes y pequeños, me conocerán –oráculo del Señor–, pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados» (Jr 31, 31-34).

4. El Dios de Israel

Hay una característica del Dios de Israel que sobresale: es el Dios único, de modo que de este radical monoteísmo nace después el monoteísmo cristiano e, incluso, el islámico.

La idea del monoteísmo entró en Israel después de largos esfuerzos y sólo tras el exilio llegó a las masas populares, comenta Van Imschoot [24]. Los antepasados de Abraham, el padre del pueblo hebreo «servían a otros dioses» (Jos 24, 2.14.25) Moisés es el verdadero fundador de la religión de Israel. Yahvé es el Dios de Israel después de Egipto (Os 12, 10; 13, 4). Y así los profetas que se consideran no innovadores sino continuadores de la obra de Moisés, buscan volver al Dios único de Israel. La época de Moisés es a sus ojos la época de la religión ideal a la que quieren conducir a Israel (Os 2, 16.17; Ez 16, 3-14).

Ya hemos visto que el Dios que se manifiesta a Moisés se da el nombre de Yahvé (Ex 3, 14), que manifiesta su poder liberando a Israel de Egipto, haciendo de él su propiedad y concluyendo con él una alianza (Ex 24, 3-8; 34, 1-35). Se revela como un Dios esencialmente universal y soberanamente libre, como Señor (Ex 15, 18; 19, 6). Se revela también como un «Dios celoso» (Ex 20, 5; 34, 14), que no soporta rival alguno: «No tendrás ningún otro Dios fuera de mí» (Ex 20, 3; Dt 5, 7). «Este exclusivismo, comenta Van Imschoot, es absolutamente característico del Dios de Moisés, y no se halla en ningún otro dios antiguo». Yahvé es, además, el Dios santo e inaccesible (Ex 3, 5; 19, 20.24). «De todos estos rasgos, sigue diciendo Van Imschoot [25], resulta que la religión de Moisés es monoteísta, aun cuando no se haya formulado explícitamente la negación de la existencia de "dioses extraños", lo que hace de ella un monoteísmo más práctico que teórico».

24. *Ibid.*, 66.
25. *Ibid.*, 70.

Es cierto que el Dios de Israel tiene un nombre propio: Yahvé, pero porque los hebreos creían su obligación distinguirle por este nombre. El nombre es parte integrante de la persona y el que no tiene nombre es como si no existiese. Por eso, un Dios confesado como Dios personal, tiene que tener un nombre propio. Además, según la tradición hebrea, se debe conocer el nombre de Dios para poder actuar sobre él: en el culto se pronuncia el nombre de Dios para despertar su atención y pedirle gracias. El nombre propio de Yahvé no significa, pues, que sea necesario para distinguirlo de otros del mismo género.

Pero el monoteísmo tuvo dificultades para calar en Israel. El peligro de aceptar los dioses de Canaán y el peligro del sincretismo religioso era siempre vivo. De ahí la labor de los profetas, de modo que hasta después del exilio no penetra el monoteísmo en las capas populares de Israel. Los profetas en su totalidad expresan la fe en el más estricto monoteísmo. Elías, que enlaza manifiestamente con Moisés (1 R 19), pone al rey Acaz ante la alternativa de adorar al único dios de Israel que es Yahvé o a Baal (1 R 18, 21). Para Amós, Yahvé no sólo es el Dios de Israel, sino el Dios de los pueblos extranjeros (Am 1, 3-15; 9, 7), del cielo y de la tierra (Am 5, 8; 7, 4; 8, 9). Isaías subraya, ante todo, la santidad de Yahvé. Yahvé es el Santo (Is 1, 4; 5, 19.24; 6, 3; 10, 17). Sólo él se halla elevado por encima de todo lo que es caduco. Los ídolos son nadas (*elilim*). Jeremías echa en cara al pueblo el haber escuchado a Yahvé para seguir después a dioses que no son dioses (Jr 5, 7). Por ello, los profetas han contribuido de forma poderosa al monoteísmo de Israel.

Ahora bien, Israel llega al conocimiento de este Dios único no mediante una reflexión filosófica, sino mediante la constatación histórica del poder de Yahvé en la liberación de Egipto y de su dominio sobre las naciones. La potencia creadora de Dios se desvela, sobre todo, al terminar el exilio. Si Dios domina todo, es porque todo ha salido de sus manos creadoras.

El pueblo de Israel había preferido a la alianza con Yahvé la seguridad de un pacto con las grandes potencias que le rodeaban. El Dios de su vocación primitiva, el Dios de su juventud, no sería ya el fundamento de su esperanza. Viene entonces el exilio –el destierro de Babilonia– como castigo y es precisamente en el exilio cuando Israel ensancha la perspectiva de su Dios. Al intervenir Dios encauzando los acontecimientos históricos a favor de su pueblo, se demuestra como dueño de las naciones y, si es dueño de las naciones, es porque, desde el principio, es dueño absoluto y creador de todo.

Israel pasa de la experiencia de la potencia de Dios a la conciencia de su poder único y absoluto:

> *«La palabra del Señor hizo el cielo; el aliento de su boca, sus ejércitos; encierra en un odre las aguas marinas, mete en un depósito el océano. Tema al Señor la tierra entera, tiemblen ante Él los habitantes del orbe: porque Él lo dijo, y existió; Él lo mandó, y surgió»* (Sal 33, 6-9).

Ve Israel la creación como palabra de Dios y, por tanto, como revelación, como eco de la majestad y sabiduría divina (Sal 19, 2-5; Jb 25, 7-14; Pr 8, 22-31; Sb 13, 1-9). Es, sobre todo, en el Deuteroisaías –segunda parte del libro profético de Isaías cap. 40-55– donde la potencia creadora de Dios se convierte en el tema central del mensaje profético y se invoca la creación primitiva para acreditar las grandes promesas de salvación. Aunque la perspectiva histórica es anterior a la cósmica, se apela a la creación cósmica, una vez conocida, para garantizar las promesas de Dios en el futuro: el Dios que ha salvado a Israel es el Dios creador y, siendo creador, continuará salvando, con su potencia creadora, al pueblo de Israel.

La idea de la creación, por su parte, irá siempre de la mano de la idea de salvación y del poder de Dios. La creación será como la proyección hacia el pasado del poder de Dios desplegado en la historia; será descrita como el primer acontecimiento de la salvación. De este modo, se comprende que el libro del Génesis, que aporta el relato de la creación, la describa a la luz del poder de Dios demostrado en el éxodo y en la alianza, de modo que la creación aparece ya como una intervención del Dios salvador. Asimismo, al proyectar a la creación la luz de la alianza, aparecerá todo el mundo como el campo de la acción de Yahvé.

También la salvación final –escatológica– es concebida como un éxodo –salida–, al tiempo que el éxodo histórico, proyectado con la nueva luz del Dios creador, va adquiriendo un carácter cada vez más universal. Creación, éxodo y salvación final constituyen tres momentos del mismo triunfo de Yahvé.

La creación es, por tanto, para Israel el primer capítulo de la historia de la salvación; historia que no comienza con Abraham, sino con el «hágase» de la creación. Por ello, Israel, al contemplar la creación a través de su fe en el Dios salvador, reconoce en todo su presencia y su acción. Todas las cosas, lo mismo que el pueblo de Israel, deben su existencia a una iniciativa de Yahvé, que ha sacado todo de la nada. Israel contempla en el Dios de la creación al Dios de la historia: es la mirada del creyente que interpreta el universo partiendo de su fe.

Israel llega desde el Dios de la alianza al Dios de la Creación, al Dios único. Ningún pueblo en la antigüedad ha desarrollado un concepto de creación como Israel. Un concepto de Dios absolutamente trascendente y santo, al tiempo que ha visto en el mundo y en el hombre criaturas de Dios distintas de él y dotadas de autonomía, pues cuanto más puro es el concepto de Dios más profunda es la concepción de la persona humana.

Israel no debe a Grecia ni el concepto de creación, que la filosofía griega ignoraba, ni el de historia, ni el de persona. Para los griegos, la historia lineal no existe: todo se basa en el eterno retorno de las cosas. Para Israel, la historia está proyectada por la promesa mesiánica hacia el futuro. La persona está tanto más dignificada cuanto que está llamada a una intimidad dialogal con el Dios de la alianza. Una persona que es creada para la intimidad personal con Dios tendrá por siempre una dignidad sagrada y absoluta. No es ya simple naturaleza (*physis*), sino un sujeto llamado a la comunión con Dios. El Deuteronomio es consciente de esta proximidad de Yahvé: «En efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos?» (Dt 4, 7).

Es un dato incuestionable que la concepción de Dios por parte de Israel rompe los esquemas de la sociología religiosa. La sociología enseña que, cuando un pueblo nómada se hace sedentario, pasando a cultivar la agricultura y la ganadería, cambia su religión, aceptando los dioses del campo y la fertilidad. Israel, en cambio, conservó su idea de Dios.

La sociología dice que, cuando un pueblo como Israel acepta la monarquía, su Dios termina por convertirse en un Dios estatal, una personificación del poder del Estado. Pero Yahvé siguió siendo el Dios único que juzgó a la monarquía y mantuvo pura su revelación.

Con la descomposición del Estado en el exilio de Babilonia, tenía que haber desaparecido la fe en Yahvé, pero no fue así. La voz de los profetas mantuvo un resto de fieles, el resto de Yahvé, los *anawin*, los pobres de Yahvé que mantuvieron su fidelidad al Dios de la alianza en medio de las dificultades. Sobre este resto vendrían las promesas de los profetas.

Y no se puede decir que esta idea tan elevada de Dios fuera fruto de un pueblo fiel y dotado intelectualmente: Israel fue un pueblo pecador que se olvidó del Dios de su juventud en más de una ocasión. Pero incluso, desde este pecado y la miseria, sacarán los profetas una buena lección sobre Dios, viniendo a decir que su Dios, el Dios de la alianza es un Dios que sufre cuando su pueblo peca y se aparta de él.

Hay un término hebreo, *zanah* que frecuentemente usan los profetas cuando hablan del pecado de Israel. Significa «infidelidad conyugal», «adulterio». Y los profetas, particularmente Oseas, que sufrió por la infidelidad de su mujer, vienen a decir que Yahvé sufre por la infidelidad de su pueblo (Ez 16, 1-15).

5. La esperanza mesiánica

La columna vertebral del Antiguo Testamento es, sin duda, el mesianismo. La esperanza mesiánica es la clave que conduce la historia de Israel hacia su meta, pues Dios no sólo se revela dirigiendo e interpretando la historia actual de Israel, sino anunciando un porvenir de salvación. En el fondo, el contenido de la revelación veterotestamentaria es Cristo, tal como lo han vislumbrado los profetas.

Sentido etimológico del término

El término castellano *Mesías* y el griego *Messías* son imitaciones de la voz hebrea *Masiah* que significa «ungido». En griego, tenemos el término de *Khristós*, de donde proviene el castellano Cristo. Así pues, los términos de Mesías y Cristo son sinónimos. Ambos se refieren al ungido que, prometido en el Antiguo Testamento, sería enviado al pueblo de Israel como rey y mensajero divino.

La unción en el Antiguo Testamento se aplicaba, sobre todo, a aquellos que tenían una misión especial que desarrollar en el pueblo, principalmente a los reyes (1 S 9, 16), a los profetas (1 R 19, 16) y a los sacerdotes (Ex 28, 41). Pero, al hablar de Mesías, se entendía, sobre todo, un gran legado divino, instaurador del reino de Dios en los últimos tiempos y que era esperado por el pueblo de Israel. El reino que habría de instaurar se llamaría «reino mesiánico».

Como dice Gelin, el mesianismo es la espina dorsal de la Biblia. Toda ella es testimonio de una tensión incoercible hacia un futuro definitivo, es el movimiento mismo de la fe de Israel [26]. Pero veamos cómo ha surgido y se ha presentado la fe mesiánica en el pueblo de Israel.

Israel se ha caracterizado por poseer una concepción lineal y progresiva de la historia, en contra de la concepción cíclica del eterno retorno, propia del mundo griego. La fe fundamental de Israel se basa en que la historia es conducida por Dios, gracias a una serie de interven-

26. A. GELIN, *Messianisme*: DBS V (París 1968), col. 1174.

ciones progresivas que llevan a un punto culminante y que engendran la esperanza y la razón de ser de este pueblo de Israel. Todo proviene de la fe en un Dios que interviene gratuitamente en la historia de Israel, jalonándola de comunicaciones progresivas, que van marcando un sentido y una esperanza. Tras la elección de Abraham y la intervención de Moisés, el punto más significativo de la historia de este pueblo es la realización de la alianza. Antes que el mesianismo, aparece en el horizonte de Israel la realización de la alianza.

La alianza se lleva a cabo en el contexto de la liberación del pueblo de Israel. Implica una elección de este pueblo por parte de Dios como hijo primogénito (Ex 4, 22). Yahvé se asocia a este pueblo en alianza matrimonial con un compromiso en común [27]. La alianza no se presenta nunca como una realidad terminada, sino que va progresando en intensidad y se va purificando en sus contenidos.

Pues bien, el mesianismo judío nace en este ambiente de la alianza. En este sentido, L. Dürr enlaza la esperanza mesiánica con la revelación de Dios que interviene en la historia para conducirla a su salvación [28]. De la revelación inicial nace la aspiración a lo definitivo, y el mesianismo aparece como una consecuencia de esta intervención salvífica de Dios en Israel. Su origen no está ni en el mito ni en el rito, sino en la alianza [29].

Este mesianismo, espina dorsal de la fe de Israel, ha presentado a lo largo de su historia diversas modalidades.

1) Mesianismo real

El mesianismo real hay que entenderlo, como hemos dicho, en el contexto de la alianza. La realeza es, más bien, un fenómeno tardío en la historia de Israel y no ha igualado nunca en importancia al hecho fundamental de la alianza [30]. De hecho, la realeza fue históricamente integrada en una concepción teocéntrica ya existente e instituida al servicio de la alianza [31]. Ésta se concretiza en la realeza. Llega un momento en la historia de Israel en que la institución real se convierte en la portadora de la responsabilidad de la alianza, al tiempo que, como tal institución, será juzgada siempre desde la perspectiva de la alianza [32].

27. A. GELIN, *ibid.*, col. 1172.

28. L. DÜRR, *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandeserwartung* (Berlín 1925) 38-73.

29. Tanto Mowinckel como H. Schmidt pretendieron explicar el punto de partida de la esperanza escatológica a partir de la fiesta (hipotética) del nuevo año, pero esta fiesta, dice Gelin (*ibid., col. 1169*) miraba sólo al destino del año y no puede explicar la originalidad del mesianismo judío.

30. A. GELIN, *ibid.*, col. 1174.

31. *Ibid.*

El mesianismo real comienza propiamente con la profecía de Natán a David. Por mesianismo real se entiende el conjunto de creencias y esperanzas que se desarrollan en torno a la figura de David y a las promesas concedidas a su dinastía [33]. Con David se establece un nuevo tipo de realeza; realeza que en Israel había nacido de la necesidad de conjurar el peligro filisteo. David, tras los éxitos militares y a la edad de 37 años, erige una nueva capital, Jerusalén, que ha quitado a los jebuseos. Esta ciudad, tras recibir el arca de la alianza, se convierte en el centro de la confederación de las antiguas tribus israelitas.

Por la profecía de Natán a David, la dinastía davídica vendrá a ser como la mediadora de la alianza: de su actitud de docilidad a Dios o de su rebelión contra él dependerá el funcionamiento de la misma [34].

a) La profecía de Natán (2 S 7, 1-16)

Antes de entrar en el contenido de la profecía, digamos que autores como Van den Bussche han defendido que el texto paralelo de 1 Cro 17, 1-14 estaría más cerca de la fuente primitiva que 2 S 7, 1-16 [35]. Sin embargo, esta tesis ha sido rechazada tanto por Coppens [36] como por Gelin [37]. Gelin observa que el texto de las crónicas es posterior, debido a que relaciona la promesa de Natán con Salomón, al cual considera príncipe ideal [38].

El texto de 2 S 7, 1-16 dice así:

«Cuando el rey se estableció en su casa y Yahvé le concedió paz de todos sus enemigos de alrededor, dijo el rey al profeta Natán: "Mira, yo habito en una casa de cedro, mientras el arca de Dios habita bajo pieles". Respondió Natán al rey: "Anda, haz todo lo que te dicta el corazón, porque Yahvé está contigo".

32. *Ibid.*, col. 1175.

33. J. COPPENS, *Le messianisme royal* (París 1968) 38.

34. A. GELIN, *o.c.*, col. 1176.

35. H. VAN DEN BUSSCHE, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (2 S 7-1 Chron. 17): Eph. Theol. Lov. 24 (1948) 354-394.

36. J. COPPENS, *o.c.*, 41.

37. A. GELIN, *o.c.*, col. 1176.

38. *Ibid.* Sobre el texto de las crónicas, léase S. E. LEMKE, *The Synoptic Problem in the Cronicler's History*: Harv. Theol. Rev. 58 (1965) 348-363.

Pero aquella misma noche vino la palabra de Dios a Natán diciendo: Ve y di a mi siervo David: "Esto dice Yahvé: ¿Me vas a edificar una casa para que yo habite? No he habitado una casa desde el día en que hice subir a los israelitas de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en un refugio. En todo el tiempo en que he caminado entre vosotros los israelitas, ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé apacentaran a mi pueblo Israel: ¿Por qué no me edificáis una casa de cedro? Ahora, pues, di esto a mi siervo David: Así habla Yahvé Sebaot: Yo te he tomado del pastizal, de detrás del rebaño, para que seas caudillo de mi pueblo Israel. He estado contigo dondequiera has ido, he eliminado de delante de ti a todos tus enemigos y voy a hacerte un nombre grande como el nombre de los grandes de la tierra: fijaré un lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré allí para que more en él; no será ya perturbado y los malhechores no seguirán oprimiéndole como antes, en el tiempo en que instituí jueces en mi pueblo Israel; le daré paz con todos sus enemigos. Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de su realeza (él construirá una casa para mi nombre y yo consolidaré el trono de su realeza para siempre). Yo seré para él padre y él será para mí hijo. Si hace mal, le castigaré con vara de hombre y con golpes de hombres, pero no apartaré de él mi amor, como lo aparté de Saúl, a quien quité de delante de mí. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme eternamente"».

Se discute cuál es el texto original de la promesa[39]. Sea cual sea, tanto en el texto en su redacción actual como en la redacción que se pretende más primitiva se contempla la duración ilimitada de la dinastía davídica. Lo decisivo es que David aparece como portador de la *Hesed* (amor) divino (2 S 7, 14). Este pacto entre Dios y la dinastía davídica aparece, asimismo, en el

39. L. ROST (cfr. *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* Heidelberg 1965, 170ss.) establece como núcleo primitivo los versículos 13 y 16. Los versículos 1-7 pertenecerían también a las fuentes más antiguas. A una relectura posterior pertenecerían los versículos 8-11a., 12.14-15.17.

Coppens, por su parte, resalta que en el origen de esta disección se encuentra la hipótesis según la cual la iniciativa davídica de construir un templo a Yahvé no tendría nada que ver con la voluntad divina de construir una casa a David. Sin embargo, la crítica más reciente, observa Coppéns, refuerza la historicidad primitiva del texto completo de la promesa con paralelos orientales, según los cuales el nacimiento religioso de una dinastía iba acompañado por la creación o restauración de un santuario (*o.c.*, 42-43).

contexto de la alianza, al menos de forma implícita, pues la promesa y el relato que la acompañan están formulados en términos de alianza. El monarca aparece como un vasallo de Yahvé y entra en estrecha alianza con Dios para mantener su reino y para mantener al pueblo de Israel como el pueblo de la alianza. Comenta Coppens, en este sentido: «Gracias a la alianza, sancionada por la unción, la dinastía davídica ha recibido un destino y una misión tales que se les puede calificar de mesiánicos»[40].

A partir de esta promesa, serán los salmos reales y las profecías las que mantendrán viva la esperanza mesiánica en el sentido de realeza, al tiempo que profundizan en su contenido.

b) Salmos reales

Hay en el salterio dos salmos que pueden ser calificados, sin más, como relecturas de la profecía de Natán. Son el salmo 89 y el 132[41].

Sal 89[42]. El salmo 89 es una clara relectura de la profecía de Natán que encontramos en los vv. 5.18-30, 37-38. El objeto de la promesa es la duración sin fin de la dinastía davídica (vv. 5a, 30a, 37a). Claramente, se contempla un futuro ilimitado. Y encontramos, como característica importante, que la promesa se basa en el juramento de Yahvé, al tiempo que aparece formulada en términos de alianza:

> *«Una alianza pacté con mi elegido,*
> *un juramento hice con mi siervo David:*
> *Para siempre jamás he fundado tu estirpe,*
> *de edad en edad he erigido tu trono»* (Sal 89, 45).

El salmo hace alusión a la unción (v. 21) y presenta la promesa de forma absoluta: en caso de infidelidad, Yahvé no retirará su alianza (v. 34).

Sal 132. Por lo que respecta al salmo 132, Coppens señala que dicho salmo, inspirándose en la escuela deuteronómica[43], asocia al oráculo de Yahvé la condición de la fidelidad del rey a la alianza:

> *«Si tus hijos guardan mi alianza,*
> *el dictamen que yo les enseño,*
> *también sus hijos para siempre*
> *se sentarán sobre tu trono»* (Sal 132, 12).

40. J. COPPENS, *o.c.*, 45; A. GELIN, *o.c.*, col. 1176-1177.

41. *Ibid.*, 47ss.

42. Sobre el salmo 89, léase: E. LEPINSKI, *Le poème royal du Psaume 89, 1-5.20-38* (Paris 1967).

43. J. COPPENS, *o.c.*, 52.

Éste es un salmo que alude al culto tributado al arca, a la elección de Sión y a la promesa de Yahvé sobre esta ciudad (Sal 132, 13).

Pasamos ahora a los salmos de exaltación mesiánica.

Salmo 2. Con el salmo 2, entramos ya en los salmos de exaltación mesiánica (Sal 2, 45, 72, 110), en los que nos encontramos con la imagen de un Mesías ideal, lograda a base de una idealización del rey de la época y bajo el influjo de la esperanza profética [44].

En concreto, el salmo 2 va más allá de la profecía de Natán. Yahvé afirma no sólo que se comportará como un padre respecto del rey, sino que le ha engendrado como hijo en el día de su entronización:

«Voy a asumir el decreto de Yahvé.
Él me ha dicho: "Tú eres mi hijo;
yo te he engendrado hoy.
Pídeme y te daré en herencia las naciones,
en propiedad los confines de la tierra.
Con cetro de hierro los quebrantarás,
los quebrarás como vaso de alfarero"» (Sal 2, 7-9).

En este salmo, estamos en el clima de la monarquía judía antes del exilio, pues se presupone la presencia de «un ungido» que no puede ser otro que el rey [45]. El salmo se refiere a un rey histórico, pero, con ocasión de este rey, el salmista canta la venida del Mesías ideal esperado. La generación de la que se habla va más allá de una adopción de tipo jurídico. Dios, al consagrar al rey de Israel, le ha declarado «su hijo», en un sentido que, si bien puede estar influido por las fuentes del antiguo oriente [46], enlaza con la promesa de Natán, al tiempo que la supera: el rey participará del poder divino en el dominio de sus enemigos. El rey tiene, pues, un cierto carácter divino.

Salmo 110. Por su parte, el salmo 110, que desde el punto de vista textual presenta más dificultades que el 2[47], dice así:

44. *Ibid.*, 53. Cfr. también J. COPPENS, *Les études récentes sur le Psautier*, en: *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence*. Orientalia et Biblica Lovaniensia IV (Louvain 1962) 53-57.

45. J. COPPENS, *o.c.*, 56.

46. En la entronización de los reyes babilónicos, éstos participaban, en cierto modo, de la divinidad de Dios, del que recibían el poder. Era lo que se llamaba el nacimiento místico del rey. Cfr. R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babilonienne* (Paris 1939) 53. Existen también paralelos en la literatura egipcia. Cfr. E. LEPINSKI, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'ancien Israel* (Bruxelles 1965) 345.

47. J. COPPENS, *o.c.*, 57, nota 73.

«Oráculo de Yahvé a mi Señor:
siéntate a mi diestra,
hasta que yo haga de tus enemigos el estrado de tus pies.
El cetro de tu poder lo extenderá Yahvé desde Dios:
¡domina en medio de tus enemigos!
Para ti el principado en el día de tu nacimiento
en esplendor sagrado desde el seno,
desde la aurora de tu juventud.
Tú eres para siempre sacerdote,
según el orden de Melquisedec» (Sal 110, 1-4).

Se ha querido vincular el fondo de este salmo con paralelos egipcios. La expresión «siéntate a mi derecha» evoca a los faraones, que se sientan junto a una divinidad en el trono [48]. El versículo 3 nos transportaría al ambiente egipcio, según el cual, de la misma manera que el dios sol engendra la aurora al amanecer, engendra también al rey [49]. Coppens, por su parte, prefiere el trasfondo de la literatura ugarítica [50].

De todos modos, el salmo 110 continúa las ideas del salmo 2. Se trata de la generación del rey que implica una participación en el poder divino, algo que sugiere la filiación mítica. Como observa el padre Galot [51], la versión de los LXX transfiere esta generación al cielo y sugiere con ello que el Mesías es engendrado en la eternidad de Dios, antes de la creación de las estrellas.

El v.4, con su alusión a Melquisedec, confiere al rey un cierto sentido sacerdotal.

Salmo 72. En el salmo 72, volvemos a encontrar un rey terrestre, pero en este salmo el ideal del monarca queda espiritualizado. No es el monarca guerrero que domina, sino el rey que reina con justicia, especialmente en favor de los pobres y los indigentes [52].

En conclusión, todos estos salmos tienen en el trasfondo, como fuente de inspiración, la profecía de Natán, pero suponen un avance respecto de ella.

48. J. DE SAVIGNAC, *Essai d'interpretation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, en: Oudt. Studien IX (Leiden 1951) 107-135. Ver también el mismo autor: *Théologie pharaonique et messianique d'Israël*: Vet. Test. 7 (1957) 82-90.

49. Cfr. A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte* (Le Caire 1962) 234ss.

50. J. COPPENS, *o.c.*, 59.

51. J. GALOT, I, 57. ¡Cristo! ¿tú quién eres? (Madrid 1982), 89.

52. Cfr. P. VEUGELEERS, *Le Psaume LXXII, poème messianique?*: Eph. Theol. Lov. 41 (1965) 317-343.

c) *Los profetas y el mesianismo real*

Los profetas contribuyeron en forma decisiva a la formación en Israel de la esperanza en el Mesías ideal. Son fundamentalmente los oráculos de Isaías (Is 7, 10-17; 9, 1-6; 11, 1-5), el de Miqueas (Mi 5, 1-3) y, ya en las puertas del exilio, algunos textos de Jeremías y Ezequiel, los que contribuyen a la formación y profundización del mesianismo real. Comencemos por Isaías.

Isaías 7, 10-17. «Volvió Yahvé a hablar a Ajaz diciendo: Pide para ti una señal de Yahvé, tu Dios, en lo profundo del sheol o en lo más alto. Dijo Ajaz: no la pediré, no tentaré a Yahvé. Dijo Isaías: Oíd, pues, casa de David: ¿os parece poco cansar a los hombres, que cansáis también a mi Dios? Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: He aquí que una virgen está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre *Emmanuel*. Cuajada y miel comerá hasta que sepa rehusar lo malo y elegir lo bueno. Porque antes de que sepa el niño rehusar lo malo y elegir lo bueno, será abandonado el territorio cuyos dos reyes te dan miedo. Yahvé atraerá sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de su padre días cuales no los hubo desde aquél en que se apartó Efraím de Judá» [53].

Isaías 11, 1-5. Éste es el último de los oráculos mesiánicos del Protoisaías y dice así: «Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahvé. Y le inspirará en el temor de Yahvé. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos».

---

53. M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada III. Libros proféticos* (Madrid 1967) 108-117; J. COPPENS, *La prophétie de l'almah Is 7, 14-17*: Eph. Theol. Lov. 28 (1952) 648-679; C. POZO, *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974) 175-201; J. COPPENS, *L'interprétation d'Is 7, 14, à la lumière des études les plus récentes*, en: H. GROSS- F. MUSSNER, *Lex tua Veritas*. Festschrift für H. Junker (Trier 1961) 31-44; R. CRIADO, *El valor de Làkèn (Vg «propter») en Is 7, 14. Contribución al estudio del Emmanuel*: Est. Ecl. 34 (1960) 741-551; M. REHM, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Levelaer 1968) 30-121; F. L. MORIARTY, *The Emmanuel Propheties*: Cath. Bibl. Quart 19 (1957) 226-233; G. DEL OLMO, *La profecía de Emmanuel (Is 7, 10-17). Estado actual de la interpretación*: Eph. Mar. 22 (1972) 357-385; IDEM, *La profecía del Emmanuel (Is 7, 10-17). Ensayo de interpretación formal*: Eph. Mar. 23 (1973) 345-361.

A juicio de Coppens, no son convincentes las objeciones sobre la autenticidad del texto. No es problema que Jeremías no haga alusión a este texto [54], pues no hay razón para que Jeremías presente el mesianismo real con caracteres propios y diferentes de su predecesor [55]. Tampoco presenta gran dificultad el que aquí aparezca un rey que afronta a los malvados, pues esto es algo que se encuentra ya en el salmo 72. Por su parte, la mención de los pobres no nos remite necesariamente al período post-exílico [56].

El texto resalta que el espíritu será dado definitivamente al Mesías rey. El espíritu dará al rey la sabiduría y la inteligencia, el consejo y la fuerza, la ciencia y el temor de Yahvé.

Miqueas, Jeremías, Ezequiel. Hagamos también mención del oráculo de Mi 5, 1. Miqueas es un profeta contemporáneo de Isaías, que presenta a Belén como lugar de donde saldrá el que ha de dominar a Israel.

Ya en las puertas del exilio y de la extinción de la monarquía, los profetas siguen hablando del Mesías que restaurará a Israel. Jeremías habla del vástago de David que reinará como rey. Su nombre será «El Señor, nuestra justicia» (Jr 23, 5-6; 30, 7-10).

> *«Mirad que vienen días (oráculo de Yahvé) en que suscitará a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en reposo. Y éste es el nombre con el que le llamarán: "Yahvé, justicia nuestra"»* (Jr 23, 5-6).

En este texto, el profeta juega con la palabra *sedeq* o *sedaqâ* (justicia) refiriéndose al rey Sedequías (Sedecías), rey impuesto por Babilonia. El nombre de este rey significa: «Yahvé es nuestra justicia». Por ello, dice Díez Macho: «El profeta, aludiendo al significado del nombre del soberano, vaticina un rey de la estirpe de David, que será verdaderamente justo, que será verdaderamente Sedequías», «Yahvé es nuestra justicia» [57].

Ya en pleno exilio, Ezequiel alude al vástago que se convertirá en el cedro magnífico (Ez 17, 22-24). Ezequiel habla de un descendiente de David que será pastor único (Ez 34, 23-24), rey para todos (Ez 27, 24-25).

---

54. La objeción la presenta P. VOZZ, *Die vorexilische Jahrprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt* (Göttingen 1897) 61.

55. J. COPPENS, *o.c.*, 83, nota 95.

56. *Ibid.*, 83.

57. A. DÍEZ MACHO, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús* (Madrid 1976) 35.

A la vuelta del exilio, en el tiempo de la reconstrucción de Jerusalén, exclama Zacarías: «Exulta sin freno, Hija de Sión, grita de alegría, Hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti un rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna» (Za 9, 9-10)[58].

2) *Mesianismo profético*

El mesianismo real, vislumbrado por los profetas, volverá a aparecer pocos siglos antes de la llegada de Cristo, principalmente en la literatura apócrifa apocalíptica, de marcado carácter nacionalista, y sin la creciente espiritualización que presenta en los últimos profetas.

Entre tanto, con la desaparición de la monarquía en tiempos del exilio, aparece en Israel una nueva corriente mesiánica: la profética. Una vez que ha desaparecido el monarca, la figura en Israel es el profeta, y así el mismo mesianismo se teñirá de tintes proféticos.

Yahvé había anunciado al pueblo un profeta como Moisés sobre el que colocaría sus palabras (Dt 18, 15-19). Pero, junto a la figura de Moisés, la de Jeremías y la de Ezequiel, en concreto, ejercieron un influjo indudable en la expectación mesiánica, contribuyendo a la formación del mesianismo profético. No hay rey ni tampoco templo. El profeta es el único mediador.

En este contexto, en el llamado libro de la consolación de Israel (Is 40-45) y que se dirige a los israelitas que se encuentran en el exilio babilónico, aparece la figura misteriosa del Siervo de Yahvé. Encontramos a este personaje en los llamados cuatro cánticos del Siervo: Is 42, 1-7; 49, 1-9; 52, 13-53, 12).

a) Contenido de los cánticos del Siervo

El Siervo aparece presentado por Dios para ser la «alianza del pueblo» (Is 42, 6; 49, 8). Si la alianza se había encarnado en el monarca, ahora se concretiza en el Siervo. Esta personificación de la alianza con-

58. Durante el reino, y después de él, decae el mesianismo real y, a su vez, cobra fuerza la idea de que Yahvé será el que traerá la salvación esperada. Los profetas últimos silencian, a veces, el Mesías hombre y hablan sólo de la salvación de Yahvé (mesianismo sin Mesías). Macabeos, Tobías, Sabiduría, Judit no mencionan al Mesías. Como dice Díez Macho, los libros de los Macabeos no traducen el mesianismo davídico, incluso se da la posibilidad de que la dinastía asmonea, levítica, pueda reemplazar a la davídica (A. DÍEZ MACHO, *ibid.*, 38).

lleva una misión liberadora. Así, el Siervo es destinado a liberar a los prisioneros (Is 42, 7-9), a devolver al pueblo a Yahvé (Is 49, 5).

Este siervo liberador no se impone como un rey guerrero, sino por su dulzura: «No vociferará ni alzará el tono y no hará oír en la calle su voz. Caña quebrada no partirá, ni mecha mortecina apagará» (Is 42, 3-4).

La misión del siervo comprende también una tarea de enseñanza y de instauración de la justicia y el derecho (Is 42, 1-4). Se trata de una misión de carácter universal, ya que el Siervo aparece como luz de las naciones (Is 42, 6; 49, 6), debiendo llegar hasta la extremidad de la tierra (Is 49, 6).

En el segundo canto aparece el sufrimiento del Siervo. Es profundamente despreciado (Is 49, 7), pero acepta el sufrimiento con extrema docilidad: «Yo no me resistí ni me hice atrás. Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba. No hurté mi rostro a los insultos y salivazos» (Is 50, 56). Esta docilidad del Siervo se basa en la confianza en el socorro de Dios (Is 50, 7-9).

Es, sobre todo, el último cántico el que describe con todo detalle el sufrimiento del Siervo: «No tenía apariencia ni presencia (le vimos); y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante el que se oculta el rostro, despreciable y no le tuvimos en cuenta. ¡Y, con todo, eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que él soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. Él ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz y con sus cardenales hemos sido curados.

Todos nosotros como ovejas errábamos, cada uno marchó por su camino. Y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos, por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca» (Is 53, 2-9).

Así pues, el Siervo aparece condenado por un juicio inicuo (Is 53, 8), aun siendo perfectamente inocente (Is 53, 4). Se trata de un sufrimiento voluntario y de expiación: «Se da a sí mismo en expiación» (Is 53, 10). Soportará las culpas de muchos para justificarles (Is 53, 11), llevará el pecado de muchos (Is 53, 12). Finalmente, aparece la justificación del Siervo: «Por eso le daré parte entre los grandes» (Is 53, 12).

b) Interpretación del texto

Prescindiendo del problema de la unidad literaria y de autor de los cuatro cánticos [59], nos interesa más examinar las diferentes interpretaciones que se han dado sobre la identidad del siervo. Fundamentalmente, son éstas:

Interpretación colectiva. Es la que predomina en la escuela de Wellhausen. Los defensores de esta interpretación o bien identifican al Siervo con el Israel histórico [60] o bien con el Israel ideal [61] o el resto de Israel [62]. Son los que, de una u otra manera, entienden al Siervo de Yahvé en sentido colectivo [63].

Ciertamente, es preciso admitir que la expresión «Siervo de Yahvé» se aplica algunas veces a Israel, pero en los cánticos del Siervo aparecen rasgos individuales que difícilmente se pueden aplicar a Israel como colectividad [64]. He aquí algunos:

El siervo Israel aparece en los capítulos 40-48 de Isaías como pecador y culpable (Is 40, 2; 43, 24-28; 44, 12; 47, 8; 48, 1-14), mientras que el Siervo de Yahvé es inocente (Is 41, 1-4; 50, 4-6; 53, 9).

El Siervo Israel aparece como rebelde (Is 42, 1-4; 50, 4-6; 43, 9), mientras que el Siervo de Yahvé predica dócilmente la ley (Is 42, 4; 49, 6). Añadamos también que el Siervo Israel está ciego y mudo (Is 42, 19), mientras que el Siervo de Yahvé es luz de las naciones y abre los ojos a los ciegos (Is 42, 6-7; 49, 6).

El Siervo Israel está cautivo (Is 42, 24), mientras que el Siervo de Yahvé es libertador de los cautivos (Is 42, 7; 49, 6).

El Siervo de Yahvé no puede, pues, identificarse con el pueblo. No cabe tampoco identificarlo con el resto de Israel. Precisamente, el Siervo de Yahvé debe reunir al resto del pueblo (Is 49, 6), a los «preservados de Israel». Por otro lado, la idea de una parte fiel de Israel que sufre por otra parte infiel es desconocida en el Antiguo Testamento [65]. Además, el Siervo de Yahvé muere al fin, mientras que el resto de Israel, según las profecías, no muere.

Finalmente, la identificación del Siervo de Yahvé con un Israel ideal no viene al caso. ¿Cómo un Israel ideal, que nunca existió sino en los designios providenciales de Dios, pudo haber sufrido todo lo que se dice del Siervo de Yahvé? [66]

Interpretación individual histórica. Hay quienes han querido identificar al Siervo de Yahvé con un personaje del pasado: Moisés [67], Jeremías [68] o algún otro personaje contemporáneo. Pero es preciso responder que no es posible aplicar a un personaje histórico las cualidades y la misión que se asignan al Siervo, como es, sobre todo, el sufrir la muerte en expiación de los pecados del pueblo y el triunfo espiritual después de la muerte. Quizá, el personaje más parecido sea Jeremías [69], pero ¿cómo explicar que haya sufrido Jeremías sin queja alguna, cuando sabemos que protestaba a Dios por la misión ingrata que le había encargado? Lo más que se puede decir es que Jeremías fue parcialmente un tipo del Siervo de Yahvé [70].

Interpretación individual escatológica. Esta teoría mantiene que, partiendo de un personaje trampolín como Joaquín [71], Josías, Sedecías [72], se habría construido una figura futura. Se partiría de un rey, con el fin de proyectar en el futuro la figura del Siervo. Pero a esta teoría es preciso responder que el Siervo, aunque presenta algunos caracteres reales, supone, más bien, la figura de un profeta.

---

59. Cfr. A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores*, en: A. R. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia I* (Barcelona 1965) 510-511; Cfr. también J. COPPENS, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, IV. *Le Serviteur de Jahvé. Figure prophétique de l'avenir*: Eph. theol. Lov. 48 (1972) 21-26.

60. Así K. BUDDE, *Die sogennante Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes von Jesaja* (Giessen 1990) 21-26.

61. Los defensores de esta teoría véanse en: M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, 327, nota 62.

62. A. KNOBEL, *Der Prophet Jesaja* (Leipzig 1905) 362.

63. Coppens ha recogido todos los autores que defienden el sentido colectivo. Cfr. J. COPPENS, *Le messianisme israélite...*, 21-22.

64. M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, 325-326.

65. *Ibid.*, 327.

66. *Ibid.*

67. Cfr. E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religions-geschichte* (Leipzig 1922) 81ss.

68. Como dice Coppens, (cfr. *Le messianisme israélite...*, 23, nota 159), no es que alguien lo haya identificado con Jeremías, sino que este profeta ha influido mucho en la configuración del Siervo de Yahvé. S. MOWINCKEL, H. GÜNKEL, R. J. TOUNAY y otros han señalado este influjo.

69. M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, 328.

70. *Ibid.*

71. Así pensaba E. SELLIM en 1922. Lo mismo piensan E. BURROWS y J. W. ROTHSTEIN, citados por COPPENS (cfr. *Le messianisme israélite...*, 23, nota 161).

72. Véase J. COPPENS, *Le messianisme israélite...*, 23, notas.

Interpretación de personalidad corporativa. Finalmente, se da también la interpretación del Siervo de Yahvé en el sentido de una personalidad corporativa que designa, a un mismo tiempo, a un individuo y al pueblo. Esta teoría, defendida por H. W. Robinson [73], la abrazaron H. H. Rowlye [74] y C. R. North [75], admitiendo una especie de evolución en los cuatro cánticos del Siervo desde el sentido colectivo a uno más individual. Inspirándose en estos dos últimos autores, A. Gelin ha sistematizado dos líneas de explicación [76]. La primera, inspirada en North, ve en el Siervo la proyección escatológica de la figura profética. El reagrupamiento de Israel será llevado a cabo por un personaje profético-mesiánico que resulta de una verdadera proyección escatológica de una situación en la que domina no el monarca, sino el profeta. La segunda, inspirada en Rowlye, proyecta la vocación propia del pueblo de Israel en una figura individual.

Ciertamente, podemos decir que hay un paso de la colectividad al individuo. El nombre de Siervo o su situación humillante, propia del pueblo de Israel, pasa a designar a un individuo, el cual obra en nombre del pueblo y en favor suyo. Este siervo tiene un carácter decididamente mesiánico. Tiene la misión universal de predicar a todas las gentes, viene a reunificar a los hombres con Dios, sirviendo de intermediario de una nueva alianza, liberando a los cautivos, restaurando las tribus de Jacob y llevándolas a su patria, muriendo por los pecados de los hombres y siendo, después, glorificado.

3) Mesianismo sacerdotal

Tras el exilio, el mesianismo recobra un nuevo matiz, el sacerdotal. Ha tenido lugar la restauración del templo y ha cobrado relieve la figura del sacerdote. El pueblo en Jerusalén ve el plan de vida proyectado por Ezequiel: en el centro, el altar; en torno al altar, el templo, y, circundando al templo, la ciudad de Jerusalén. El templo, por estar lleno de la gloria de Yahvé (Ez 43, 4-5), es el centro del reino (Ez 40, 1-43).

En este tiempo, el personaje del sacerdote tiene un relieve central. Por ello no es de extrañar que el Mesías sea anunciado bajo el aspecto sacerdotal.

En este contexto, Zacarías recibe la orden de coronar al sumo sacerdote Josué (Za 6, 11). No se trata de una coronación para que sea rey, sino que la corona destinada al Mesías es colocada en la cabeza del nuevo sacerdote de forma simbólica [77]. He aquí la palabra dirigida al profeta: «Llegóme la palabra de Yahvé diciéndome: haz una colecta entre los deportados: Jelday, Tobías y Yedaías; vienes aquel día y entras en la casa de Josías, hijo de Sefanías, adonde han llegado de Babilonia. Toma la plata y el oro, haces una corona, la pones en la cabeza del sumo sacerdote Josué, hijo de Yehosadaq, y le hablas de esta manera: Así dice Yahvé Sebaot: he aquí un hombre cuyo nombre es "Germen": debajo de él habrá germinación (y edificará el templo de Yahvé). Él edificará el templo de Yahvé; él llevará las insignias reales, se sentirá y dominará en su trono; habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos» (Za 6, 9-13).

Este «Germen» es Zorobabel, según todos los comentaristas, porque el título de Germen, tanto en Za 3, 6 como en este lugar, sólo se le puede aplicar a él. De este mismo Zorobabel ya se había dicho anteriormente que reedificaría el templo del Señor (Za 4, 8-10). Pero lo que aquí ocurre no es la coronación de un sacerdote en un sentido verdadero, sino que Josué se corona simbólicamente con una corona destinada al Mesías. Zacarías no quiere coronar a Zorobabel por no levantar las sospechas de los funcionarios persas. Por otro lado, Zacarías quiere indicar que el verdadero Mesías no será un rey político, sino superpolítico, como se subraya en Isaías y, sobre todo, en los cánticos del Siervo de Yahvé.

4) El mesianismo en la literatura extrabíblica

Es de notar que, en la literatura mesiánica extrabíblica que se extiende a partir del siglo I a.C. hasta finales del siglo I a.C. (Testamento de los doce patriarcas, Salmos de Salomón, IV libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, documentos del Qumram), se acentúa el sentido de poder del Mesías, el cual terminará dominando a los enemigos. En el pe-

73. H. W. ROBINSON, *The Cross of the Servant* (London 1926).

74. H. H. ROWLYE, *The Servant of the Lord* (London 1952).

75. C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1948). En el sentido de la personalidad corporativa, podríamos citar también: J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Bruges 1959) 158-171; J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (New York 1968). Véase también: M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo* 2, (Roma 1982) 19-23.

76. A. GELIN, *Los libros proféticos posteriores*, en: A. R. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia I* (Barcelona 1965) 512-514.

77. F. BUCK, *Profetas menores*, en: *La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento*, IV (Madrid 1971) 493.

ríodo postexílico se había dado un declive en la esperanza de la restauración monárquica, pero en la literatura apócrifa a partir del siglo I a.C. comienza de nuevo la esperanza de un rey nacional que someterá a todos los enemigos [78].

6. La Revelación en la literatura sapiencial

Tras el regreso del destierro –siglo VI antes de Cristo–, el pueblo de Dios se reconstruye en torno al templo y a la ley. Comienza una nueva tarea de reconstrucción no sólo material, sino también moral, bajo el influjo de los profetas Ageo y Zacarías. Nehemías vuelve del destierro a Jerusalén –a. 445– y reconstruye sus murallas. Pero fue, sobre todo, Esdras, sacerdote y escriba nacido en Babilonia que se trae una copia de la ley, el que rehace la comunidad de Israel bajo la tradición bíblica. Se empieza a leer públicamente la Torah –ley–, la cual pasa a ser el centro del pueblo judío. Es la ley que muestra la vocación auténtica del pueblo de Israel. Pero, en adelante, los intérpretes de la ley no serán los profetas, que desaparecen, sino los escribas.

Sobre la tierra de Israel cayó más tarde el imperio griego. El año 333 a.C. señala el triunfo de Alejandro Magno sobre Oriente y, tras diversos avatares históricos, cae Palestina en el siglo II bajo el dominio de los Seleucidas.

Fue en el ambiente posterior al exilio, y bajo el influjo cada vez mayor de los escribas, sucesores de los profetas, cuando comenzó un movimiento de reflexión y adaptación del patrimonio literario judío. Nace así la figura del «sabio», tan distinta de la del profeta.

En el sabio, no es la experiencia de la palabra de Dios la que domina, como es en el caso de los profetas, sino la reflexión humana sobre la vida misma y sobre Dios. Mientras el sabio dice haberse aplicado a reflexionar sobre la vida, el profeta dice «así habla Yahvé». El sabio es un hombre de estudio que ha viajado y tiene una gran experiencia de la existencia humana. Otra diferencia entre el sabio y el profeta es que, mientras el profeta se preocupa de la comunidad, el sabio habla más de los aspectos individuales de la vida humana –soledad, amistad, angustia–. No tiene el carisma del profeta. El profeta habla de «palabra», el sabio de «consejos».

El sabio, tributario de un pensamiento internacional –Grecia, Egipto, Babilonia, Fenicia– y recopilador de la sabiduría popular, hará una

78. Para el estudio de estos documentos, remitimos a: J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid 1977) 113-132.

síntesis de sabiduría humana penetrada de la sabiduría divina que Israel había heredado de la tradición. Nacen así libros como el Eclesiástico, Sabiduría, Job, Eclesiastés y se convierte la sabiduría humana en instrumento de revelación.

De esta unión de sabiduría humana y de fe se sirve Dios para comunicarse de nuevo y hacer progresar la revelación. En este tiempo, los temas que más preocupan son los de la verdadera sabiduría y la retribución de las acciones humanas.

La sabiduría es, en su punto de partida, una experiencia sobre el comportamiento humano, pero interpretada y profundizada a la luz de la fe en Yahvé, de modo que el binomio sabiduría-locura se convierte en piedad-impiedad. Es sabio el que observa la ley de Dios, porque toda sabiduría proviene de Dios (Pr 2, 6).

La sabiduría abarca tanto al comportamiento humano como al conocimiento de Dios. Es, al mismo tiempo, una sabiduría humana y divina. Respecto de Dios, el atributo que más se resalta en Él es el de su sabiduría.

En los libros sapienciales, se tiende poco a poco a personificar este atributo divino. Indistintamente se le atribuyen a la sabiduría divina perfecciones que sólo competen a Dios (Sb 10, 1.5.18). Tiene todas las características de Dios y aparece como distinta de Él. Preexiste a la creación, colabora con Dios en la creación y el gobierno del mundo, y está entregada a la educación moral y religiosa de los hombres y del pueblo escogido en particular (Sb 10, 1ss.).

Hay, pues, una sabiduría increada –que en el Nuevo Testamento se identifica con el Verbo– que, como palabra de Dios, ha salido de la boca del Altísimo, estuvo en los orígenes de la creación y ha venido a establecerse en Israel.

Epílogo

La revelación en el Antiguo Testamento es la intervención gratuita y libre por la que Dios, escondido y santo, se da a conocer progresivamente a sí mismo y su plan de salvación, de hacer alianza con Israel y con todas las naciones, para cumplir, en la persona de su ungido, la promesa hecha a Abraham de bendecir en su posteridad a todos los pueblos de la tierra.

a) La revelación del Antiguo Testamento es, esencialmente, una revelación interpersonal: encuentro de alguien con alguien, pues Yahvé, al mismo tiempo que revela, se revela a sí mismo.

b) No es una revelación que procede de la iniciativa humana. No es el hombre el que descubre a Dios sino Dios en persona el que se manifiesta.

c) Lo específico de esta revelación es el ser una revelación por la palabra y no una revelación de visión. Dios revela y se revela con su palabra. Con ella se dirige al hombre y lo interpela. Esta palabra tiene, al mismo tiempo, un carácter dinámico e intelectual. En el primer sentido, es una potencia activa que realiza lo que significa. Es palabra de Dios que crea el mundo, impone la ley y suscita la historia. En el segundo sentido, es expresión del pensamiento y de las intenciones salvíficas de Dios, palabra que ilumina los acontecimientos de la historia.

d) Si la revelación introduce al hombre en el pensamiento y vida íntima de Dios, la respuesta del hombre a esta palabra ha de ser la adhesión total a Dios con la fe, la obediencia y el amor. Si Dios, en el Antiguo Testamento, se pone a sí mismo como fundamento de la promesa salvadora para Israel, éste responderá con la confianza, apoyando su vida en el Dios salvador.

e) Toda la revelación del Antiguo Testamento está centrada en la salvación que ha de venir. El presente no es más que la realización parcial del futuro anunciado. En el horizonte aparece siempre el Mesías.

f) Finalmente, el objeto de esta revelación es doble:

1. Dios en sí mismo.
2. Su designio de salvación.

Dios se revela como un Dios vivo y personal, omnipotente, Señor del universo y de la historia.

g) Dios confirma con los signos (milagros) su intervención en la historia.

II. LA REVELACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

Dice la carta a los Hebreos: «Dios, después de haber hablado muchas veces y en diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por medio del Hijo» (Hb 1, 1-2) [1].

Así es, Cristo es la cima y la plenitud de la revelación. La razón de ser de la revelación veterotestamentaria no era otra, en el fondo, que preparar la revelación en el Hijo, en el que Dios Padre nos entrega su palabra personal, palabra definitiva de salvación. Todo el camino andado en el Antiguo Testamento no tenía otra razón de ser que Cristo, Verbo encarnado. La revelación del Antiguo Testamento era una revelación parcial, fragmentaria, multiforme y proléptica, es decir, tiende a una plenitud que sólo se podía encontrar en Cristo.

Ahora bien, la revelación en el Nuevo Testamento es descrita de forma distinta según los diversos escritos que lo configuran. Comencemos por los sinópticos.

---

1. W. BLUST, *Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff* (Düsserldoff 1960); E. F. SCOTT, *The N. Testament Idea of Revelation* (N. York 1935); G. SEGALLA, *Gesù riveladore del Padre nella tradizione sinottica*: Riv. Bibl. 14 (1966) 467-608; C.F.H. HENRY (ed.), *Revelation and the Bible* (London 1959); H. HOLSTEIN, *La révélation de Dieu vivant*. Études 81 (1959) 157-168; H. HUBER, *Der Begriff der Offenbarung in Johannes Evangelium* (Göttingen 1934); I. DE LA POTTERIE, *La vérité de san Jean*, 2 vol. (Roma 1977); R. SCHNACKENBURG, *Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel*: Bibl. Zeit. 7 (1963) 2-23; J. BLANK, *Der Johannische Wahrheitsbegriff*: Bibl. Zeit. 7 (1962) 163-173; J. BRINKTRINE, *Der Begriff der Offenbarung in N. Testament*: Theol. Glaub. (1942) 76-83; D. DEDEN, *Le mystère paulinien*: Eph. Theol. Lov. 13 (1936) 403-442; P. GILS, *Jésus prophète d'après les Synoptiques* (Louvain 1957).

1. La revelación en los sinópticos

La revelación en los sinópticos puede ser considerada desde dos puntos de vista complementarios: contenido de la revelación y autoridad del revelante que es Cristo. En el fondo, tanto el objeto como el sujeto de la revelación coinciden en la misma persona de Cristo.

1) La llegada del Reino

No hay exegeta, católico o protestante, que niegue que el núcleo de la predicación de Cristo fue el tema de la llegada del reino [2].

Cuando Jesús aparece en el marco de la Palestina de hace 2.000 años, lo hace en medio de una expectación mesiánica y en el clima de la espera de la llegada del reino mesiánico, que se había convertido en la razón de ser de la esperanza del pueblo judío. Viene Jesús y proclama: «El reino de Dios ha llegado, convertíos». Los sinópticos concuerdan en que el tema primordial de la predicación de Jesús es la llegada del reino: «enseñaba en las sinagogas y predicaba el Evangelio del reino» (Mc 4, 23; 9, 35). Jesús les decía: «También en otras ciudades tengo que evangelizar el reino de Dios, para ello he venido (Lc 4, 43). Marcos resume así la predicación de Cristo: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca, convertíos y creed la buena nueva» (Mc 1, 15).

El tema del reino tiene sus raíces en el Antiguo Testamento. Yahvé, en su condición de salvador de Israel, se había ligado a su pueblo por la alianza en el desierto y se había comprometido a salvarlo. Esta alianza se había concretado en el mesianismo real que provenía de la promesa que el profeta Natán había hecho a David. Este mesianismo, como hemos visto, había sido profundizado por los profetas, especialmente Isaías y Jeremías, y había llegado a presentar diversas tonalidades como la del Siervo sufriente. Pero en los últimos tiempos, bajo la influencia del movimiento apocalíptico del siglo segundo antes de Cristo, se acentuó la perspectiva de un reino victorioso sobre los enemigos de Israel.

Es de notar que esta concepción político-nacional predominaba en la literatura extrabíblica (*Testamento de los 12 patriarcas, Salmos de Salomón, Cuarto libro de Esdras, Apocalipsis de Baruc, Documentos de Qumram*). La visión política del reino era la que dominaba en la mentalidad popular en los tiempos de Jesús, de modo que se había unido la esperanza mesiánica a la instauración del reino independiente de Israel. Era una expectación de tipo nacional-religioso. Se esperaba un reino, en efecto, que tendría como fin la fidelidad y el sometimiento de todos los pueblos a la voluntad de Yahvé, al mismo tiempo que el triunfo de Israel.

Por eso, cuando Jesús usa la expresión «reino de Dios» para definir su misión, se vale de la imagen que mejor caracterizaba las esperanzas judías. Pero Jesús interpreta este concepto de forma nueva e inesperada.

En primer lugar, el reino que Jesús predica no tiene una aparición espectacular como imaginaban los judíos. Llega de forma invisible y oculta: «El reino de Dios llega sin dejarse sentir». Y no dirá: «Vedlo aquí o allá, porque el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20-21). La afirmación es sorprendente para quienes esperaban acontecimientos grandiosos o prodigios espectaculares. El reino ha llegado y, sin embargo, ahí siguen las legiones romanas ocupando Palestina.

Sin embargo, Jesús tiene conciencia de que ha llegado el acontecimiento preparado por Dios en la historia de Israel: «El tiempo se ha cumplido». Fue en la sinagoga de su pueblo, en Nazaret, donde comentando un texto del profeta Isaías relativo a la llegada del reino (Is 61, 1-2) y enrollando el volumen después de haberlo leído, dijo: «Esta escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4, 21). Jesús tiene la conciencia de que con él ha llegado el reino.

A los mensajeros de Juan Bautista, que le preguntan si es él el que ha de venir o tienen que esperar a otro, responde Jesús: «Id y decir a Juan lo que habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los mudos hablan, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Mt 11, 4-6; Lc 7, 22).

Jesús tiene conciencia de que con él han llegado ya los tiempos mesiánicos, de que en su persona se cumplen los vaticinios relativos al

---

2. R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); H. SCHLIER, *Reich Gottes und Kirche*: Cath. 11 (157) 178-189; E. STAEHLIN, *Die Verkündigung des Reich Gottes in der Kirche Iesu Christi*: 7 vol. (Basilea 1951-1965); J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 46-50; A. FEUILLET, *«Regne de Dieu»*: DBS X, 54 (1981) 2-165; P. GRELOT, *La speranza ebraica al tempo di Gesù* (Roma 1981); J. SCHLOSSER, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*: Rev. Scien. Rel. (1979) 164-176; G. BARBAGLIO, *Il regno di Dio e Gesù di Nazareth* en: *Cognoscenza storica di Gesù* (Brescia 1978) 103-119.

Mesías. Este reino mesiánico se manifiesta tanto por la palabra como por los hechos de Jesús. La palabra de Dios se compara a una semilla depositada en el campo (Mc 4, 14): los que la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey de Cristo, reciben el reino. La semilla va creciendo poco a poco hasta el tiempo de la siega (cfr. Mc 4, 26-29). Pero también los milagros de Cristo son el signo de que el reino ha llegado. Las curaciones, la expulsión de los demonios, son signos de que los tiempos mesiánicos se han inaugurado ya, de que el reino de Dios ha hecho irrupción en el presente en la misma persona de Jesús: «Si yo expulso a los demonios con el poder de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20).

Se subraya, pues, el origen transcendente del reino, al dar a entender que proviene de lo alto y que su llegada no se debe, desde luego, a los esfuerzos humanos. Las disposiciones que se requieren para acogerlo resaltan su carácter religioso: la conversión y la fe.

Pero, ¿en qué consiste este reino? Según explica Jesús, el reino es la llegada de la salvación y del amor del Padre. Supone, en principio, la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación, el poderío, la paternidad de Dios, más que el triunfo humano. Como dice González Gil, «el reino de Dios no es una dimensión geográfica ni política, sino religiosa y moral; es la sujeción del hombre al dominio de Dios; no es la esclavitud dura de un señor tiránico, sino la aceptación libre y alegre de la acción amorosa y benéfica de Dios. Porque el reino de Dios anunciado por Cristo es la cercanía de Dios en la salvación de su amor de Padre, cuya consecuencia es un estado de paz, libertad y felicidad, cual sólo puede otorgarnos el poder y la bondad de Dios. El reino de Dios es, por tanto, la acción salvífica de Dios y su aceptación por el hombre y, consiguientemente, es la salvación, objeto de las esperanzas del hombre; salvación incoada en este mundo para consumarse en el eón futuro y eterno» [3].

El reino de Dios implica, desde luego, una nueva idea de Dios, en clara contraposición con la que tenían los fariseos. Éstos tenían una particular teología del mérito: a base de un esfuerzo en el cumplimiento de la ley, se sentían con derechos delante de Dios; un Dios que ellos definen, controlan y delimitan; un Dios que, en su lógica, no puede amar a los pecadores, particularmente a los publicanos y a los que no cumplen la ley como ellos.

3. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, misterio de Dios*, I (Madrid 1976) 353-354.

Pues bien, lo radical en la predicación de Cristo consiste en la predicación de un Dios, su Padre, como un Padre misericordioso, como alguien que ama a los pecadores gratuitamente, escandalosamente, por encima de todo mérito; alguien que ama a los «amhaares», a los publicanos y a las mujeres de mala vida, con una sola condición: con la condición de que sean capaces de creer en la maravilla inmerecida de la misericordia del Padre y de convertirse cambiando de vida.

No se puede comprender el radicalismo de Jesús, si no se tiene en cuenta la misericordia radical de su Padre, que busca el arrepentimiento como única condición de su perdón y de su amor (Lc 15, 11-31). Recordemos la parábola del hijo pródigo que Cristo tuvo que componer para justificar su trato con los publicanos en contra de las acusaciones de los fariseos. Es una parábola que debiera llamarse, más bien, parábola del padre bondadoso, porque el protagonista no es el hijo que se arrepiente (actitud lógica en quien no tiene ya nada para vivir), sino el Padre que le ama con un amor inmerecido, puesto que había perdido ya el derecho de ser considerado como hijo.

El reino de Dios no es otra cosa que la misericordia del Padre ofrecida ahora gratuitamente a todo hombre, independientemente de todo mérito, de toda condición de raza o posición social. Todos son llamados al reino, particularmente los que, en opinión de los fariseos, no merecían el amor de Dios: publicanos, mujeres de mala vida, gente despreciable humanamente. Como dice Kasper, «esta conducta de Jesús suscitó desde el principio sorpresa, fascinación y entusiasmo, así como sospechas, rechazo, escándalo y odio. Jamás se había visto u oído una cosa así. Para un judío piadoso tal conducta y tal mensaje significaban un escándalo y una blasfemia (Mc 2, 7). El anuncio de un Dios, cuyo amor vale también para el pecador, cuestionaba la concepción judía de la santidad y de la justicia de Dios [4].

Para entrar en el reino, no se necesitaba siquiera ser judío: «os digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán en la mesa de Abraham, Isaac y Jacob en el reino» (Mt 8, 11).

Desde esta perspectiva, se comprende el comportamiento de Jesús con los pecadores, con la gente baja y despreciable. Ellos son los llamados por el Padre. Ha venido a llamarlos, porque son objeto de la predilección del Padre (Lc 5, 32; 19, 10; Mt 18, 12-14). Para ellos hay una buena nueva. El Padre no los desprecia, como hacen los fariseos. Es más, ellos, incapaces de enorgullecerse con méritos que no poseen, es-

4. W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1979) 80.

tán en una posición privilegiada para comprender la misericordia de un Dios que ama escandalosamente. Por eso, en su arrepentimiento y en su humillación, dejan sitio al amor misericordioso de Dios, mientras que los fariseos son incapaces de comprender un amor que ama sin cálculo y sin medida. Por ello, los pecadores y prostitutas precederán a los fariseos en el reino (Mt 21, 31).

Jesús nos asegura que hay más alegría en Dios por la conversión de un pecador que por la perseverancia de noventa y nueve justos (Lc 15, 7. 10.32). Ahora bien, el castigo del infierno es para aquellos que desprecian este amor del Padre, renunciando a la conversión y a la gracia que les es dada (cfr. Mt 11, 20-29), porque los que se obstinan en no creer, los que se burlan de este amor misericordioso del Padre, morirán en sus pecados (Jn 8, 12.21.24). Se condenan aquellos que se cierran obstinadamente a la invitación misericordiosa de Dios (Jn 3, 16-21; 5, 24) y no quieren cambiar de vida.

Según Jesús, el Evangelio divide a los hombres en dos grupos: sencillos y autosuficientes. Puede darse un pecador que, en medio de su miseria, se abra humildemente a la gracia. El Padre, en este caso, no mira ya el pecado: pero el que, por su autosuficiencia, desprecia a un Padre que por amor va a llegar al ridículo de la cruz de su Hijo, ése mismo se niega a la salvación.

Con la predicación de Jesús, la lógica del fariseo ha quedado totalmente rota, destruida, invalidada. El perdón que Jesús predica supone un auténtico escándalo. La forma de perdón que más impresionó a los hombres de aquella época fue la comunión de mesa que Jesús tuvo con los pecadores. Jesús come y bebe con ellos. Son las comidas que realiza como signo de la llegada del reino, pero que escandalizan profundamente a los que, por afán de pureza, no se rozaban con los pecadores y evitaban todo trato con ellos. En más de una ocasión tuvo que defenderse Jesús de acusaciones por este motivo: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía y dicen: Demonio tiene. Viene el Hijo del hombre, que bebe y come y dicen: Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 18-19).

Precisamente, la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-31) la compone Jesús para justificar su comportamiento con los pecadores. El hijo mayor representa al fariseo que ha cumplido la ley a la perfección y se escandaliza del amor del Padre hacía el otro hermano. Éste vuelve a casa consciente de que ha perdido todos sus derechos como hijo, y sólo pretende ser admitido como un criado más. Y en esto está el escándalo: el Padre hace fiesta y derrocha un amor y una misericordia inmerecidos.

Ésta es la primera dimensión del reino que Jesús predica: el amor inmerecido del Padre. Pertenecer al reino es dejarse amar por un amor insospechado, escandaloso, sea cual sea nuestra situación de miseria, pecado, enfermedad o abandono aparente. El primer mandamiento del amor de Dios no debiéramos formularlo como «amar a Dios sobre todas las cosas», sino como «dejarse amar por Dios sobre todas las cosas». En efecto, Cristo dijo: «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros» (Jn 15, 16). Y el teólogo del amor, san Juan, dice así: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó primero» (1 Jn 4-10).

La vida personal de Jesús es, precisamente, este abandono en manos del Padre, en su providencia paternal: «Por eso os digo: no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan, pero yo os digo que ni Salomón, con toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados, diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se preocupan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todas las cosas se os darán por añadidura. Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo» (Mt 6, 25-34).

«Buscad el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura». Quizá, ninguna frase como ésta resume mejor la predicación de Jesús.

Es la unión de Cristo con el Padre, la vivencia de su amor, lo que le hace inmensamente libre y lo que le conduce a romper con todas las barreras de su tiempo. Se mezcla con los pecadores, habla con la mujer, privilegia en sus parábolas a los samaritanos, trata con centuriones y extranjeros. No tiene miramientos ni prejuicios. La parábola del fariseo y del publicano es un resumen perfecto de su doctrina. Los fariseos se ven desplazados y esto, naturalmente, enciende su odio contra Jesús. Pero su actitud con ellos es inequívoca. Como dice Jeremías, Jesús arremete contra ellos «porque tienen un buen concepto de sí mismos y confían en su pro-

pia piedad (Lc 18, 9-14), porque afirman que son obedientes, pero de hecho no lo son (Mt 21, 28-31), porque no están dispuestos a secundar el llamamiento de Dios (Lc 14, 16-24) y se alzan contra sus mensajeros (Lc 12, 1-9), porque hablan de perdón, pero no tienen ni idea de lo que es en realidad el perdón (Lc 7, 27: a quien poco se le perdona poco ama). Nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que está segura de sí misma» [5].

En resumen, el reino de Dios tiene dos dimensiones fundamentales: Por un lado, es la llegada de la paternidad de Dios en Cristo, de modo que en Cristo somos elevados a la condición de hijos. Pero, por otro lado, significa la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte, es decir, de las grandes servidumbres que pesan sobre la humanidad desde el pecado de Adán y de las que el hombre no se puede librar. Como observa Lang [6], «el reino nuevo consiste esencialmente en la nueva y eterna alianza entre Dios y los hombres realizada ahora en la persona misma de Cristo, alianza que contiene dos grandes aspectos: a) un aspecto de perdón, b) un aspecto de comunión con Cristo».

Los milagros de Cristo, signo y realización del reino, vienen así a efectuar en el mundo la liberación de la servidumbre del maligno y de la muerte que comenzó con el pecado de Adán y que ahora encuentra una oposición fundamental en la victoria de Cristo. Cristo tiene conciencia de ello, pues se presenta frente al maligno como «el más fuerte» que encadena al fuerte y lo despoja de su poder (Mt 12, 29; Lc 17, 22; Mc 3, 27). Jesús tiene la conciencia de vivir un combate personal con el maligno. Sus frecuentes encuentros con los posesos eran otros tantos choques violentos con el maligno.

En sus parábolas, Jesús atribuye a Satanás los obstáculos que encuentra en su predicación (Mt 13, 19). El demonio intenta arrancar del corazón de los hombres la semilla del mensaje de salvación (Lc 8, 12). Por ello pide Jesús al Padre que, si no ha de sacar a los suyos del mundo, los libre del maligno (Jn 17, 5). A Simón Pedro le advierte que el poder del infierno intentará prevalecer contra la Iglesia (Mt 16, 19) y, asimismo, le recuerda que Satanás busca cribar a los discípulos (Lc 22, 31). En el momento de dejar el cenáculo, Cristo declara como inminente la derrota del príncipe de este mundo (Jn 12, 17). Y por su muer-

5. J. JEREMIAS, *Teología del N. Testamento* (Salamanca 1974) 146.
6. A. LANG, *Teología fundamental II. La Iglesia* (Madrid 1971) 6.

te tiene Jesús conciencia de que el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado (Jn 16, 11). El imperio de Satanás, el imperio del pecado, del sufrimiento y de la muerte es ahora vencido por Cristo en la cruz. Su reino se implanta allí donde el pecado es vencido.

Pero el reino de Dios se identifica personalmente con el mismo Jesús. Hay una equivalencia constante entre entregarlo todo por Cristo o por causa del reino, entre seguir a Cristo o aceptar el reino (Lc 18, 29; Mt 19, 29; Mc 10, 29). Con su llegada, predicación y milagros, ha llegado definitivamente el reino: «Decid a Juan: los cielos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Lc 7, 22; Mt 11, 5). Hay una idea de Orígenes que expresa esto con exactitud: Cristo es la *autobasileía* [7], es decir, él mismo es el reino en persona. Quien le acoge a él, quien se convierte a él, ha recibido el reino. Dice Faynel: «Éste es uno de los datos fundamentales de toda la predicación de Cristo. Acceder al reino es sencillamente seguir a Cristo y arriesgar la vida por él. Y, a la inversa, negarse a seguir a Cristo es perder la vida y excluirse uno mismo del reino» [8].

Este reino que Cristo predica y realiza sufre una tensión, de modo que viene a ser una realidad dinámica que mira hacia una plenitud de futuro en el cielo. El reino, que ha comenzado ya aquí, que está ya presente aquí, mira, según dice Cristo, hacia una consumación en la eternidad: «Yo os digo que de aquí a poco ya no beberé del fruto de la vid, hasta que no haya venido el reino de Dios» (Lc 22, 18). Aparece el reino ligado a una dimensión de futuro. En el Padrenuestro, así se pide: «venga tu reino» (Mt 6, 10).

Está, pues, el reino ligado a la parusía, cuando venga el Hijo del hombre y diga a los justos: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 34). Jesús exhorta a vigilar, porque no se sabe cuándo llegará ese momento: «Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor... Estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre» (Mt 24, 42-44). Este día de la venida final del Hijo del hombre nadie lo conoce: «Mas aquel día y hora nadie lo conoce, nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24, 36).

La gran novedad, por lo tanto, de la predicación de Cristo, la gran sorpresa es que el reino ha llegado ya y se haya hecho presente en él:

7. ORÍGENES, *In Math 14, 7.*
8. P. FAYNEL, *La Iglesia I* (Barcelona 1982) 56.

«El reino se ha cumplido». Y, sin embargo, ni los enemigos de Israel han sido echados fuera ni se ha dado la victoria militar a su pueblo. «El reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17, 20). La salvación llega ya a la puerta.

Lo que esto quiere decir es que el reino es una realidad presente y, en este sentido, el momento presente es la última oportunidad, después de la cual ya no hay otra que esperar. Se podría decir que el instante actual, cada instante, se relativiza en cuanto tiempo mensurable y se absolutiza en cuanto tiempo salvífico. Por eso, Jesucristo habla con un sentido de urgencia escatológica. Hay en su predicación una tensión, una urgencia, porque éste es el tiempo de la salvación, la oportunidad única que se nos da.

El reino es la vida de la gracia que ya ha comenzado, tanto en la dimensión que nos introduce en la vida filial de Cristo y nos hace en él hijos del Padre, como en la dimensión liberadora del pecado[9]. La liberación, la salvación, ha comenzado ya, si bien ni el sufrimiento ni la muerte han sido aún vencidos definitivamente. He ahí la tensión interna que tiene el reino de Dios, hasta que llegue a su plenitud. Los milagros, entre tanto, son una victoria sobre el mal y la muerte, una anticipación de la victoria final. Pero ésta no llegará aún definitivamente sino con la segunda venida del Señor.

El reino de Dios ya ha irrumpido en la historia. Como alguien ha dicho, Cristo rompió el tiempo y abrió el cielo. Pero este reino, ya presente en Cristo, en su enseñanza y en sus milagros, no es todavía el reino consumado. Las parábolas de Jesús evidencian la tensión entre el presente y el futuro: ya está aquí, pero tiene que llegar aún a su consumación. El reino de Dios es algo que está creciendo, como lo demuestra la parábola del grano de mostaza (Mt 13, 31-32). Es un reino que está todavía en lucha contra el poder del maligno (Mt 13, 24-30.36-43), vencido ya por Cristo, en cuanto que, de ahora en adelante, todo hombre, con su gracia, tiene la posibilidad de vencerle; pero todavía sigue el diablo con su función de tentador, que quiere apartar al hombre de la salvación. La victoria decisiva tendrá lugar cuando el último enemigo, la muerte, sea vencido por la resurrección de los muertos (1 Co 15, 26)

9. Dice así Kasper: «El reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación. En definitiva, su llegada coincidía con la realización del shalom escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres, en el hombre y en todo el cosmos. Por eso, Pablo y Juan entendieron bien la intención de Jesús, hablando, en vez del reino de Dios, de la justicia de Dios o de la vida» (*o.c.*, 88).

y cuando Cristo, en su segunda venida, extienda su poder y su victoria sobre el cosmos (Rm 8, 18ss.). Entonces el reino se habrá consumado. El imperio del demonio quedará reducido a la condenación final y a la impotencia y tendrá lugar la victoria de todos los justos en Cristo.

Que el reino de Dios implique también la liberación de las injusticias humanas nadie lo podrá negar con el Evangelio en la mano. Ahí está la parábola del rico epulón (Lc 16, 19-31) y las exigencias de justicia y amor que Jesús presenta en el juicio final (Mt 25). La justicia, la justicia social, es, sin duda, una implicación del reino, como lo sobrenatural implica y asume las exigencias de la naturaleza humana. El reino, que es el amor y el perdón de Dios, asume las exigencias de la ética natural.

El cristiano deberá aceptar, por lo tanto, que desde la gracia, es decir, desde la condición de hijo de Dios y desde la liberación del pecado, que es la liberación primordial del hombre y que éste recibe sólo como don, debe comprometerse en la liberación de las injusticias humanas. Es una implicación del reino; otra cosa será aceptar que todo logro humano en lo social sea por sí mismo reino de Dios, pues cabe una cierta realización de logros humanos y de justicia social en medio del pecado personal y al margen de Dios.

2) La autoridad de Cristo revelador

Hemos visto el objeto de la revelación de Cristo, que es la llegada del reino salvador. Cristo es revelador en cuanto que proclama la buena nueva de los cielos. Hemos hablado también de los signos que Cristo realiza y que propone como confirmación de la llegada del reino. Ahora nos toca preguntarnos por la condición y la autoridad del que revela: ¿Quién es? ¿Un profeta más de la historia de Israel?

Ciertamente, a Jesús se le da el título de maestro (rabí) (Mt 26, 25; Mc 9, 5; 11, 21; Jn 13, 13). Hasta 40 veces se le atribuye dicho título y, más aún, se dice de él que enseñaba. Jesús aparece enseñando en la sinagoga, en la montaña, en el templo: «Todos los días me sentaba en el templo a enseñar y no me detuvisteis» (Mt 26, 55). Jesús tiene un cuerpo de discípulos a los que instruye de forma continua y sistemática. Pero el hecho es que la gente descubre en él una autoridad superior a la del rabino: «Estaban como asombrados de su enseñanza, porque enseñaba con autoridad (*exousía*), no como los escribas» (Mc 1, 22).

¿Podríamos describir a Cristo como un profeta más en la historia de Israel?

Otro título que nunca reivindica, pero que no rechaza cuando le designan con él, es el de Profeta. Jesús muestra una continuidad con la tradición profética. El último de los profetas, Juan Bautista, proclama un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados (Lc 3, 3). Jesús, por su parte, comienza predicando la Buena Noticia del Reino y llamando a la penitencia: «Desde entonces empezó Jesús a proclamar: convertíos ya que llega el reinado de Dios» (Mt 4, 17; Mc 1, 14-15).

En la sinagoga de Nazaret, Jesús se atribuye las palabras de Isaías que presentaban al Mesías como profeta consagrado a la evangelización de los pobres (Lc 4, 18-19; Is 61, 1-2). En la contestación a Juan, que le pregunta por su identidad, se describe Jesús, como ya vimos, como aquel que había de anunciar la Buena Noticia a los pobres (Mt 11, 5; Lc 7, 22-23).

El pueblo que ha reconocido en la predicación y los milagros de Jesús el estilo de los grandes profetas, lo considera como uno de ellos: «Todos quedaron sobrecogidos y alababan a Dios diciendo: Un gran profeta ha surgido entre nosotros. Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7, 16). Muchos piensan que Jesús es Elías, otros que Jeremías o alguno de los profetas (Mt 16, 14) y los discípulos de Emaús confiesan que Jesús era un profeta poderoso en obras y palabras (Lc 24, 19).

Sin embargo, Jesús, aun teniendo conciencia de su condición de profeta, no reivindica este título. Hay en Él algo distinto, superior a Jonás (Mt 12, 40-41), a Moisés y Elías (Mc 9, 2-10), a David (Mc 12, 35-37) y a Juan Bautista (Lc 7, 18-23). Jesús no habla como los demás profetas. Mientras éstos introducen sus palabras con la fórmula: «Así habla Yahvé», Jesús no utiliza nunca esta fórmula y acuña un modo de presentarse que da la medida de su superioridad radical sobre los profetas. Jesús se presenta así: «En verdad yo os digo...» (30 veces en Mateo y 10 en Marcos). Es ésta una novedad absoluta. En vano se buscará en la literatura rabínica o profética algo semejante. Se trata de una innovación lingüística que supone una autoridad inaudita. Pero todavía hay más: la autoridad de Cristo como revelador radica en su condición de Hijo de Dios en sentido único y transcendente. Por eso Cristo es, a un tiempo, aquel que anuncia la llegada del reino y aquel en el que el reino se realiza.

Es ya revelador el modo peculiar como Jesús se dirige a Dios, su Padre, llamándole «Abba»: «Padre» (en arameo equivalente a nuestro «papá»). Este modo de dirigirse al Padre es una creación de Jesús y expresa la relación de intimidad entre Jesús y su Padre, su conciencia filial. Resalta más lo singular y único de la filiación de Jesús en el llamado «Himno de júbilo»: «Por aquel entonces exclamó Jesús: Bendito seas, Padre, Señor del cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla; sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien». «Mi Padre me lo ha entregado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22).

En este texto, la reciprocidad de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo es total y sólo por revelación del Hijo o por revelación del Padre puede llegar a los demás. La revelación del Padre y del Hijo son, en este sentido, complementarias: la revelación del Hijo es externa, mientras que la del Padre (que no se ha encarnado) es palabra interior que se insinúa en el corazón de los «pequeños».

Por otro lado, cuando le preguntan a Cristo por la fecha del fin del mundo, responde diciendo que eso no lo sabe ni el Hijo: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 12, 33; Mt 24, 36). En este texto, Cristo se designa a sí mismo «El Hijo» de una forma absoluta, con un sentido claramente transcendente, pues de forma ascendente va hablando de los hombres (nadie), de los ángeles, que ignoran el día y, por fin, del Hijo.

Este carácter de Jesús como revelador del Padre viene de su cualidad de «Hijo único» del Padre. Esto fue lo que Jesús confesó de modo claro en la parábola de los viñadores (Mc 12, 1-11; Lc 20, 9-18; Mt 21, 33-34). Jesús, más bien, la sugiere e insinúa suficientemente para aquellos que le escuchan. En esta ocasión, habla Jesús ante los jefes religiosos de Israel, cada vez más encarnizados contra Él y, ante el crimen que iban a cometer, se presenta Jesús como el Hijo único (se quedan con la herencia una vez que lo matan), a quien el Padre guardaba como último recurso después de haber enviado inútilmente a los profetas, los cuales, a pesar de su condición de «amigos de Dios», son siervos comparados con el Hijo. Jesús sugiere demasiado esta parábola. Los judíos decidieron entonces su muerte (Mc 12, 12; Lc 20, 19; Mt 21, 46).

2. La revelación en san Juan [10]

Cronológicamente hablando, tendríamos que presentar ahora la revelación en el libro de los Hechos. Si hablamos de san Juan, es para

10. A la bibliografía citada en nota 1, añadimos: B. TREPANIER, *L'idée de témoin dans les écrits johanniques*: Rev. Univ. Ott. 15 (1945) 5-63; I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans san Jean*: Sagra pagina (Paris Gembloux 1959) 2, 192-108; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer* (München 1961); J. GIBLET, *La théologie johannnique du Logos* en: AA.VV., *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (Paris 1961) 85-119.

mostrar la continuidad y el cambio que representa ante los sinópticos, puesto que Juan desarrolla, podríamos decir, una teología de la revelación. Si en los sinópticos la palabra de Dios indica el mensaje evangélico, san Juan la identifica con Cristo, el Hijo del Padre, al que personalmente designa con el nombre del «Logos» (la Palabra), revelador del Padre. Cristo es la Palabra eterna, subsistente y personal, que se hace carne y se dirige a los hombres en palabras humanas para hablarles del Padre y de sí mismo como el Hijo.

San Juan no utiliza el verbo *revelar* (*apocaliptein*), sino términos del ambiente helénico como *zoé, logos, phos, aletheia, doxa*. Cristo en persona es la vida, la palabra, la luz, la verdad, la gloria.

Jesucristo, Palabra de Dios e Hijo de Dios

El Antiguo Testamento ya conocía la Sabiduría y la Palabra. La Sabiduría estaba junto a Dios, presidía la creación y organización del mundo e instruía a los hombres. La palabra aparece, sobre todo, en ambiente profético, como palabra creadora y reveladora, enviada a los hombres para revelar los secretos de Dios. Ahora bien, dado el monoteísmo radical del Antiguo Testamento, nadie podía pensar en identificar la Sabiduría y la palabra con una persona distinta.

Ha sido san Juan el que, bajo la luz del Espíritu Santo, ha reconocido en Cristo la personificación de la sabiduría y la palabra del Antiguo Testamento. Jesucristo es la Palabra eterna de Dios que, en cuanto persona, lleva a cabo una función creadora y reveladora. Esta palabra personal, que se identifica con el Padre en su divino ser, es personalmente distinta de Él y, una vez encarnada, nos permite oír el secreto íntimo de Dios, bajo el ropaje de la palabra humana.

El poema del Logos

El prólogo del Evangelio de san Juan (poema del Logos) constituye una síntesis maravillosa de las manifestaciones de Dios mediante la palabra a lo largo de la historia.

Comienza el prólogo hablando de la preexistencia de la Palabra, que es igual al Padre (*ho théos*), pero también de condición divina (*théos*, sin artículo) en el sentido de que es un ser divino. «Al principio ya existía la Palabra, la Palabra estaba con Dios (*ho théos*: el Padre) y la Palabra era Dios (*théos*): ella, al principio, estaba con Dios (*ho théos*)» (Jn 1, 1-2).

La primera acción de la Palabra hacia fuera es la creación: «Mediante ella se hizo todo» (Jn 1, 3). Algo parecido afirma ya el libro de la Sabiduría: «Dios de mis padres, Señor de la misericordia, que todo lo creaste con tu palabra» (Sa 9, 1). Es también lo afirmado por san Pablo: «Éste es imagen de Dios invisible, nacido antes que toda criatura, pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible» (Col 1, 15-16).

Y, puesto que el mundo ha sido creado por medio del Logos (la Palabra), el mundo es palabra de Dios, signo visible que nos conduce al conocimiento del Dios invisible (Sa 13, 1-9; Rm 1, 18-23). El hombre, sin embargo, no reconoció en la creación el lenguaje de Dios (Jn 1, 10).

– En consecuencia, Dios comienza una nueva etapa en su manifestación: se elige un pueblo al que se le manifiesta por medio de la Ley y los profetas. Pero tampoco los suyos (el pueblo de Dios) le acogieron (Jn 1, 11).

– Por fin, Dios nos habla por medio del Hijo (Hb 1, 1), que se hace carne y habita entre nosotros (Jn 1, 14). Es la Palabra divina que era Dios y se hace hombre. El verbo griego *gignomai* –hacerse– revela precisamente cómo Dios, por la encarnación, entra en nuestra historia y penetra en el devenir de nuestra vida. Por la encarnación, nuestra historia misma le afecta al Hijo de Dios en su ser personal.

Es claro el contraste que se marca, pues mientras del Verbo se dice que era (*einai*) Dios, expresando la estabilidad de su ser divino, se dice que se hizo (*egéneto*) carne en el sentido de que la encarnación supone entrar en el devenir de la historia humana (*yiynomai*).

De este Hijo dice san Juan: «A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que está al lado del Padre, quien lo ha explicado» (Jn 1, 18). Ésta es la experiencia única del Hijo: «No porque alguien haya visto al Padre; el único que ha visto al Padre es el que procede de Dios» (Jn 6, 46).

Tres elementos constituyen al Hijo como perfecto revelador del Padre, como señala Latourelle [11].

1. Su preexistencia como palabra (Jn 1, 1-2).
2. Su encarnación (Jn 1, 14).
3. Su permanente intimidad de vida antes y después de la encarnación (Jn 1, 18).

---

11. R. LATOURELLE, DTF, 1246.

Hay algo que es exclusivo de este Hijo: sólo Él ve a Dios. Jesús y el Padre están presentes el uno al otro en una compenetración íntima, en una comunión de vida tan profunda que Jesús puede decir: «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10, 30).

Juan contrapone expresamente el conocimiento de fe, propio de los creyentes, y el conocimiento de Cristo que es calificado expresamente como conocimiento de visión: «No es que alguien haya visto al Padre; sino aquel que ha venido de Dios, ése ha visto al Padre. En verdad, en verdad os digo: el que cree tiene vida eterna» (Jn 6, 44-47).

En el cuarto Evangelio, ni una sola vez se dice de Jesús que ha creído: el verbo griego *pisteuein* –creer– se aplica sólo a los creyentes. Jesús goza, personalmente, de una visión inmediata de Dios que excluye toda mediación. Nosotros conocemos por medio de un revelador, pero no hay revelador entre el Hijo y el Padre. La visión de Dios es patrimonio exclusivo de Jesús. Los profetas gozan de la experiencia profunda de ser Dios quien les habla, gozan de la palabra de Dios en ellos; Jesús, en cambio, goza personalmente de ser el Hijo, el que ve la intimidad del Padre. La experiencia religiosa de Jesús, tal y como viene expresada en el cuarto Evangelio, implica la conciencia de ser Hijo de Dios y de ver a Dios. La «gloria» de Jesús es precisamente su filiación divina; filiación que constituye su propio misterio personal. Los milagros, por su parte, son, en san Juan, signos de este misterio personal y divino de Jesús.

A partir de la encarnación, todos los hechos, todas las palabras del Hijo, son lenguaje humano que desvela la interioridad divina.

Cristo, testigo del Padre

En los sinópticos, Cristo enseña, predica, anuncia la Buena Nueva; en san Juan, Cristo da testimonio de lo que ve en el Padre. La función de Cristo es, justamente, dar testimonio de lo que ve. Cristo habla como el testigo cualificado. Sólo Él conoce al Padre (Jn 7, 29) como el Padre le conoce a Él (Jn 10, 15), porque Él está en el Padre y el Padre en Él (Jn 10, 30; 17, 21-25). Él es, en persona, la luz (Jn 1, 8-9;9, 5) y la verdad (Jn 14, 6). Por eso su misión es la de dar testimonio: «En verdad, en verdad os digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio» (Jn 3, 11). «Yo hablo de lo que he visto donde mi Padre» (Jn 8, 38). «El que me ha enviado es veraz, y lo que le he oído a Él es lo que hablo al mundo» (Jn 8, 26). «El que viene del cielo está encima de todos: da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta» (Jn 3, 32).

El objeto, pues, del testimonio de Jesús es su propio misterio y el misterio del Padre.

El Padre, testigo de Cristo

También el Padre da testimonio a favor del Hijo (Jn 5, 36-37; 8, 18) y de la misión que ha recibido de Él (Jn 5, 36), y este testimonio en favor de Cristo lo da el Padre por medio de las obras: «Pero el testimonio en que me apoyo vale más que el de Juan: las obras que el Padre me ha mandado realizar, esas obras que hago yo, me acreditan como enviado del Padre» (Jn 7, 17-21; 10, 25).

Los milagros, pues, acreditan la misión de Jesús. Las obras de Cristo son, al mismo tiempo, «sus» obras (Jn 5, 36; 7, 21; 10, 25) y las obras del Padre (Jn 9, 3-4; 14, 10-11), porque el Padre está en Él y Él en el Padre (Jn 10, 38; 14, 10-11), y lo que posee el Padre lo posee también el Hijo (Jn 17, 10). Que el Hijo de sí mismo no puede hacer nada (Jn 5, 30) revela su perfecta sumisión a la voluntad del Padre. Jesús escucha al Padre en todo momento, sobre todo, en el momento de su muerte («su hora»).

Pero el Padre testifica también a favor del Hijo por la atracción interior de la gracia: «Nadie puede acercarse a mí si el Padre que me envió no lo atrae, y a ése lo resucitaré yo el último día. Está escrito en los profetas que todos serán discípulos de Dios: todo el que escucha al Padre y aprende se acerca a mí» (Jn 6, 44-45).

Ya Isaías (Is 54, 13) y Jeremías (Jr 31, 31-34) habían anunciado que todos serían instruidos por Dios mismo. Esto es lo que ahora ocurre. Al tiempo que Dios habla externamente (por la palabra humana del Hijo), el Padre habla en el fondo de los corazones (Jn 6, 65) y por eso Cristo puede afirmar que todos los que creen en su palabra son regalo del Padre al Hijo (Jn 6, 39; 10, 29; 17, 9-11).

Cristo, revelador y revelado

Ya vimos cómo el cuarto Evangelio no afirma nunca que Jesús sea creyente. Lo específico del conocimiento de Jesús es «ver» la intimidad del Padre. Por ello, está ontológicamente cualificado (en su ser, en su naturaleza) para revelar. Cristo es el Revelador por antonomasia.

Sin embargo, al mismo tiempo que como revelador, Jesús se presenta como revelado, como objeto de fe. Es frecuente en el Evangelio de

san Juan la fórmula «creer en Jesús» y la fórmula «creer a Jesús» (Jn 5, 38-46; 6, 30; 8, 31.45.46; 10, 37.38). En el Antiguo Testamento, la fórmula era «creer a Yahvé». Aplicar ahora esta fórmula a Jesús significa que merece la misma clase de fe que Yahvé en el Antiguo Testamento.

En la discusión entre Jesús y los judíos, los que no le aceptan como Hijo de Dios («si no creéis que Yo soy el que soy» {Jn 8, 34}: alusión al nombre de Yahvé en Ex 3, 14, cuando Yahvé dice a Moisés «Yo soy») son cualificados, sencillamente, como los que no creen, como los que carecen de fe, como los que morirán en sus pecados (Jn 8, 24). Así pues, la fe consiste en creer que Jesús es Hijo de Dios. Pero la fuerza del pasaje en cuestión está en que los judíos rechazan el testimonio de Jesús, porque da testimonio de sí mismo (Jn 8, 13), y Jesús, aparte de apelar al testimonio del Padre en su favor (Jn 8, 18), apela a su propio testimonio (Jn 8, 18), afirmando que Dios testifica por Él y con Él; o sea, que es idéntico a Dios, que es Hijo de Dios. Es decir, su palabra es digna de fe, porque es Hijo de Dios: «Aunque yo sea testigo en causa propia, mi testimonio vale, porque yo sé de dónde he venido y a dónde voy, aunque vosotros no lo sepáis» (Jn 8, 14).

Su palabra, por tanto, debe ser recibida por ser palabra de Dios. Así pues, Jesús es revelador y objeto mismo de su revelación. Revela al Padre y se revela a sí mismo. Revelarse a sí mismo es revelar al Padre: «Entonces le preguntaron ellos: Y tu Padre, ¿dónde está? Jesús le contestó: No sabéis quién soy yo ni sabéis quién es mi Padre; si supierais quién soy yo, sabríais también quién es mi Padre» (Jn 8, 19).

Conclusión

Podríamos decir, por tanto, que en san Juan se da toda una reflexión teológica sobre la revelación. Cristo es revelador del Padre por la encarnación, de modo que así supera los estados previos de la revelación y la conduce a su culmen. A Dios (el Padre) nadie le ha visto jamás y Cristo lo revela. Pero, al revelar al Padre, se revela a sí mismo como el Hijo en un sentido único y transcendente. Éste es el objeto de la revelación: la comunión de vida entre el Padre y el Hijo. Y ésta es su finalidad: hacernos partícipes de esa vida común.

En consecuencia, de Cristo nunca se dice que cree, sino que da testimonio de lo que ve. Esta revelación de Jesús viene atestiguada por los signos o milagros que realiza y que le acreditan como enviado del Padre. Finalmente, el mismo Padre atrae a los hombres por medio de su atracción interior.

Latourelle termina comentando de san Juan: «al presentar la revelación como acontecimiento histórico del Verbo que toma carne, la revelación aparece como un escándalo. Desconcierta todas las concepciones humanas, incluso las del Antiguo Testamento. Lo trágico de la revelación es que los hombres se cierran a la luz, se encierran en su ídolo de Dios y prefieren correr hacia su perdición. Drama descrito en el prólogo, recogido e ilustrado en el milagro del ciego de nacimiento» [12].

3. La revelación en los Hechos de los apóstoles

Cristo encomendó, dio a sus apóstoles la misión de proclamar la Buena Nueva a todo el mundo y de enseñar todo lo que les había mandado (Mt 28, 29-20). En la Ascensión, les promete la fuerza del Espíritu Santo. «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra» (Hch 1, 8). Dar testimonio, proclamar el Evangelio, enseñar, he ahí la función de los apóstoles.

Los apóstoles dan testimonio

El dar testimonio es lo que caracteriza la actividad apostólica después de la resurrección. Es un dar testimonio que tiene, al mismo tiempo, valor religioso y jurídico, es decir, los apóstoles testifican el hecho delante del pueblo y del Sanedrín, conscientes de que su testimonio desmiente y anula la sentencia condenatoria que el Sanedrín dictó contra Jesús. De «testigos» se califica, sobre todo, a los apóstoles (Hch 1, 8.21; 2, 32; 3, 15; 5, 32, 10, 39. 41; 13, 31). Tres son las notas que caracterizan al «testigo»:

1. El haber sido elegidos por Dios (Hch 10, 41;1, 25-26).
2. El haber sido asociados a Cristo durante su vida y haberle visto resucitado (Hch 1, 22). Los apóstoles que han comido y bebido con Cristo, después de su resurrección (Hch 10, 4) serán sus testigos en el mundo entero (Hch 1, 8). Dar testimonio es, por tanto, la función propia de los que han visto y escuchado a Cristo y han vivido en su intimidad. Por ello, poseen una experiencia directa de los hechos y dichos de Jesús, de su persona; experiencia necesaria, porque Cristo no ha es-

12. *Ibid.*, 1247.

crito libro alguno, sino que ha confiado a sus apóstoles su palabra viva. Por ello, sólo los que han gozado de esta experiencia pueden dar testimonio de lo que Cristo ha dicho y hecho.

3. La tercera característica del testigo es haber recibido la misión de dar testimonio (Hch 1, 8). Éste es también el caso de Pablo.

Los apóstoles son, sobre todo, los testigos de la resurrección; pero lo son también de la vida y enseñanzas de Cristo (Hch 10, 29) y, en definitiva, del hecho de que Cristo es el juez de vivos y de muertos establecido por Dios (Hch 10, 42).

Este testimonio lo dan los apóstoles con la fuerza del Espíritu Santo (Hch 1, 8), pues supone un conocimiento más profundo de la Sagrada Escritura y superior al que se puede esperar de hombres sin cultura (Hch 4, 13). Éste es el Espíritu que acompaña a los apóstoles, dándoles valor y sosteniéndolos con su fuerza, en un clima de hostilidad y persecución.

Los apóstoles proclaman la Buena Nueva

Los apóstoles saben que tienen el deber de proclamar y predicar. Felipe, Pablo, Bernabé, Pedro y los doce no cesan de predicar, de evangelizar, de enseñar, y lo hacen abiertamente en las sinagogas y en el Sanedrín. Tanto el mundo judío como el pagano escuchan la voz de los apóstoles. Vemos en ellos el deseo, la necesidad de difundir la palabra de Dios. Pablo trata de llegar a los grandes centros de influencia: Damasco, Corinto, Éfeso, Atenas, Roma. Los apóstoles, bajo el impulso del Espíritu Santo, están dominados por una especie de fiebre que les obliga a gritar y a proclamar la Buena Noticia.

Esta predicación del Evangelio la llevan a cabo con seguridad, porque la palabra de los apóstoles va acompañada de signos, de milagros que la acreditan entre los hombres (Hch 2, 43; 3, 16; 5, 12; 8, 6; 9, 35; 13, 12). Son los prodigios que los apóstoles hacen «en nombre de Jesús» (Hch 3, 6; 4, 30) y que confirman su testimonio de haber visto a Jesús resucitado.

El objeto, tanto del testimonio como de la proclamación apostólicos es Cristo (Hch 5, 42; 8, 5.35; 9, 20; 18, 5) o la palabra sobre Cristo (Hch 18, 25; 28, 31). Esta palabra es la palabra de Dios (Hch 18, 11; 4, 29-31) o la palabra del Señor (Hch 13, 48; 16, 32). Más exactamente, lo que los apóstoles predican es la Buena Nueva de la salvación por medio de Cristo. Iluminados por los acontecimientos pascuales, los

apóstoles predican que: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hch 4, 12).

Más concretamente, se presenta a Jesús como resucitado, juez de vivos y muertos, Señor y Cristo, Príncipe de la vida y Salvador.

Esta predicación y este testimonio son aceptados por la fe, la cual es presentada también como adhesión plena y personal a Cristo. La fe es don de Dios, que obra tanto por el medio externo de la predicación como por el toque interno de la gracia (Hch 16, 14).

4. La revelación en san Pablo [13]

El término usado por san Pablo para hablar de la revelación es el del «misterio»: el misterio, escondido de Dios desde la eternidad, ha sido revelado y hecho manifiesto en Jesucristo, llevado al conocimiento de las naciones por medio del Evangelio y la predicación, para conducirnos a la fe y a la obediencia.

Este misterio no es otra cosa que el plan de salvación, escondido durante toda la eternidad y ahora revelado, por el cual Dios establece a Cristo como centro de la nueva economía (economía: designio e historia de salvación), constituyéndolo, por su muerte y resurrección, en único principio de salvación tanto para los gentiles como para los judíos. Concretamente, el misterio, el plan salvífico de Dios, es Cristo (Rm 16, 25; Col 1, 26-27; 1 Tm 3, 16).

Pero este misterio tiene diversas etapas en su realización:

1. En una primera fase, este plan de salvación está en la intención de Dios. Está escondido en Él. Es el secreto lleno de Sabiduría (1 Co 2, 7) y que no conocieron las generaciones pasadas (Ef 3, 5; Col 1, 26).

2. En una segunda fase, este misterio es revelado en Cristo (Rm 16, 25-27; Col 1, 26). Mediante la vida, muerte y resurrección de Cristo, el misterio entra en su fase de realización, pues en Cristo se cumple y desvela, a un tiempo, el designio salvífico de Dios (Ef 1, 7-9).

---

13. J. DUPONT, *La parole de Dieu suivant St. Paul*, en: AA.VV., *La parole de Dieu en Jésus-Christ* (Paris 1961) 68-84; J. COPPENS, *Le mystère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens* en: AA.VV., *Littérature et théologie paulinienne* (Bruges 1960) 142-165; L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1963) 211-226; C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (Paris 1947); H. SCHLIER, *La notion paulinienne de la parole de Dieu*, en: AA.VV., *Littérature et théologie...*, 127-141.

3. La tercera fase del misterio la constituye la predicación del mismo. En la economía de salvación, el misterio es comunicado, sobre todo, a testigos privilegiados: los apóstoles y profetas del misterio (Ef 3, 5; Col 1, 26), los cuales vienen a ser los mediadores del misterio y constituyen, con su predicación, el fundamento de la Iglesia, de la que Cristo es piedra angular (Ef 1, 22-23; 2, 20-21). Pablo es, precisamente, anunciador del misterio a los paganos (Ef 3, 8-9), para lo que ha recibido una profunda inteligencia del mismo. La misión de los apóstoles es proclamar el contenido del misterio o, lo que es lo mismo, el Evangelio (1 Ts 1, 8), Evangelio de Cristo (Rm 15, 19-20). Misterio y Evangelio son términos equivalentes: en los dos casos se trata del plan divino de salvación, bien como revelado (misterio), bien como proclamado (Evangelio) y ambos tienden a la promesa de la gloria (Col 1, 28).

A veces, también san Pablo designa el contenido del mensaje cristiano con el término de «palabra» (Col 1, 25-26), «palabra de Dios» (1 Ts 2, 13) o del Señor (1 Ts 1, 8) o de Cristo (Rm 10, 14.15) y da gracias a Dios porque la palabra por él anunciada ha sido recibida no como palabra humana, sino como palabra de Dios (1 Ts 2, 13), de cuya autoridad participa. Es palabra de salvación (Ef 1, 13), de vida (Flp 2, 16), de verdad (2 Co 6, 7) y de reconciliación (2 Co 5, 19), no sólo porque tiene todo esto como objeto, sino porque introduce a la vida (Rm 1, 16-17; 1 Co 1, 21; 1 Ts 2, 13; Ef 1, 13).

4. La cuarta fase es: la Iglesia es la realización efectiva del misterio. La Iglesia es el misterio de Cristo hecho visible a través de los siglos. El plan de salvación no es sólo revelado o proclamado por medio del Evangelio, sino que es también realizado efectivamente en la Iglesia. Como Cristo es el misterio de Dios hecho visible, así la Iglesia es el misterio (aquí podríamos decir sacramento) de Cristo hecho visible en los siglos. En este sentido, «misterio» es equivalente a «sacramento»: Cristo, sacramento de Dios; la Iglesia, sacramento de Cristo.

5. Hay una quinta fase o etapa: para san Pablo, la revelación del misterio tiene lugar ahora ya (Rm 16, 25-26). Él y los apóstoles han recibido la misión de anunciarlo; pero la revelación, que ha tenido en Cristo el culmen de su realización, nos ha sido comunicada, en esta fase histórica, bajo el ropaje de los signos humanos, los cuales, al tiempo que revelan, ocultan la realidad por ellos significada. Sólo en la fase final o escatológica llegaremos al cara a cara del misterio de Dios, sin el ropaje de los signos. Ésta será la plenitud de la revelación (1 Co 1, 7; 2 Ts 1, 7), en la que aparecerá también la gloria de todos los que se han

configurado a Cristo (Rm 8, 17-19). Hay ya desde ahora una tensión entre la revelación histórica y la final.

5. La revelación en la carta a los Hebreos

La carta a los Hebreos judeocristianos que tienen la tentación de volver a la liturgia de la antigua alianza resalta la novedad y grandeza de la nueva alianza respecto de la antigua:

«De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres, por medio de los profetas; en estos últimos tiempos, nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (Hb 1, 1-2).

De esta forma maravillosa sintetiza la carta a los Hebreos todo el proceso de revelación. Señala una continuidad entre la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento: es la continua palabra de Dios que en los profetas preparaba ya la llegada de la palabra en el Hijo como culmen de la comunicación de Dios.

Se apunta también una diferencia: la palabra del Antiguo Testamento era gradual, parcial y fragmentaria; palabra multiforme, que encuentra su unidad y sentido plenos en la palabra del Hijo encarnado. Los destinatarios de esta palabra son también diferentes: en el Antiguo Testamento, los destinatarios fueron «nuestros padres», es decir, el pueblo elegido; ahora somos todos nosotros, todos los hombres, a los que se dirige el Evangelio de Cristo. Hay también diferencia de mediador: en el Antiguo Testamento, fueron los profetas; en el Nuevo Testamento, es el Hijo, único mediador de la Nueva Alianza, tanto en el plano de la revelación como del sacerdocio.

La carta a los Hebreos sintetiza de forma clara el carácter rigurosamente divino y humano del mediador de la Nueva Alianza. El capítulo segundo muestra que Cristo, en la encarnación, hace suya nuestra existencia humana, sometida a la muerte. El Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano, haciendo suya nuestra existencia mortal, para vencer la muerte en Él y en nosotros (Hb 2, 10-18). En último término, es la persona del Hijo la que constituye la superioridad de la nueva revelación. En este sentido, se contrapone la misión profética de Moisés (porque, mediante Moisés, Dios se había comunicado a Israel y había constituido la alianza) con la función de Cristo como mediador de la nueva y eterna alianza: Moisés testificó al pueblo el mensaje divino en calidad de siervo fiel; Cristo, en calidad de Hijo (Hb 3, 1-6). Es una vuelta clarísima a la parábola de los siervos de la viña, contrapuestos al Hijo que es enviado en último término (Mc 12, 1-9).

Conclusión

Terminamos este capítulo definiendo, con Latourelle, el concepto de revelación en el Nuevo Testamento: «es la acción soberanamente amorosa y libre, por la cual Dios, a través de la economía de la encarnación de su Hijo, se da a conocer a sí mismo, en su vida íntima, así como el designio de amor que concibió eternamente de salvar y traer a todos los hombres hacía él en Jesucristo. Acción que se realiza por el testimonio exterior de Cristo y por el testimonio interior del Espíritu, que realiza por dentro la conversión de los hombres a Cristo. Así, por la acción conjunta del Hijo y del Espíritu, el Padre declara y lleva a cabo su designio de salvación» [14].

14. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1247.

III. LA REVELACIÓN EN LOS SANTOS PADRES

Los Santos Padres no abordan el tema de la revelación de forma sistemática, y ello por dos razones fundamentales. La primera es que, para ellos, la revelación es el presupuesto descontado e imprescindible de toda su especulación teológica; algo que pertenece más a las premisas obvias que a las conclusiones. En segundo lugar, los Padres escriben atendiendo a los problemas del momento. Su reflexión se centra mucho más en el misterio de Cristo y de la Trinidad, en Oriente, o en el misterio de la gracia y la libertad, en Occidente. Es cierto que movimientos como la gnosis y el diálogo con los paganos imponen abordar también el tema de la revelación, de la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento, etc., pero lo hacen en la medida en que van surgiendo los problemas y nunca de forma sistemática [1].

1. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris 1958); J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellenistique aux 2 et 3 siècles* (Paris 1961); R. HOLTE, *Logos spermaikós. Christiantity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*: Theol. Stud.12 (1958) 109-168; R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 87-164; IDEM, DTF. 1274-1255; M. OLTRA, *¿Cómo se conoce la revelación sobrenatural según san Agustín?*: Augustinus 3 (1958) 281-289; A. VELLICO, *La rivelazione e le sue fonti nel «De praescriptione haereticorum» di Tertuliano* (Roma 1935); H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris 1956); IDEM, *Origène et la connaissance mystique* (Bruges 1961); A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Barcelona 1965); IDEM, *Antropología de san Ireneo* (Madrid 1969); P. F. CAMELOT, *Foi et gnose* (Paris 1945); J. OCHAGAVIA, *Visibile Patris Filius* (Roma 1964); M. SPANNEUT, *Le Stöicisme des Pères de l'Eglise* (Paris 1957); P. STOCKMEIER, *Offenbarung in der frühchristlichen Kirche* en: AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte I/1* (Freiburg 1971) 27-87; J. FORD, *St. Irenaeus and Revelation. A theological Perspective* (Roma 1961); E. MOLLAND, *The conception ot the Gospel in the alexandrian Theology* (Oslo 1938).

1. La teología del Logos

Indudablemente, una exigencia del momento es la confrontación con la filosofía pagana. En este sentido, en el platonismo y en el estoicismo se da una filosofía del logos que viene a ser la razón primordial de todo lo que existe. En el estoicismo, en concreto, viene a ser el logos como un fuego sutil, como la razón divina difundida en el mundo, al que comunica su inteligibilidad. En aquel mundo filosófico, se daba, por tanto, un concepto que presentaba analogías con la doctrina joánica del logos hecho carne. Era, por tanto, un concepto aprovechable, si bien había que evitar hacer del cristianismo una teología del logos marcadamente centrada en el aspecto noético y que olvidara el carácter histórico de la revelación cristiana.

Justino conocía, de un lado, la doctrina joánea del logos hecho carne y, de otro, la función que el logos tenía en la filosofía estoica. El logos estoico es como un fuego sutil, razón divina difundida en el mundo, al que comunica su inteligibilidad.

La teología de san Justino es, fundamentalmente, una teología del logos [2]. Parte, desde luego, de la idea del logos presente en el Evangelio de san Juan (Jn 1, 1-5.14). El Padre, trascendente e incognoscible, obra por su logos. Dios ha creado y organizado las cosas por su logos, que concibió para esta obra. La generación del logos parece ser la acción por la que Dios, antes de crear, por su poder y su voluntad emite al Verbo como artífice de la creación.

Pues bien, este Logos ejerce su acción reveladora sobre toda la humanidad [3], si bien se manifiesta más claramente en los judíos y en los profetas, y sólo de forma plena en Cristo [4]. Toda verdad tiene su origen en el Logos, de modo que en todo hombre hay un germen, una semilla del Logos, mientras que el Logos en Cristo se encuentra en su plenitud. Dice así Justino:

2. L. BARNARD, *Justin Martyr in recent estudy:* Scot. Journ.Theol. 22 (1969) 152-164; G. BARDY, *Le dogme christologique du.II au III siècles: Le Christ* (París 1947) 393ss.; J. R. LAURIN, *Orientations maitresses des apologistes chrètiens* (Roma 1954); J. DANIÉLOU, *Message evangelique et culture hèllenistique aux II y III siècles.* 22-50 y 317-328; A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958) 565-603; R. HOLTE, *Logos spermatikós. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies:* Studia theologica 12 (1958) 109-168.

3. *1 Apol. 46, 2-5.*

4. *2 Apol. 10.*

«Mas a Cristo, que en parte fue conocido por Sócrates (pues él era y es el Verbo que está en todo, y él fue quien por los profetas predijo lo por venir y quien, hecho de nuestra naturaleza, por sí mismo nos enseñó estas cosas), a Cristo, decimos, no sólo le han creído filósofos y hombres cultos, sino también artesanos y gentes absolutamente ignorantes, que han sabido despreciar la opinión, el miedo y la muerte. Porque Él es la virtud del Padre inefable y no vaso de humana razón» [5].

Mientras el Logos radica plenamente en Cristo, en todo hombre de buena voluntad, en los filósofos paganos, hay semillas del Verbo, *spérmata toû lógou.* Hay en ellos una participación en el Logos, de modo que poseen elementos de verdad. Justino no explica bien cómo concibe esta acción del Logos fuera del cristianismo, si bien confiesa que los elementos de verdad que encontramos en los filósofos y en los poetas paganos provienen del Antiguo Testamento [6].

Los filósofos paganos poseyeron parte de la verdad, pero no la plenitud de la misma. «Y es que los escritores sólo oscuramente pudieron ver la realidad, gracias a la semilla del Verbo en ellos ingénita. Una cosa es, en efecto, el germen o la imitación de algo que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación e imitación se da según la gracia que de aquél también procede» [7].

Afirma Justino categóricamente a Jesús como Hijo primogénito de Dios [8] y, por lo tanto, digno de ser adorado. Dice así Justino: «nosotros adoramos y amamos junto a Dios al Logos que procede de Dios ingénito e inefable; pues él, por amor nuestro, se hizo hombre» [9].

La respuesta de Justino a la doctrina estoica del Logos es claramente consecuente con la doctrina cristiana. Sin embargo, en la escuela de Alejandría (debido al influjo platónico), la doctrina del Logos se inclina más por la dirección del conocimiento que por la de la salvación. Clemente de Alejandría propone así la revelación como una gnosis. «El rostro del Padre es el Logos, por el que Dios se ilumina y revela» [10]. El Logos revela todo lo que hay en el mundo, todo lo que hace al hombre capaz de comprometerse a sí mismo y de participar en la vida de Dios.

5. *2 Apol. 10.*

6. *1 Apol. 44, 8-9.*

7. *2 Apol. 13, 5-6.*

8. *1 Apol. 46.63.*

9. *2 Apol. 13, 4.*

10. *Paed.* I, 15, 2.

Así, el conocimiento de Dios está en el primer plano de la doctrina de Clemente, más que la historia de la salvación. La superioridad del cristianismo radica en que posee al Logos por maestro [11]. Es el pedagogo universal que reúne la ley, a los profetas y al Evangelio.

También Orígenes desarrolla una teología del Logos imagen fiel del Padre. «En el Verbo se ve al que es Dios e imagen del Dios invisible, del Padre que lo engendra» [12]. La revelación, que radica en la encarnación del Verbo, nos permite ver al Padre invisible. La encarnación, más que descenso de Dios a la historia, es elevación de todas las cosas al Espíritu, de manera que nos elevamos al conocimiento de lo divino. Por eso subraya Orígenes la iluminación de la gracia interior, que permite al hombre, desde la fe, elevarse a las cosas de Dios.

2. San Ireneo y la gnosis

Existió también en la antigüedad la tendencia racionalista a considerar a Cristo como una pieza de un sistema cosmogónico en línea mitologizante. Nos referimos a la gnosis. Es una doctrina que tiende a absorber la revelación divina para hacer de ella una filosofía religiosa. Es algo que destruye, por tanto, la esencia misma del cristianismo.

Se da en la gnosis una neta diferenciación entre el Dios bueno y la materia mala. Y entre Dios y la materia está el pléroma, mundo intermedio suprasensible y habilitado por seres intermedios o eones emanados uno del otro o dispuestos por parejas. Uno de estos eones, el demiurgo (Dios del Antiguo Testamento) elaboró la materia en la forma actual del mundo. Una chispa divina de este mundo superior cayó un día en la materia.

En el sistema valentiniano, los espirituales (los únicos que son capaces de salvación) han caído del pléroma divino al mundo corpóreo. Por ello, otro de los eones, Cristo, bajó al mundo, se unió al Jesús terrestre, tomando un cuerpo aparente y vivió y murió para librar al espíritu de la materia de los hombres espirituales (los carnales o, simplemente, los psíquicos seguirán siendo tales). La redención se reduce a enseñar el camino de la salvación, entendida, por lo demás, como liberación del espíritu de la materia.

Marción, por su parte, más que en especulaciones sobre la aparición de los eones, se centra simplemente en la negación del Antiguo Testamento. El Dios del Antiguo Testamento es malo, de modo que Cristo, divino extranjero, venido para recordar la parentela original de nuestra alma con él, quiere así librarnos de la materia y de la muerte.

11. *Strom.* II, 9, 4-6.
12. *Com. Ion* 32, 29.

La gnosis representa, por tanto, una doctrina que trata de absorber a Cristo en un sistema de pensamiento filosófico. Es un intento de racionalizar la fe.

San Ireneo fue el gran defensor de la originalidad cristiana frente a la tendencia gnóstica. Su inspiración es netamente bíblica y paulina, de modo que la idea paulina de recapitulación (Ef 1, 1ss.) de todas las cosas en Cristo será la clave de su grandiosa concepción de la cristología [13].

Marción había manifestado que el Dios revelado por Cristo es distinto del Dios del Antiguo Testamento. Ireneo, en consecuencia, enseña que Dios es uno y que una es también la economía reveladora, porque un mismo y único Verbo de Dios es el que preside la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento. En efecto, Ireneo ve al Verbo operando ya al inicio de la humanidad, de modo, que bajo su iluminación, la humanidad nace, crece y madura hasta la plenitud de los tiempos. En la encarnación, la humanidad se hace cuerpo de Cristo. Y, dado que el Padre es incognoscible, es el Verbo el que nos lo revela. «El Padre a quien ninguno de nosotros puede ver ni circunscribir, es conocido por el Verbo, y como es inefable, éste nos lo da a conocer [14].

Al igual que el Verbo, el Espíritu Santo existía desde toda la eternidad y ambos son como las manos de Dios, con las que el Padre forja todas las cosas [15]. El Verbo revela al Padre desde el principio de forma progresiva, educando a la humanidad para que pueda asimilar el pan de la inmortalidad que es el Espíritu del Padre [16]. El Verbo forma a la humanidad, en primer lugar, con la disciplina exterior de la ley, hasta la

13. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, 2. 517-617; IDEM, *La connaissance de Dieu chez Irénée:* Rech. Scien. Rel. 16 (1926) 385-406; A. BENOIT, *s. Irénée, Introduction à l'etude de sa théologie* (París 1960); A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (Barcelona 1965); IDEM, *Antropología de san Ireneo* (Madrid 1969); IDEM, *Teología de san Ireneo*, 3 vol. (BAC 1985-88); L. ESCOULA, *Le Verbe sauveur et iluminateur chez san Irénée:* Nouv. Rev. Theol. 66 (1939) 385-400, 551-567; J. DANIÉLOU, *St. Irénée et les origines de la theologie de l'histoire*: Rech. Scien. Rel. 34 (1947) 227-231.
14. *Adv. Haer.* 4, 6, 3.
15. *Ibid.*, 5, 28, 4.
16. *Ibid.*, 4, 38, 1.

llegada de Cristo. Por otro lado, Dios mismo, con sus teofanías, se habituaba a vivir entre los hombres [17].

Cristo, reconocido como Dios en relación al Padre, por una generación inefable, es el que, en la plenitud de los tiempos, ha venido a recapitular todas las cosas, es decir, a restituir al hombre la imagen y semejanza con Dios que había perdido por el pecado: «cuando se encarnó e hizo hombre, recapituló a toda la larga serie de hombres, dándonos un compendio de salvación, de modo que lo que habíamos perdido en Adán lo recibiéramos en Cristo» [18]. El Verbo se hace lo que era su imagen (es decir, hombre) para imprimirle la semejanza perdida [19]. Por el Verbo visible se hace ahora el hombre semejante al Padre invisible.

Esto supone, por otro lado, la plena realidad de la encarnación. Si los que pecaron eran seres de carne y sangre y pecaron por el mal uso de su libertad, convenía que la salvación del hombre, realizada por Cristo, restaurase la libertad del hombre y tomara la humanidad entera, carne y sangre, para salvarla: «Si el Señor se hubiese encarnado por otra economía y hubiese tomado la carne de una naturaleza nueva, no habría recapitulado en sí al hombre, porque la carne de la primera criatura fue producida del barro» [20]. Todavía más, el Verbo no se encarnaría sin haber sido aceptado libremente como jefe de la humanidad. Ésta es la función de María, nueva Eva, que da su asentimiento al Verbo en nombre de toda la humanidad.

En el hombre Jesús, Ireneo insiste, sobre todo, en la realidad de la carne. Ha nacido de María y de ella ha tomado la carne. A pesar de enseñar la divinidad y humanidad de Cristo, insiste en la unidad que existe en él. Contra los gnósticos que distinguen entre el Cristo celeste y el Jesús terrestre, afirma que Jesús es «uno y el mismo». Concibe esta unidad según el prólogo de san Juan: El Verbo se ha hecho carne. A veces, habla del «hombre de Cristo», es decir, el hombre asumido por el Verbo, faltándole, en este caso, la palabra abstracta «humanidad», que sería la más correcta.

La unidad de los dos testamentos, así como la unidad de la creación y de la redención quedan muy resaltadas también por la posición antignóstica.

17. *Ibid.*, 4, 12, 4.
18. *Ibid.*, 3, 18, 1.
19. *Ibid.*, 5, 16, 2.
20. *Ibid.*, 5, 14, 2.

Juntamente con san Ireneo, Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes subrayan también la unidad de los dos testamentos, al tiempo que hacen notar el progreso de una economía a la otra. El pensamiento de los Santos Padres no pierde nunca el contacto con las categorías bíblicas y no deja nunca de reflexionar sobre la historia de la salvación. La gnosis se aleja de la historia, se aparta del Jesús histórico para quedarse con el Cristo pneumático. Ireneo subraya la conexión de los dos testamentos, porque responden a un mismo y único designio de salvación por parte de Dios, que culmina en Cristo. El Antiguo Testamento es la promesa y el Nuevo la realización de la misma con el don del Verbo encarnado. Ambos forman, por tanto, una unidad indestructible.

3. Cristo, centro y culmen de la revelación

En este sentido, Cristo es el culmen de la revelación, la cima a la que conduce la historia de la salvación.

Para Ignacio de Antioquía, todas las manifestaciones de Dios tienden a la encarnación. «El conocimiento de Dios es Jesucristo» [21]. Así, a los judaizantes que tratan de conservar la primacía de la revelación, de la ley o de los profetas, en detrimento de Cristo, contesta san Ignacio: «Para mí, mis archivos son Jesucristo; mis archivos inviolables son la cruz, su muerte y su resurrección y la fe que viene de él» [22].

Ya hemos visto la centralidad que Cristo tiene en la teología de san Ireneo. Es el Verbo de Dios que preside la revelación en el Antiguo y Nuevo Testamento, de modo que, bajo su guía, la humanidad nace y crece con la disciplina de la ley hasta el encarnación. Con la encarnación, el Verbo recapitula todas las cosas, restituyendo al hombre la imagen y semejanza de Dios que había perdido por el pecado. Cristo encarnado es el visible que manifiesta al Padre invisible: «Por el Verbo hecho visible y palpable aparecía el Padre» [23].

Tertuliano tuvo que enfrentarse con el monarquianismo de Práxeas. Según la concepción de éste sobre la monarquía divina, Cristo es sólo la manifestación del Padre, único Dios, que se ha encarnado y ha sufrido en la cruz. Dios es único y unipersonal, bastantemente para defender la

21. *Epist.* 15, 1; *Magn.* 9, 1.
22. *Phil.* 8, 1-2.
23. *Adv. Haer.*, IV, 6, 6.

fe cristiana, Tertuliano afirma que el Verbo se distingue del Padre como persona, teniendo en común con él la unidad de sustancia [24]. Habla Tertuliano de una única sustancia del Padre y del Hijo, mientras que se diferencian como personas. Se adelanta así (Tertuliano es un innovador del lenguaje) al concilio de Calcedonia.

Por su parte, san Atanasio, defensor de la divinidad de Cristo contra el arrianismo, ve en la encarnación la posibilidad de la divinización del hombre. Si Cristo no fuera Dios, no podría divinizarnos. La divinización del hombre es una renovación de la imagen de Dios, en la que el hombre había sido creado por el Verbo, imagen perfecta de Dios [25]. El Verbo hace así desaparecer la muerte y nos renueva. «El Verbo se ha hecho hombre para que los hombres nos hagamos dioses; se ha hecho visible en su cuerpo para que nosotros nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de la humanidad, a fin de que participáramos en la inmortalidad» [26].

4. Trascendencia e inaccesibilidad de Dios

Es un hecho indiscutible que los Santos Padres hablan constantemente de la inaccesibilidad y la incognoscibilidad de Dios Padre. Vienen a decir que Dios está por encima de toda definición y de toda comprensión. Y esto se debe a un doble motivo: por un lado, se da en los Santos Padres un sentido de trascendencia de Dios, que proviene, en muchos de ellos, de un influjo platónico. Por otro lado, los Santos Padres están más interesados en defender la revelación cristiana, con lo que resuelven, de hecho, el problema de la incognoscibilidad de Dios. Dios Padre se hace cognoscible a través del Hijo, el Verbo encarnado.

Eumonio, hereje del siglo IV, enseñaba que la esencia divina, una vez que se revela en Cristo, ya no presenta misterio alguno para nosotros. Fueron los PP. Capadocios los que respondieron que Dios Padre sigue siendo inefable e inaccesible en sí mismo, aun después de la revelación. Lo que sabemos de los misterios de Dios nos viene de Cristo. Por su parte, san Juan Crisóstomo mantiene que Dios Padre, aun estando revelado, sigue siendo para nosotros un misterio. Lo que sabemos de Dios se nos ha revelado por Cristo y su Espíritu [27].

24. *Adv. Praxeas* 7.
25. *De incarn.* 13.
26. *Ibid.*, 64.

Los Padres no tuvieron la preocupación de demostrar la existencia de Dios por medio de la filosofía. Su mundo no era un mundo ateo, sino creyente en Dios, aunque pagano. Por ello, éste no era el problema, sino el de resaltar la necesidad que tenemos de Cristo para conocer a Dios. Por otro lado, sin embargo, tienen presentes los textos de la Sagrada Escritura (Sa 13, 1-9; Rm 1, 18-20), que afirma la posibilidad de conocer la existencia de Dios por la luz natural de la razón humana. Lo recuerda así el padre Latourelle:

> *«Por otra parte, afirman, y no con menos constancia, que Dios es cognoscible en cierta medida, aun fuera de la revelación, y esto por un doble camino. Partiendo del mundo visible, podemos concluir la existencia de su autor y tener una idea de sus atributos: poder, sabiduría, hermosura, providencia. La segunda vía es la conciencia o testimonio espontáneo del alma. Los Padres insisten, sin embargo, en la debilidad e imperfección de este conocimiento natural, si lo comparamos con el conocimiento que tenemos por la revelación. Por último, ponen de manifiesto que, entre uno y otro conocimiento, no hay oposición, sino continuidad, ya que el mismo Logos se manifiesta en ambos»* [28].

5. La iluminación interior de la gracia

Un elemento enormemente resaltado por la teología de los Santos Padres es el de la iluminación interior de la gracia. A la acción exterior de Cristo que habla y comunica la doctrina de la salvación, acompaña la luz interior de Dios que proviene de su gracia y que da al hombre la connaturalidad de las cosas divinas. No cabe duda de que aquí los Santos Padres encuentran un tema que les vincula, en cierto modo, con la doctrina platónica, pero la realidad de la que hablan la ven como una pura gracia de Dios y se basan en el mismo lenguaje de la Sagrada Escritura, que habla, como ya hemos visto, de atracción, revelación, unción, testimonio interior de Dios. Bástenos recordar el texto de san Juan que tanto ha influido en los Padres: «Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae... Está escrito en los profetas: serán to-

27. *Joh. Hom.* 15, 1.
28. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 159.

dos enseñados por Dios. Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza viene a mí» (Jn 6, 44-45). Es la iluminación interior de la gracia que acompaña a la predicación externa.

Y fue particularmente san Agustín el que desarrolló este tema frente a Pelagio. Insiste san Agustín en que la palabra oída externamente no es nada, si no va acompañada de la acción interior de la gracia: «Jesucristo es nuestro maestro y su unción nos instruye. Si esta inspiración y esta unción fallan, las palabras resonarán inútilmente en nuestros oídos» [29].

29. *Ep. Ioh. Tr.* 3, 13.

IV. DE SANTO TOMÁS A TRENTO

En este breve capítulo, vamos a tratar de la revelación en Santo Tomás y en la crisis protestante, a la que responde el concilio de Trento.

1. Santo Tomás: La revelación como carisma de conocimiento

No podemos detenernos en la perspectiva global de santo Tomás sobre el tema de la revelación y, por ello, en la breve exposición que hacemos de su doctrina, preferimos detenernos en lo que constituye, probablemente, su mayor originalidad y aportación, que es el considerar la revelación en la fase psicológica del hombre, en cuanto acción divina que se le comunica de parte de Dios. En este sentido, santo Tomás se dedica a estudiar el carisma del profeta, el carisma que le permitía conocer el pensamiento de Dios. Santo Tomás habla de ello en *De Ver* q.12; II-II, q.171-174; *Suma contra Gent.* 1.1, c.154; *In prima ad Cor.* c.14, lect 1; *In Is.* I, 1; 6, 1 [1].

La profecía es, para santo Tomás, un conocimiento dado sobrenaturalmente sobre verdades que superan el alcance natural y en beneficio de la comunidad. A veces, considera santo Tomás el don de la profecía como algo limitado al conocimiento del futuro, como un carisma, en consecuencia, que confirma la revelación.

Distingue santo Tomás entre el conocimiento profético en cuanto tal y la proclamación de la profecía. Pues bien, por el carisma de la pro-

1. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 181-189; P. BENOIT, *La prophétie* (Paris 1974); IDEM, *Les analogies de l'inspiration*: Rev. Bibl. 7 (1963) 321-330; L. ELDERS, *La doctrine de la révelation divine de san Thomas d'Aquin* (Vaticano 1990)

fecía, el profeta «conoce las cosas que están lejos del conocimiento natural de los hombres» (II-II, q.171, a 1c), concretamente el futuro que está lejos del conocimiento natural, o lo que simplemente trasciende el alcance de la razón humana, como es el misterio.

Este descubrimiento de la verdad divina por parte del profeta, tiene dos elementos: las representaciones (*acceptio rerum*), que proporcionan la materia para el juicio, y el juicio que se hace a la luz sobrenatural de la gracia. Estas representaciones las puede infundir Dios, o bien directamente o bien por medio de imágenes sensibles. Profeta, en el sentido pleno, es, precisamente, el que recibe de Dios la luz del juicio y las representaciones.

El profeta realiza, pues, un juicio sobre el material recibido a la luz especial que recibe para ello. Éste es, precisamente, el elemento formal: «El elemento formal del conocimiento profético es la luz divina, de cuya unidad recibe la profecía su unidad específica, aun cuando sean diversas las cosas que por ellas se dan a conocer a los profetas» (II-II, q.171, a 3 ad 3). Esta luz ilumina datos, acontecimientos de la historia, visiones internas, imágenes, etc. De tal modo es así que el elemento formal de la profecía no son las representaciones, sino la luz divina que al profeta se le confiere para que pueda discernir, juzgar y expresar las intenciones y las acciones de Dios [2].

Gracias a esta iluminación interior es como el profeta juzga con certeza y sin error los elementos presentes en su conciencia. «El profeta posee la mayor certeza de las realidades que conoce por el don de la profecía y tiene por cierto que esas realidades se le han revelado divinamente» (II-II, q.171, 5c.).

Por medio de dicha iluminación es como el profeta conoce el pensamiento divino que tiene que comunicar. Así puede descubrir lo que por sí mismo no podía anteriormente. El profeta no necesita más signos, comenta Latourelle [3], pues la luz que recibe es tan intensa en él, que tiene plena certeza de su origen divino.

También el profeta puede recibir una luz sobrenatural de Dios para juzgar representaciones que él ha podido alcanzar por medio de su propia experiencia. También en este caso, aunque se trate de un grado inferior al conocimiento profético, permite Dios al hombre juzgar según la verdad divina y su certeza (II-II, q.173, a.2c). Éste es el caso de los

2. R. LATOURELLE *o.c.*, 185.
3. R. LATOURELLE, DTF, 1558.

hagiógrafos que «hablan más frecuentemente de las cosas que están al alcance de la razón, en nombre propio, ayudados, sin embargo, de la luz divina» (II-II, q.174, a.2 ad 3). Y esto es lo que solemos entender por inspiración, aun cuando santo Tomás no use este nombre.

Aunque el sujeto no es siempre consciente de si su conocimiento viene de Dios o de su propia iniciativa, en el caso de la revelación expresa, «tiene la mayor certeza y está seguro de que es de Dios lo que le ha sido revelado» (II-II, q, 171, a 5 c). En la misma revelación que recibe, el profeta está seguro de su origen divino. El profeta necesita de la verificación de su profecía o de eventuales milagros sólo para acreditarse ante el pueblo, no para adquirir una seguridad que él ya tiene por la luz recibida.

2. El protestantismo y la revelación [4]

El protestantismo no abordó directamente el problema de la revelación y no la cuestionó. Sin embargo, desde la lógica del principio luterano de que el hombre está totalmente corrompido por el pecado original, cuestionó profundamente los principios fundamentales de la concepción cristiana de la revelación.

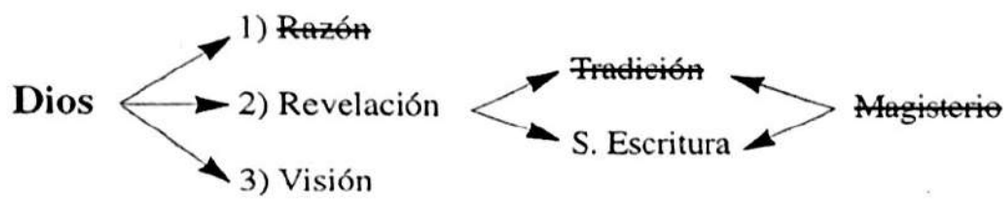
Latourelle trae a colación un texto célebre de la *Suma contra gentiles* de santo Tomás, en el que se refleja perfectamente la armonía que en el catolicismo se da entre la razón y la revelación y que quedó rota históricamente por la crisis del protestantismo. Dice así el texto de santo Tomás, hablando de un triple conocimiento que el hombre puede tener de las cosas divinas:

> *«El primero de los cuales se obtiene cuando el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las criaturas se levanta hasta el conocimiento de Dios. El segundo se logra cuando la verdad divina, que sobrepasa el entendimiento humano... desciende hasta nosotros por medio de la revelación; el tercero ocurrirá cuando la mente humana sea elevada a contemplar perfectamente las cosas que han sido reveladas»* (Con. Gent. 1 4, c.1).

4. G. LINDBECK, *Luteranismo*: DTF, 834-838; D. THIEMANN, *Revelation and Theology* (Notre Dame 1985); G. EBELING, W. JOEST, *Fundamentaltheologie* (Stuttgart 1974); G. LINDBECK, *The nature of doctrine* (Filadelfia 1984); J. BAILLIE, *The idea of revelation in recent thought* (London 1965); L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Eglise* (Paris 1954); Y. CONGAR, *La tradizione e la vita della Chiesa* (Roma 1983).

La razón, la revelación, la visión; una escala ascendente por la que el hombre parte de un conocimiento externo y analógico de Dios, comienza a superarlo por la revelación que viene de Dios (que va provista también de una gracia interior), y termina en la visión donde desaparece toda mediación (el mensaje y los signos) en el encuentro directo e inmediato con Dios.

Pues bien, la armonía que presentaba el cristianismo quedó rota por la posición luterana y calvinista. Incluso, como veremos, la misma revelación que llega hasta nosotros por medio de la Sagrada Escritura y de la Tradición, queda dañada cuando el protestantismo se queda con la Escritura sola, eliminando la función de la Tradición y la mediación del Magisterio. Podríamos hacer el siguiente esquema que refleja la posición protestante:



Fue la experiencia personal de Lutero, que buscaba ansioso librarse de la angustia por la certeza de su salvación (al parecer, Lutero cometía pecados que le angustiaban respecto de su salvación) lo que le condujo, en la famosa iluminación de la torre, a que el hombre se salva por la fe. El hombre está totalmente corrompido por el pecado original; y, puesto que ni puede librarse de él ni hacer el bien, no tiene otra opción que lanzarse en los brazos de la misericordia divina que, por los méritos de Cristo, disimula los pecados del hombre.

Siendo esto así, se comprende que también la razón humana esté corrompida. Por ello, Lutero arremete contra la misma, no aceptando prácticamente otro medio de conocer la verdad que la Sagrada Escritura. Dice así Lutero: «La razón es la gran meretriz del diablo. Por su esencia y su modo de revelarse es una ramera nociva, una prostituta, la poltrona oficial del diablo, una meretriz corroída por la sarna y por la lepra, que ha de ser pisoteada y muerta... Cubridla de estiércol para hacerla más repugnante. Está y deberá estar relegada a la parte más sucia de la casa, a la letrina»[5].

5. M. LUTERO, *Opera omnia* (Erlangen, XVI, 142 ss.).

Lutero se quedó con el principio de la sola scriptura. Para los protestantes, como bien recuerda Congar[6], la Tradición es algo que, al pasar de mano en mano, se mancha, se corrompe. Mientras que la Escritura, habiendo quedado fija, nos permite entrar en contacto inmediato con el pensamiento de los apóstoles. Nos queda, pues, la Sagrada Escritura, pero desconectada también del Magisterio que, de hecho, aprisiona la palabra de Dios. La Escritura se convierte así en intérprete de sí misma, *sola scriptura sui ipsius interpres.*

A la Tradición como obra de los hombres y de la ley contrapone Lutero la gracia, obra de la fe. También el Magisterio hace prisionera la palabra de Dios bajo las redes de la interpretación humana. Queda, pues, eliminado el Magisterio como intérprete de la Sagrada Escritura, de modo que la Iglesia será, como dice la Confesión de Augsburgo, «la asamblea de los santos en la que se enseña el Evangelio en toda su pureza y se administran correctamente los sacramentos» (art.7).

Calvino vino también a mantener una posición parecida. Admite en la *Institución de la religión cristiana* (l. 1, c.5) que Dios se revela al hombre por la obra de la creación; pero añade que la razón humana ha sido afectada gravemente por el pecado de Adán. La única posibilidad que le queda al hombre en la tierra es el camino de la revelación, pero desconfía de la Tradición, porque, una vez que se ha constituido el canon de las escrituras, sólo ella puede ser garantía de verdad. La Tradición para los protestantes no puede ser una referencia normativa, por la misma razón que la Tradición humana no garantiza la fidelidad.

La Sagrada Escritura es, pues, la única regla de la revelación interpretada por cada uno, bajo la acción del Espíritu, puesto que el Magisterio es, al fin y al cabo, una instancia humana que trata de imponerse sobre la palabra divina.

La Escritura queda, pues, abandonada a la interpretación subjetiva de cada fiel. Por ello, comenta Latourelle: «A primera vista, pues, el protestantismo parece exaltar el carácter trascendente de la revelación, ya que suprime todo intermediario entre la palabra de Dios y el alma que la recibe. Pero, en realidad, la compromete, porque, al mismo tiempo que pone el principio de la autoridad soberana de la Escritura, se levanta contra la autoridad de la Iglesia en la Tradición o en las decisiones actuales de su magisterio. Conserva viva la noción de la palabra de Dios, pero, desligada de toda norma objetiva, corre el riesgo de caer en

6. Y. CONGAR, *o.c.*, 31.

una inspiración incontrolable: se dirige hacia el individualismo y el neumatismo. Laicización de la noción de revelación que culminará en el protestantismo liberal» [7].

Trento no tuvo tiempo ni posibilidad de dedicarse al tema de la revelación y la razón humana, pues había otras urgencias que atender. Corresponderá al Vaticano I el salir al paso del tema de la relación entre la fe y la razón. Trento se limita, en 1546, a enseñar que la revelación divina («el Evangelio», dice) se encuentra tanto en la Escritura como en la Tradición. El decreto fue publicado el 8 de abril de 1546:

> *«El sacrosanto, ecuménico y universal concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos legados de la Sede Apostólica, poniéndose perpetuamente ante los ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio que, prometido antes por obra de los profetas en las escrituras santas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus apóstoles a toda criatura* (Mt 28, 19s.; Mc 16, 15) *como fuente de saludable verdad y disciplina, se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas que, recibidas de boca de Cristo mismo por los apóstoles o trasmitidas como de mano en mano por los mismos apóstoles al dictado del Espíritu Santo han llegado hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen ora a la fe ora a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia católica»* (D 1501).

El texto, como podemos comprobar, no habla de revelación, sino del Evangelio que la Iglesia ha recibido para conservar en toda su pureza. Este Evangelio, anunciado primero por los profetas, promulgado por Cristo, es predicado por los apóstoles. En él está la fuente de toda salvación y de toda la doctrina y se contiene en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas. Hay, pues, una doble mediación del único Evangelio.

En el decreto se hace alusión solamente a las tradiciones apostólicas, relativas «a la fe y a la moral» y además, «a las que han llegado hasta nosotros».

7. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 284.

El Concilio enseña, por tanto, la normativa de las tradiciones en el sentido de que reconoce la insuficiencia de la Escritura para el conocimiento global de la verdad revelada. Puesto que también la Tradición posee elementos que conciernen a la fe y a la moral, no se puede prescindir de ella.

El problema de la relación entre la Escritura y la Tradición no era un problema que se planteara en el Concilio. Éste sólo pretendía mantener la duplicidad de los medios de transmisión. La primera redacción sometida a los padres conciliares decía que el Evangelio se encuentra, *partim* en la Escritura y *partim* en las tradiciones. Aunque después se sustituye por el *et, et,* la generación inmediata al Concilio entendía generalmente esta fórmula como equivalente a la anterior, según recuerda Congar [8]. Así lo entendían Melchor Cano, san Pedro Canisio, y Roberto Balarmino, por ejemplo. Pero, como veremos posteriormente, Geiselmann sostiene que se puede entender en el sentido de que el Evangelio se encuentra entero, tanto en la Escritura como en la Tradición.

8. Y. CONGAR, *o.c.*, 49.

V. LA REVELACIÓN, DEL VATICANO I AL VATICANO II

1. Los orígenes del racionalismo

A lo largo del siglo XIX va surgiendo, motivado por el influjo protestante y la filosofía de Descartes y Kant, un movimiento de ideas que se caracteriza por dar la preponderancia al sujeto pensante, es decir, es una forma de subjetivismo idealista que va a poner en duda la posibilidad de una intervención objetiva de Dios en nuestra historia por medio de una revelación trascendente al hombre. Podríamos reducir a tres las posturas que nacen de este influjo, según anota Latourelle [1]:

– Rechazar la hipótesis de la revelación trascendente de Dios en la historia. Es la postura del deísmo.

– Negar el carácter trascendente de la revelación para hacer de ella una realidad puramente inmanente, una fuerza particularmente intensa del sentimiento religioso universal. Ésta es la postura del protestantismo liberal y, más o menos, la del modernismo.

– Suprimir uno de los dos términos, eliminando a Dios y cayendo en un materialismo, como hacen los partidarios del evolucionismo absoluto. O bien suprimir, en cierto modo, al hombre en una forma de panteísmo.

Recuerda Latourelle que el siglo XIX, salvo un período de religiosidad romántica, sufrió el influjo de los deístas ingleses y enciclopedistas franceses. En los ambientes cultos se discutían las conceptos de so-

---

1. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, 290.

brenatural, revelación, misterio, milagro, en nombre de la crítica histórica y de la filosofía [2].

Con el afán de dialogar con esta postura racionalista, autores católicos como *Hermes, Günther y Frohschammer* exageraron por su parte la fuerza de la razón, cayendo en una especie de semi-racionalismo: no niegan la revelación, pero piensan que ésta es sobrenatural sólo en el modo y no en el contenido, es decir, una vez conocidos los misterios de la revelación, el hombre podrá demostrar científicamente su verdad.

Por reacción a esta tendencia, nace otro movimiento que se refugia en la fe y en la continuidad de la Tradición. Los fideístas creen que el hecho de la revelación no puede ser demostrado por una demostración válida y piensan que la fe ha de ser absolutamente ciega. Los tradicionalistas, por su parte, sostienen que la Tradición, proveniente de una revelación primitiva, es absolutamente necesaria tanto para conocer la verdad de una religión natural como para conocer los misterios de una religión sobrenatural. De este modo, Lamennais, Bautain, Bonnetty, Ventura, de Bonald discurrieron de una forma u otra por el desprecio a la razón. En una palabra, los racionalistas dan a la razón una preponderancia injustificada, mientras que los fideístas y tradicionalistas eliminan la fuerza de la razón.

Bautain (1796-1867) es probablemente el representante más importante del fideísmo en el siglo XIX. Fue profesor en Estrasburgo y llegó a perder la fe influenciado por el agnosticismo kantiano. Recuperó la fe religiosa en 1822 y reunió un grupo de jóvenes, muchos de lo cuales se convirtieron al catolicismo. Fue ordenado sacerdote en 1928 y encargado de la dirección del seminario diocesano por el obispo de Estrasburgo, Mons. Lepappe de Trévern, pero la influencia kantiana y la falta de una formación teológica sistemática, junto con la experiencia de su propia conversión, le condujeron a una concepción de la fe que olvidaba las exigencias de la razón. El influjo de Bautain fue grande en A. Gratry, L. Ollé-Laprune, M. Blondel, Le Roy y Laberthonière, hasta el punto de ser llamado el Newman francés.

A. Bonnetty (1798-1879), fundador de la revista *Annales de philosophie chrétienne*, fue un seglar muy eficiente en la lucha contra el racionalismo, pero sostenía que la razón es incapaz de demostrar la existencia de Dios. Todo lo que el hombre puede alcanzar de la verdad religiosa lo recibe de la herencia de la primitiva revelación (tradicionalismo).

2. Cfr. *Ibid.*, 291.

El papa Gregorio XVI rechazó el tradicionalismo de Lamennais y de Bautain, al mismo tiempo que repudió el semi-racionalismo de Hermes. Pero fue Pío IX el que, en la encíclica *Qui Pluribus* (9 de noviembre 1864), expuso la doctrina de la Iglesia sobre la relación entre la fe y la razón, afirmando que:

a) nuestra religión ha sido gratuitamente revelada por Dios y recibe toda su fuerza de la autoridad del mismo Dios que habla (D 2777);

b) es deber de la razón humana estudiar, en consecuencia, diligentemente, el hecho de la revelación para alcanzar la certeza de que Dios ha hablado;

c) hay que prestar una fe total al Dios que habla, y no hay nada más conforme a la razón que adherirse a lo que Dios ha revelado, el cual no puede engañarse ni engañarnos (D 2778).

Se salva, por tanto, el carácter trascendente de la revelación, al tiempo que se reconoce a la razón su competencia (apartado b). Nuestra fe ha de ser también racional: ha de tener motivos para creer, ha de constarle suficientemente que Dios ha hablado (por los milagros, etc.).

La revelación se entiende aquí en su carácter objetivo, como una doctrina comunicada por Dios, aunque el motivo último de la fe es la autoridad misma de Dios que no puede engañarse ni engañarnos.

2. El concilio Vaticano I [3]

Fue el Vaticano I el que desarrolló el tema de la revelación, de la fe y de la relación entre la razón y la fe. No estudia tanto la naturaleza de

3. M. CHAPPIN, *Vaticano I*, DTF, 1590-1596; R. AUBERT, *Historia de los concilios ecuménicos XII. Vaticano I* (Vitoria 1970); H. RONDET, *El Vaticano I. El concilio de Pío IX* (Bilbao 1963); A. VACANT, *Constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile. I. Constitution Dei Filius* (Paris 1895); R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX* (Paris 1952); J. GÓMEZ HERAS, *Temas dogmáticos del concilio Vaticano I. Aportación de la comisión teológica preparatoria a su obra doctrinal. Votos y esquemas inéditos, I-II* (Vitoria 1971); G. SCHWAIGER, (Ed.), *Hundert Jahre nach dem ersten Vatikanum* (Stuttgart 1970); P. WALTER, *Die Frage der Glaubensbegründung auf inneren Erfahrung auf dem Vat. I* (Mainz 1980).

Léanse las ponencias con motivo del congreso internacional de teología fundamental, a propósito del 125º año de la promulgación de la *Dei Filius*: R. FISICHELLA, *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo milennio* (Casale Monferrato 1997), particularmente las ponencias de Pottmeyer, González Montes y Fisichella.

la revelación cuanto el hecho de su existencia, de su posibilidad y de su objeto. Es en la constitución *Dei Filius* donde ha abordado el tema.

Distingue el Concilio los dos caminos por los que podemos llegar al conocimiento de Dios: el de la razón y el de la revelación.

1) El camino de la razón

El Concilio define que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón: «por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque, desde la creación del mundo, sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado». (Cap. 2, D 3004). Esta doctrina está reafirmada en el canon correspondiente (Canon 1, D 3026).

El Concilio no se apoya en ninguna filosofía para hacer esta afirmación, sino en la Sagrada Escritura: Rm 1, 20, que expresa la capacidad que tiene el hombre de conocer a Dios por medio de la razón: «lo que de Dios se puede conocer está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras; su poder eterno y su divinidad, de modo que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios, no le glorifican como a Dios».

El Concilio dice que Dios puede ser conocido por la luz natural de la razón con certeza. No dice que puede ser demostrado. Pero tenemos que valorar adecuadamente el alcance de la definición conciliar, siguiendo el tenor mismo de las actas conciliares y el estudio de A. Vacant [4].

Gasser, relator del concilio, afirma los propósitos que éste tenía [5]:

– que el hombre no sólo tiene un poder pasivo, sino activo de cara al conocimiento de Dios;

– «por la luz natural de la razón» quiere decir que el hombre encuentra en el medio natural medios suficientes para el conocimiento de Dios;

– se afirma la certeza de dicho conocimiento.

4. Cfr. obra citada en nota 3.

5. Col. Lac., *Acta et decreta conciliorum oecumenicorum recentiorum*, VII, 127.

Según las actas del Concilio, lo que éste pretende es rechazar dos errores: el tradicionalismo (doctrina que sostiene que las verdades de tipo natural que poseemos no nos las proporciona la razón, sino que derivan de una revelación primitiva conferida a la humanidad) y el error de aquellos que sostienen que la existencia de Dios «nullis firmis argumentis probari nec proinde ratione certo cognosci posse» [6]. Llama la atención que el concilio proponga como idénticas las frases *probari* y *certo cognosci posse*. No podemos olvidar que anteriores pronunciamientos del magisterio (D 2751, 2812, 2853) habían sostenido que la razón puede demostrar la existencia de Dios. Por ejemplo, ésta es de las tesis que Bonnetty tuvo que firmar: «el racionamiento puede probar con certeza la existencia de Dios» (D 2812) que es lo mismo que tuvo que aceptar Bautain (D 2751).

Por ello sostiene E. Simons [7] que de ahí se desprende que el Vaticano I en su texto piensa en el razonamiento, en el sentido de un conocimiento conceptual y demostrativo.

Lo que el Concilio define es la capacidad natural que tiene el hombre para conocer a Dios. Habla de capacidad, pues no quiere el Concilio entrar en la cuestión (sociológica) de si los hombres la usan o no de hecho o si llegan a Dios por otros caminos (catequesis, formación, etc.) [8]. Se trata de una capacidad física o real (nunca los concilios hablan de abstracciones) que se puede ejercer naturalmente, si bien el Concilio no quiso entrar en la cuestión del hecho.

Habla también el Concilio del hombre en general. Entiende el Concilio por razón la facultad natural que el hombre tiene para conocer la verdad, como los primeros principios por ejemplo. Aquí razón se opone a fe.

Ha querido también mostrar el Concilio el medio natural en el que Dios se nos manifiesta: *a rebus creatis, per ea quae facta sunt*. Con ello el Concilio, anota Vacant, se sitúa en una postura totalmente favorable a la doctrina de santo Tomás (y no a la postura de Descartes o Pla-

6. *Ibid.*, 79.

7. E. SIMONS, *Dios*: Sacr. Mund. 2, 320.

8. «L'étude de l'élaboration du texte de notre constitution montre donc clairement que le concile a entendu définir la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu en se mettant en dehors de toute considération des éstats dans lesquels l'humanité ou les individus ont vécu ou auraient pu se trouver, mais en envisageant uniquement la nature humaine en général et le pouvoir qui est en elle» (cfr. A. VACANT, *o.c.*, 290-291).

tón, que defienden la idea innata de Dios). Al aludir a las criaturas como punto de partida, supone que la idea de Dios en nosotros es adquirida y mediata. «No se ve, dice Vacant [9], por qué habría de dar esta indicación (*a rebus creatis, per ea quae facta sunt*) si las criaturas no sirviesen más que (como ocurre en el inmanentismo) para despertar en nuestra alma una noción de Dios que todos los hombres poseen desde el nacimiento».

Además, el texto, con las preposiciones que utiliza, muestra que las cosas creadas proporcionan el principio del que el espíritu saca (*a rebus creatis*) el conocimiento y por medio de las cuales llega a él (*per ea quae facta sunt*). Diríamos nosotros que un conocimiento cierto que se logra de Dios a partir de sus efectos supone ciertamente una demostración. Como recuerda Latourelle [10], este conocimiento alcanza a Dios en su relación causal con el mundo.

Cuando un padre conciliar solicitó que se suprimiera el *a rebus creatis*, Gasser rechazó la propuesta porque, según él, se perderían los medios naturales por los que llegamos a Dios. Este mismo padre solicitó también que se dijera que «Dios puede ser conocido y demostrado con certeza» con argumentos metafísicos, cosmológicos y ontológicos. Gasser respondió que el texto del Concilio no iba contra los argumentos más conocidos. Nadie de nosotros piensa, dice Gasser, en negar el argumento ontológico de san Anselmo. Y añadió: «Aunque conocer con certeza y demostrar expresan más o menos lo mismo, sin embargo la diputacion de la fe prefiere una forma suave a otra un poco más dura que se nos propone» [11].

Así, aun afirmado que el concilio no quiere tomar partido en la cuestión que divide a los filósofos católicos (de los que algunos eran favorables a las fórmulas catersianas y las de san Anselmo), el hecho es que el Concilio hace una afirmación que sirve de base al conocimiento mediato de Dios: es por medio de las cosas creadas como la luz natural de la razón nos permite conocer a Dios [12].

Y se pregunta Vacant si ese respeto mostrado hacia las doctrinas cartesianas no significa una cierta benevolencia hacia el ontologismo, puesto que la diferencia entre ambas es mínima. El ontologismo viene a decir que tenemos una especie de *intuición* de Dios sin mediación alguna. El inmanentismo defiende que poseemos una idea *innata* de Dios. Podría, pues, parecer que respetar el inmanentismo sería por parte del Concilio tolerar el ontologismo. Pero justamente el ontologismo fue condenado en 1861 por el Santo Oficio. De hecho, varios padres pidieron que se condenara en el Concilio el ontologismo y Gasser respondió diciendo que era un tema arduo que requería mucho más tiempo para ser tratado a tiempo [13]. Es más, el cardenal Pecci, obispo de Perugia y futuro León XIII, junto con R. Sforza, pidieron la condena de esta proposición: «el conocimiento directo e inmediato de Dios es connatural al hombre» [14]. En el fondo, se vio claro que el ontologismo era uno de los errores a propósito de los cuales la constitución recuerda, en el párrafo final, las condenas anteriores de la Santa Sede.

9. *Ibid.*, 296-297.
10. R. LATOURELLE, DTF, 1258.
11. Col. Lac. VII, 132.
12. Cfr. A. VACANT, *o.c.*, 298.

Por otro lado, no prosperaron las enmiendas que querían suprimir el adverbio *certo*. Y Vacant anota que conocemos la verdad de una forma cierta o bien por evidencia o bien por medio de pruebas [15]. En una palabra, diríamos con Simons, que aunque el Concilio no especifica cómo se hace ese conocimiento cierto de Dios, piensa de hecho en un raciocinio, en el sentido demostrativo de la palabra [16]. El ontologismo era en el fondo rechazado y el inmanentismo se diferencia poco de él, mientras que la estructura de la frase conciliar apela a un tipo de conocimiento mediato que va del efecto a la causa.

Tampoco supone el Concilio que este conocimiento de la razón se haga a solas sin la gracia sanante. En la mentalidad del Concilio siempre se supone esto. Se dice expresamente a propósito del conocimiento de la revelación y se supone también en el plano del conocimiento de Dios por medio de la razón. El Concilio, dice Collantes [17], no excluye una dificultad moral ni siquiera una imposibilidad física en algunos casos particulares. Recordemos que el Concilio habla del hombre en general.

En la presente condición del hombre, la revelación no es absolutamente necesaria para que el hombre conozca la existencia de Dios, sino sólo moralmente necesaria, para que la conozca sin mezcla de error.

El juramento antimodernista defenderá la misma doctrina y especificará que la razón puede *demostrar* la existencia de Dios: «Yo profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido, y

13. Col. Lac. VII, 218.
14. *Ibid.*, 849-853.
15. *O.c.*, 301.
16. E. SIMONS, *o.c.*, 320.
17. J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1984) 51, nota 48.

consiguientemente, también demostrado con certeza por la luz natural de la razón, mediante las cosas que han sido hechas, esto es, por las cosas visibles de la creación, como la causa por sus efectos» (*Sacrosantum Antistitum*, D 3538).

Como vemos, el documento habla de conocer y emplea la misma terminología que el Vaticano I pero explícitamente dice que «puede ser conocido y consiguientemente demostrado». Es una interpretación hecha sobre el Vaticano I que en nada desfigura su pensamiento, sino que más bien lo explicita [18].

2) El camino de la revelación

El otro camino que tenemos para acceder a Dios (éste sobrenatural) es el de la revelación. La revelación tiene como autor a Dios que habla, autor del orden sobrenatural, pues «ha placido a la sabiduría y bondad de Dios revelar al género humano, por otra vía, a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad» (D 3004).

El Concilio afirma, por tanto, el hecho de la revelación sobrenatural y positiva que tiene a Dios como autor y causa, el cual, de modo gratuito, se ha revelado a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios para que las verdades religiosas de orden natural sean conocidas sin error y sin

18. No entendemos la postura de Pie i Ninot (cfr. *Tratado de teología fundamental*, 148), cuando afirma que, según el concilio, habría, por un lado, un conocimiento natural de la existencia de Dios y, por otro, el de la revelación divina. «Este extrinsecismo favorecía, dice, al deísmo, facilitando un rechazo de un orden superior. Favorecía, además, una concepción autoritaria y literalista de la revelación y haciendo más necesaria la aportación del milagro como prueba de la revelación, hacía el juego al sobrenaturalismo».

El conocimiento natural de Dios es más una pregunta que una respuesta, confiesa (p. 163). La realidad de Dios se nos ofrece más como pregunta que como respuesta (167). A nuestro modo de ver, Pie i Ninot olvida que el conocimiento natural de Dios como distinto del sobrenatural que viene de la revelación de Dios es una implicación más, e importante, del problema natural-sobrenatural que implica siempre una distinción de órdenes. Por otro lado, si el hombre no fuera capaz de conocer la existencia de Dios por la razón, la revelación sería necesaria para que tuviera algún conocimiento de Dios, con lo que perdería su gratuidad. Finalmente, si la revelación no se prueba ante la razón, caemos en el fideísmo.

El Vaticano I, al hacer esta exposición del conocimiento natural de Dios, tiene por delante Sb 13, 1-9; Rm 1, 18-20. Se apoya, pues, en la misma escritura.

dificultad. En cambio, es de necesidad absoluta para que el hombre conozca el fin y los medios del orden sobrenatural al que ha sido elevado. Sólo es necesaria moralmente para que el hombre conozca las verdades de tipo natural sin error y sin dificultad (D 3005).

El objeto material de esta revelación es Dios en sí mismo y los eternos decretos de su voluntad, así como verdades de tipo natural accesibles de suyo a la razón. El Concilio entiende aquí la revelación como acción y como contenido (verdad revelada). En este sentido último, dice que la revelación está contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, tomando las palabras mismas del concilio de Trento, y nos da el concepto católico de inspiración:

> *«Ahora bien, esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal declarada por el Santo Concilio de Trento, se contiene en los libros escritos y en las tradiciones no escritas, que recibidas por los apóstoles de la boca misma de Cristo, o por los mismos apóstoles bajo la inspiración misma del Espíritu Santo, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros. Estos libros del Antiguo y Nuevo Testamento, íntegros en todas sus partes, tal como se enumeran en el decreto mismo del Concilio y se contienen en la antigua edición Vulgata latina, han de ser recibidos como sagrados y canónicos, no porque compuestos por sola industria humana hayan sido luego aprobados por ella; ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido transmitidos a la misma Iglesia»* (D 3006).

Así pues, en la Sagrada Escritura y en la Tradición se contiene la revelación cristiana. Los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, tal como los enumera el concilio de Trento y se contienen en la Vulgata, están inspirados. La inspiración consiste en que los autores sagrados han escrito bajo el influjo del Espíritu Santo, de tal modo que tienen a Dios como autor. La inspiración no es la ausencia de error (inerrancia) ni consiste en que libros puramente humanos hayan sido luego aprobados por la Iglesia, sino que, en el momento de ser escritos, lo fueron bajo el influjo del Espíritu Santo y por ello tienen a Dios como autor.

Finalmente, el Concilio dice algo de suma importancia: la Sagrada Escritura hay que leerla dentro de la Iglesia, que es la intérprete oficial, por encargo de Cristo, de la revelación: «En materias de fe y costumbres que atañen a la edificación de la doctrina cristiana, ha de tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido

e interpretación de las Escrituras santas; y, por tanto, a nadie le es lícito interpretar la misma Sagrada Escritura contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres» (D 3007).

Hay también un párrafo preciso sobre la conservación del depósito de la fe: «Y, en efecto, la doctrina de la fe que Dios ha revelado no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que debe ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino entregado a la Iglesia de Cristo como un depósito divino, para ser fielmente conservada e infaliblemente declarada» (D 3020). Y más adelante añade: «Pues no fue prometido a los apóstoles el Espíritu Santo para otra cosa sino para que, con su asistencia, santamente mantuvieran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe» (D 3070).

La Iglesia no añade nada al depósito de fe recibido de los apóstoles. Lo único que puede perfeccionarse es la inteligencia del depósito, la asimilación de la verdad revelada por parte de los fieles, pero el sentido permanece siempre idéntico y la interpretación inmutable (D 3020).

3) La fe

A la revelación por parte de Dios corresponde la fe por parte del hombre, el cual, como criatura que es, debe a Dios el obsequio de su razón. El Concilio afirma que la fe es totalmente sobrenatural, proveniente de la gracia de Dios. Con la fe aceptamos como verdadero lo que nos ha sido revelado, pero no por captar la intrínseca verdad de lo revelado, sino porque por la fe nos apoyamos en la misma autoridad de Dios, el cual no puede engañarse ni engañarnos:

> *«Esta fe, que es el principio de la salvación humana, la Iglesia católica profesa que es una virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibidas por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que, revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos»* (D 3008).

La fe es, pues, en sí misma, un don de Dios que mueve al hombre a aceptar el mensaje de Dios por medio de una iluminación o inspiración del Espíritu Santo que da la suavidad de la adhesión. Acepto el mensaje, apoyado en Dios mismo, en su gracia, en virtud de la cual doy el sí a la revelación, aunque quizás no entienda el contenido de lo revelado.

Pero esta fe sobrenatural, que es don de Dios, es al mismo tiempo una fe *razonable*, es decir: el hombre, antes de dar el asentimiento de

fe, debe ver si tiene motivos para creer, pues su adhesión de corazón no es una adhesión arbitraria, sino una adhesión razonable y responsable:

> *«Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos de la revelación divina»* (D 3009).

Esta misma doctrina la encontramos en el canon correspondiente: «Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos y que, por tanto, los hombres deben moverse a la fe por la sola experiencia interna de cada uno y por la inspiración privada sea anatema» (canon 3. D 1812). Y asimismo: «Si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la Sagrada Escritura, hay que relegarlos entre las fábulas y mitos, o que los milagros no pueden nunca ser conocidos con certeza y que con ello no se prueba legítimamente el origen divino de la religión cristiana, sea anatema» (Canon 4; D 3034).

Será la *Humani Generis* la que explicite que el hombre tiene esa capacidad física de conocer el hecho de la revelación previamente a la fe. La encíclica habla de los «signos tan numerosos e impresionantes dados por Dios, con los cuales puede demostrarse el origen divino de la religión cristiana, aun a la luz de la sola razón natural» (D 3876).

Así pues, el Concilio define el valor objetivo de los signos externos de la revelación, diciendo que el hombre, por medio de ellos, puede tener un conocimiento cierto del hecho de la revelación. De este modo supone el Concilio que la racionalidad de la fe implica un conocimiento racional del hecho de la revelación por medio de los signos externos.

Cuando el Concilio dice que el milagro es un signo acomodado a la inteligencia de todos, no especifica en qué sentido. La lección obvia, opina Monden, sería que la prueba es perceptible tanto para las inteligencias cultivadas como para las de los sencillos. Sin embargo, anota el mismo Morden [19], las actas del Concilio no dan pie a tal interpretación. R. Aubert ha interpretado dicha expresión en el sentido de que trata de hechos perceptibles por el hombre aun antes de la aceptación de la fe [20]. Esta explicación es verosímil en opinión de Monden, tanto más

19. L. MONDEN, *El milagro, signo de salvación* (Barcelona 1963) 23.
20. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1945) 168-169.

si tenemos en cuenta que la Iglesia pretende rechazar la tesis del padre Bautain, el cual admitía que para quien no poseyera la fe, los signos no tenían valor alguno de prueba, por lo que Bautain tuvo que firmar cierto número de proposiciones que le fueron presentadas por su obispo y por la Congregación de religiosos en los que se afirma claramente que la razón precede a la fe y que se puede probar con certeza la verdad de la revelación. Por el conjunto de los textos, parece que el Concilio, dice Monden, se orienta en el sentido de un reconocimiento de la capacidad física de la razón natural para alcanzar un conocimiento cierto de la revelación, pero en la mentalidad del Concilio ello no significa que este proceso se lleve a cabo con las solas fuerzas naturales (de suyo capaces para probar el hecho de la revelación), sino con el auxilio de las gracias del Espíritu Santo (gracia sanante) que lo fortalecen y vivifican. El Concilio considera la situación histórica real en la que Dios concede al hombre no sólo los signos externos, sino también las gracias internas del Espíritu Santo.

En resumen, podemos decir que la Iglesia enseña la capacidad física que tiene el hombre para conocer el hecho de la revelación por medio de la luz natural, si bien sabe que en el proceso real de este conocimiento va acompañado por la gracia sanante de Dios.

Ahora bien, antes y después de haber defendido el Concilio que el hombre tiene capacidad de conocer el hecho de la revelación por medio de la razón, dice el Concilio que la fe es un puro don de Dios y que el hombre no puede dar ningún paso positivo hacia su salvación ni adherirse al mensaje cristiano sin ese don de Dios:

> *«Mas, aun cuando el asentimiento de la fe no sea en modo alguno un movimiento ciego del alma, nadie, sin embargo, puede consentir a la predicación evangélica, como es menester para conseguir la salvación, sin la iluminación y la inspiración del Espíritu Santo que da a todos la suavidad en consentir y creer a la verdad... Por eso la fe, aun cuando no obre por la caridad, que pertenece a la salvación es, en sí misma, un don de Dios y su acto es obra que pertenece a la salvación; obra por la que el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo y cooperando a su gracia, a la que podría resistir»* (D 3010).

Así pues, por un lado la fe implica un momento de razón: al hombre le tiene que constar que hay motivos suficientes para creer en la revelación, de otro modo su decisión sería irresponsable e inhumana; pero decimos que es condición y no causa de la fe, pues ésta es un don de Dios, una atracción que se insinúa en el interior del hombre y que hace que el hombre acepte la palabra de Dios no por entender el contenido de la misma, sino apoyado en esa misma atracción de Dios que no puede engañarse ni engañarnos. La razón es pues condición de la fe, no causa; la causa de fe es Dios mismo con su atracción o gracia interior. Esto lo explicaremos con más detalle en la parte sistemática.

Conclusión

El Vaticano I considera, por tanto, la revelación en el sentido activo como un don de Dios al hombre y, en sentido objetivo, como palabra comunicada, si bien presta mayor atención al sentido objetivo. La acción reveladora de Dios es absolutamente gratuita por parte de Dios, el cual, en su sabiduría y bondad, se da a conocer a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad. Esta acción divina se presenta como palabra de Dios a la humanidad.

La fe es un don de Dios y con ella responde el hombre a su testimonio. El motivo que sustenta esta respuesta es la autoridad de Dios mismo que se revela, no la intrínseca comprensión de lo revelado. Aceptamos el mensaje de la revelación apoyándonos en Dios mismo, que se insinúa en nuestro interior con la acción de su gracia, pero la decisión de la fe es también razonable, en cuanto que se apoya en los milagros y profecías que son accesibles a la razón.

En cuanto al objeto de la revelación, podremos decir que es doble: verdades accesibles a la razón humana y, sobre todo, misterios propiamente dichos. Las verdades reveladas se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición y han sido entregadas a la Iglesia para que las conserve sin error.

3. La crisis modernista [21]

Llegamos con la crisis modernista a finales de siglo XIX y principios del XX; una crisis que afectó a los mismos cimientos de la revela-

21. J. RIVIÈRE, *Le modernisme dans l'Église* (Paris 1929); R. MARLÉ, *Au coeur de la crisis moderniste* (Paris 1960); E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crisis moderniste* (Paris 1962); C. TRESMONTANT, *La crisis modernista* (Barcelona 1981); A. DUBARLE, *Modernisme et expérience religieuse: Le modernisme* (Paris 1980); R. AUBERT. N. PROVENCHER, *La révélation et son développement dans l'Eglise selon A. Loisy* (Otawa 1972); IDEM, *Modernismo*, DTF 1013-1017; R. AUBERT, *Modernismo*: Sacr. Mund. 4, 765-775; J. GUITTON, *La pensée de A. Loisy* (Aix en Provence 1936); G. DALLY, *Transcendence and immanence. A Study in chatholic Modernisme and Integralism* (Oxford 1980); AA.VV., *Le modernisme* (Paris 1980).

ción cristiana, a su sobrenaturalidad y origen divino, incluso. El modernismo, como dice Provencher [22], es un movimiento ciertamente complejo que no puede ser reducido a una unidad, pero sí que se pueden señalar en él algunas dimensiones fundamentales. Antes de entrar en él, queremos, aunque sea brevemente, señalar en el liberalismo protestante una de sus raíces, que nos harán comprender la envergadura y el alcance del movimiento que estudiamos.

1) Liberalismo protestante

El liberalismo protestante tiene en Schleiermacher su mayor y principal representante, de modo que ha pasado a la historia con el nombre de «segundo reformador» (después de Lutero). Fue, ciertamente, el que llevó los principios de la Reforma a sus últimas consecuencias, reduciendo la revelación y la fe a un sentimiento subjetivo y vaciando de contenido propio a los dogmas de la fe.

Schleiermacher (1768-1834), en palabras de Mondin [23], supone el giro antropológico de la teología, pues el primado ya no corresponde a Dios que se revela, sino al hombre que se abre a Dios. Para él, la esencia de la religión no se funda ni en la razón (metafísica) ni en la voluntad (moral), sino en el sentimiento. El órgano de la religión es el sentimiento (*Gefühl*), pues el sentimiento es el único método auténtico para ponerse en relación con el Infinito, porque sabe dejarlo subsistente e incontaminado en su infinitud. Lo que hay de común, incluso en las manifestaciones religiosas más diferentes, y lo que al mismo tiempo les hace distinguirse de todo otro sentimiento, en otras palabras, la esencia invariable de la religiosidad, consiste en el hecho de que sencillamente somos conscientes de nuestra dependencia de Dios; es decir, de nuestra relación con Él [24].

No se refiere a un estado de ánimo o a una facultad que se coloca en la razón o en la voluntad, sino que es el sentimiento de la propia finitud frente al infinito que se sabe dependiente de él (*Abhängigkeitsgefühl*). No podemos hablar de Dios como de un objeto frente al hombre; sólo se nos da en el sentimiento de su eficiencia en nosotros. Dios no se nos da de forma objetivada. La representación «Dios» sólo puede ser la expresión de nuestra experiencia de dependencia. Ésta es la genuina revelación de Dios.

22. N. PROVENCHER, DTF, 1014.
23. J. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi* (Bologna 1992), 540.
24. Ésta es la tesis de su obra *Über die Religion* (Leipzig 1868).

Ahora bien, la religión es el valor supremo, no es inferior a ciencia o al arte. Por ello, la cultura sin religión no es cultura completa.

En el fondo, Schleiermacher se entiende en reacción a Kant. Trata de buscar la esencia de la religión en la piedad y el sentimiento, saltando los estrechos límites de la razón que imponía Kant.

Desde esta perspectiva que comentamos, se entiende que, en el pensamiento de Schleiermacher, todas las religiones sean iguales, fundadas en el mismo sentimiento de dependencia, por lo que la religión cristiana no puede pretender ya ser revelada. Cristo es el hombre ideal, perfecta manifestación viviente de la conciencia de Dios en el hombre. En Cristo se da mayor conciencia de su dependencia de Dios [25]. Su condición mediadora radica, por otro lado, en la ejemplaridad de su vida, que conduce a la perfección y a la conversión. Cristo es el que ha tenido el mayor y más intenso sentimiento de dependencia respecto de Dios.

Los dogmas, en consecuencia, son simplemente la representación de algo que pertenece a la experiencia humana. El pecado original, por ejemplo, no es la representación de un pecado histórico que constituye a todos los hombres en pecadores, sino la plasmación gráfica de las dificultades que todo hombre tiene en relación con Dios; es la situación de lucha del espíritu contra la carne.

El subjetivismo de Schleiermacher es, por lo tanto, radical. La revelación ya no es algo que nos viene de arriba, sino que coincide en el fondo con la experiencia subjetiva de Dios. Un colega de Schleiermacher dijo después de su muerte que, a partir de él, se iniciaba un nuevo período en la historia de la Iglesia [26].

Ritschl (1822-1889). En Ritschl sigue vivo el pensamiento que se inicia en Schleiermacher. Mantenía un claro agnosticismo filosófico para conocer la existencia de Dios y reduce también la religión a la conciencia religiosa que tiene el hombre. Ahora bien, contra Schleiermacher mantiene que la religión ha de basarse no en la conciencia subjetiva, sino en el Evangelio, en el hecho histórico de Cristo; pero el problema es que, partiendo del agnosticismo respecto de lo suprasensible, el lenguaje bíblico, en el fondo, nace de la experiencia religiosa inmanente del hombre.

25. Véase su obra *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche* 2 vol. (Gotha 1821-1822).
26. B. MONDIN, *o.c.*, 539.

La obra más importante de Ritschl es *Rechtfertigung und Versöhnung* [27]. Pues bien, el acento lo pone Ritschl en la reconciliación, que la sitúa en el hecho de que Dios se nos manifiesta como Padre, lo cual le conduce a una confianza filial y al trabajo por el reino. Ésta es la tarea del hombre del reino: la realización del amor al prójimo. Para él, es el amor al prójimo el verdadero y único sentido del amor a Dios y, por tanto, es el centro del cristianismo. En esto radica el reino de Dios. Y Cristo lo vivió plenamente en su vida de amor.

Cristo es el prototipo de una humanidad que ha de ser partícipe del reino de Dios. Su vocación fue revelar a Dios que es amor. Y precisamente porque ejerce para nosotros esa vocación, es Dios él mismo. Él no tiene una autoridad propiamente divina sobre nosotros. Pero vale como profeta que nos da su palabra.

Sabatier [28] nos ofrece en el mundo francés una concepción parecida de la revelación. Para Sabatier, la religión nace de la oración del corazón. Habla ciertamente de la revelación como respuesta de Dios a la oración del hombre, pero en el fondo se trata de una respuesta que nace de la oración misma, pues es Dios el que la inspira. Es, pues, una respuesta que se confunde con la oración misma del hombre. No es la revelación una comunicación externa de Dios que pueda ser probada por la razón como hecho objetivo, sino que en el fondo coincide con el hecho de la conciencia religiosa que existe en todo hombre. En Cristo esta conciencia religiosa adquirió una especial intensidad que, en tono menor, seguía en el alma de sus discípulos.

Comenta Latourelle a propósito de Ritschl y Sabatier que «han habituado el pensamiento protestante a preferir la experiencia religiosa a las verdades dogmáticas. Se ha suprimido así la noción de revelación objetiva, de doctrina realmente recibida de Dios. La religión, en vez de ser el resultado de un acercamiento divino, es llanamente una elaboración inmanente que se prepara en lo íntimo de la conciencia. Se da realce a la fe, pero ella no es sino una disposición afectiva del alma, disposición que no dice creencia determinada alguna. Una cosa es la religión que vive en el corazón de los fieles, y otra, la que procede de fórmulas y dogmas» [29].

27. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. 2 vol. (Bonn 1910).

28. A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycologie et l'histoire* (Paris 1897).

29. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 308.

2) *La doctrina modernista*

A nuestro modo de ver, son dos las raíces que provocan el nacimiento del modernismo. Por un lado, los escritores de esta corriente, Loisy por ejemplo, lamentan que la exégesis católica esté lejos de la ciencia exegética que se requiere en los tiempos modernos. El mundo protestante había progresado suficientemente en la exégesis y en el reconocimiento de los géneros literarios. El catolicismo seguía en cambio manteniendo, ante la tesis evolucionista, el sentido literal de los primeros capítulos del Génesis [30].

Pero indudablemente en el nacimiento del modernismo se daba también un influjo filosófico del protestantismo liberal que hemos expuesto. Las concepciones que Loisy y Tyrrel, por ejemplo, presentan de la revelación no difieren esencialmente de las propuestas por el protestantismo liberal.

En Francia el mayor exponente del modernismo es Loisy. En Inglaterra tenemos la figura de Tyrrel. En Italia el modernismo se deja sentir sobre todo en el campo de la acción social y la cultura religiosa. Podríamos señalar a Buonaiuti. En Francia, además de Loisy, señalemos a Le Roy y Turmel. Blondel y Laberthonière no pueden ser señalados sin más de modernistas.

• *Loisy*

Sin duda alguna, Loisy es el principal exponente del modernismo. Su obra *L'évangile et l'Église*, escrita en 1902, era, en realidad, una respuesta a la obra de Harnack *Das wessen des Christentums*, apología histórica del protestantismo liberal, pero suscitó ya una honda preocupación por su ambigüedad. Fue en *Autour d'un petit livre* (1903) donde ya expuso claramente su concepto de revelación y, con él, de la esencia misma del cristianismo.

Viene Loisy a afirmar que la verdad es tan relativa como el hombre, algo que evoluciona como la misma experiencia del hombre, que es un ser limitado, condicionado e histórico. Pretender que la revelación sea un diálogo de Dios con Adán, tal como aparece en el Génesis, es caer en una concepción infantil e insostenible. En el fondo, la revelación es la experiencia subjetiva que el hombre tiene de su relación con Dios. El

30. C. TRESMONTANT, *La crisis modernista* (Barcelona 1981).

acontecimiento revelador, como recuerda Provencher [31], responde a términos como «experiencia religiosa» o «percepción». Dejemos que lo exprese el mismo Loisy:

«La revelación no puede ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación para con Dios. ¿Qué es, en su principio y punto de partida, la revelación cristiana sino la percepción, en el alma de Cristo, de la relación que unía a Cristo con Dios, y de la que une a todos los hombres con el Padre celestial...? En un momento determinado, el comienzo de la revelación fue la percepción, tan rudimentaria como pueda imaginarse, de la relación que debe existir entre el hombre, consciente de sí mismo, y Dios, presente detrás del mundo fenomenal... El crecimiento de la religión revelada se ha debido a la percepción de nuevas revelaciones, a una determinación más precisa y distinta de la relación esencial, prevista desde el principio, al aprender el hombre a conocer cada vez mejor la grandeza de Dios y el carácter de su propio deber» [32].

Esta conciencia que tiene el hombre de la revelación participa de la condición histórica del hombre, comenta Provencher [33], y está sujeta a desarrollo en sus formulaciones, porque el hombre evoluciona. Loisy subraya el papel activo del hombre, para el cual la revelación no está hecha ni se encuentra nunca acabada. La revelación no escapa, por tanto, a esta ley humana.

En una palabra, la revelación es la conciencia humana de la relación existencial que el hombre tiene con Dios, es el sentimiento religioso que nace del corazón, una percepción intensiva y experimental de Dios. Por ello el objeto de la revelación son todas las ideas que el hombre ha tenido de Dios a lo largo de la historia. Cristo es el gran revelador, debido no al misterio propio de su persona, sino porque tuvo la percepción más clara de Dios. El papel de Cristo consiste en desvelar lo que en el fondo ocurre en el corazón de todo hombre. Con su vida, manifestó Cristo lo que el hombre ha comprendido vagamente desde siempre: «Dios se revela al hombre en el hombre y la humanidad entra con Dios en una sociedad divina» [34]. No tiene sentido hablar de depósito de la revelación, toda vez que hay expresiones de Dios que no se encuentran en la Escritura ni en la Tradición, y hay otras que están todavía en proceso de formación.

31. N. PROVENCHER, DTF, 1014
32. A. LOISY, *Autour d'un petit livre*, 195-197.
33. N. PROVENCHER, *o.c.*, 1015.
34. *L'évangile et l'Eglise*, 268.

• *G. Tyrrel*

Tyrrel había sido educado en una familia calvinista, se hizo anglicano y, por fin, católico. En 1979 entró en la Compañía de Jesús, aunque en 1906 fue expulsado de la misma y suspendido a divinis.

Polemizando contra Mercier y otros tomistas, niega a la razón humana cualquier posibilidad en el ámbito de la metafísica.

Su obra principal fue *Through Scylla and Charibdis* (London 1907). Aunque dice admitir la transcendencia de la revelación, la reduce en el fondo a una experiencia religiosa. La revelación, dice, no cae de arriba, del cielo, ni la fe es tampoco el asentimiento a una serie de proposiciones. La revelación propiamente dicha no es una revelación sino una experiencia. Es un acto de Dios con quien el creyente entra en contacto místico. Pertenece al concepto de impresión, más que al de expresión, que es el propio de la teología.

La religión consiste en una experiencia religiosa completa, en el sentido de que Dios es la experiencia total que el hombre posee. Se trata más bien de una experiencia individual e incomunicable y que, luego, hay que traducir en una representación siempre relativa, pues toda representación es una interpretación de la experiencia original que no tiene el mismo valor. Las representaciones prolongan la experiencia original, nacen de ella y tienden a provocarla en el oyente.

Pues bien, la experiencia-tipo que sirve de marco para los creyentes es la de Jesús y la de los apóstoles que estuvieron en contacto con él. Las expresiones de dicha experiencia tienen un poder de evocación que tiende a suscitar en nosotros una experiencia análoga.

Sostiene Tyrrel que, siendo la revelación esa experiencia original de Dios, comunica la verdad, la verdad práctica de una forma de sentimiento, una forma de vida. Desde luego, las explicaciones teológicas que se dan de esa forma de sentimiento no gozan ya de la aprobación divina.

El desarrollo de la revelación no lo hemos de entender como desarrollo de un cuerpo de proposiciones doctrinales, sino en el sentido de que las fórmulas dogmáticas tienen más bien la finalidad de provocar en nosotros, bajo la acción del Espíritu Santo, la experiencia original. Son, pues, formulaciones relativas, en cuanto que se trata de interpretaciones ocasionales, símbolos ocasionales de una situación concreta que cambia. En la medida en que ya no sean capaces de producir esa experiencia, carecen de valor. Se entiende, por otro lado, que una autoridad magisterial en la Iglesia, preocupada en mantener el sentido ver-

dadero y objetivo de la revelación, es algo superfluo. La nuestra es más una religión del Espíritu que una religión de la autoridad.

Comenta Provencher: «Reduciendo demasiado exclusivamente la revelación a una experiencia de lo divino, los modernistas no ponen de relieve el hecho de la comunicación de Dios mismo, que se realiza en la historia de la salvación y de una forma especial y definitiva en Jesucristo» [35].

3) La respuesta del magisterio [36]

El movimiento modernista, como hemos podido comprobar, supone una reinterpretación subjetiva de la revelación, privándole de su carácter objetivo e histórico. Se trataba de un movimiento que afectaba a los mismos fundamentos de nuestra fe y, por ello mismo, a la esencia del cristianismo. No era la discusión de uno u otro dogma, sino de la misma posibilidad de la revelación.

Por ello, no es de extrañar que el 3 de julio de 1907 se publicara el decreto *Lamentabili* del Santo Oficio, manteniendo el concepto de revelación objetiva y que es confiada a la Iglesia para su interpretación auténtica: la proposición 20 de dicho decreto condenaba la siguiente afirmación de Loisy: «La revelación no pudo ser otra cosa que la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios» (D 3420). Condena también esta proposición: «Los dogmas que la Iglesia presenta como revelados no son verdades bajadas del cielo, sino una interpretación de hechos religiosos que la mente humana elaboró con trabajoso esfuerzo» (D 3422). Condena también el decreto que la revelación no quedara completa y acabada con los apóstoles (D 3421). Desde la época apostólica, afirma el decreto, todo el objeto de nuestra fe quedó constituido en su esencia, si bien es posible una mejor asimilación del mismo.

Dos meses más tarde del decreto *Lamentabili* aparece la encíclica de Pío X *Pascendi* en septiembre de 1907. A diferencia del decreto, la encíclica quiere indagar en las raíces filosóficas del modernismo. En el fondo, este movimiento defendía un agnosticismo metafísico respecto de Dios para encontrar en el propio hombre (inmanencia) la explicación última de la fe. La fe religiosa partiría del sentimiento religioso del

35. N. PROVENCHER, *o.c.*, 1015
36. Cfr. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 320 ss.

hombre. Las fórmulas dogmáticas tendrían la finalidad de expresar ese sentimiento que, siendo cambiante, condicionaría el cambio de la misma. De ahí el relativismo de fondo que propugna el modernismo. Este movimiento trata de defender un evolucionismo religioso incompatible con la verdad objetiva dada por Dios al hombre.

El 1 de septiembre de 1910 aparece el motu propio de Pío X *Sacrorum Antistitum* que contiene el juramento antimodernista que viene a ser un resumen solemne. En la primera parte se dan cinco puntos que son objeto de precisión. El tercero enseña la fundación de la Iglesia como guardiana de la fe y el cuarto se expresa de este modo:

> *«Acepto sinceramente la doctrina de la fe transmitida hasta nosotros desde los apóstoles por medio de los padres ortodoxos siempre en el mismo sentido y en la misma sentencia; y, por tanto, de todo punto rechazo la invención herética de la evolución de los dogmas, que pasarían de un sentido a otro diverso del que primero mantuvo la Iglesia; igualmente, condeno todo error, por el que al depósito divino, entregado a la esposa de Cristo y que por ella ha de ser fielmente custodiado, sustituye un invento filosófico o una creación de la conciencia humana, lentamente formada por el esfuerzo de los hombres y que en adelante ha de perfeccionarse por progreso indefinido»* (D 3541).

El quinto artículo se expresa así:

> *«Sostengo con toda certeza y sinceramente profeso que la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la subconsciencia, bajo presión del corazón y la inclinación de la voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida de fuera por oído, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios sumamente veraz»* (D 3542).

El juramento, por tanto, afirma que la revelación, que es objeto de fe, tiene carácter doctrinal, es palabra revelada por Dios y encomendada a la Iglesia para su custodia. Ésta es una doctrina, no del hombre, sino de Dios. El modernismo pretendía sustituir la revelación sobrenatural por un desarrollo religioso cuya única regla era la conciencia individual de la experiencia religiosa.

4. La renovación teológica del siglo XX

Muchos han sido los factores que han contribuido en el siglo XX a la renovación de la teología de la revelación que va a culminar en la del concilio Vaticano II. La escolástica (Gardeil, Garrigou-Lagrange, Dieckmann [37], etc.) habían acentuado el carácter doctrinal de la revelación. Y era lógico que así lo hicieran, pues son autores que vienen después de la crisis modernista y que se insertan en la renovación tomista nacida a finales del siglo XIX. De todos modos, solían olvidar el carácter cristológico de la revelación, tenían insuficientemente en cuenta los datos de la Escritura y descuidaban otros aspectos de la revelación. Desarrollaban fuertemente el sentido apologético, aunque a veces lo hacían con los defectos que señalábamos en la introducción de esta obra.

Ya en el siglo XIX, Möhler, principal exponente de la escuela de Tubinga, sin olvidar el carácter objetivo de la revelación, acentuaba la acción del Espíritu que vivifica a la Iglesia. No podemos olvidar tampoco la obra de Franzelin, que en su trabajo *De ecclesia* (Roma 1870) respiraba ya un profundo misticismo. Y mucho menos hemos de olvidar la aportación de Newman, que, junto con una fidelidad al concepto tradicional de revelación, expresa también las exigencias de historicidad y de desarrollo dogmático [38].

La renovación de la teología tiene que comenzar aceptando siempre lo positivo de la Tradición, y no cabe duda de que en la escolástica de un Garrigou-Lagrange, por ejemplo, había mucho de válido, particularmente por lo que respecta al aspecto doctrinal de la revelación. Pero toda renovación consiste en asumir lo válido, completándolo con aspectos quizás olvidados que enriquecen el conjunto de la visión de la revelación. Había, pues, que superar el exclusivismo de la presentación de la revelación en forma puramente doctrinal, para hablar de ella de una forma más personal como autocomunicación de Dios que se da personalmente al hombre por medio de una serie de intervenciones históricas que culminan en Cristo y que manifiestan al hombre su designio salvador mediante la palabra externa, atestiguada por los signos, y mediante el testimonio interior e iluminante de la gracia.

37. A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie* (Paris 1909); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per Ecclesiam proposita* (Roma 19505); H. DIECKMANN, *De revelatione christiana* (Freibourg 1930).

38. J. H. NEWMAN, *Essay in aid of a Grammar of Assent* (London 1903); IDEM, *Apologia pro vita sua* (London 1864).

La renovación teológica conducía, por tanto, a la superación del intelectualismo anterior que la venía a reducir a una comunicación de proposiciones de fe para presentarla, antes que nada, como una automanifestación y autocomunicación de Dios mismo en persona. Es el Dios trino el que se comunica en la revelación; revelación que parte de la Trinidad y conduce a ella en la visión final (dimensión escatológica). Esta revelación se ha dado en la historia mediante una economía de salvación que culmina en Cristo. Es un encuentro personal con el hombre, que implica la manifestación del designio salvador de Dios (elemento doctrinal), pero que viene acompañado por el testimonio interior de la gracia. Es al mismo tiempo doctrina y encuentro personal con el hombre.

Varios han sido los influjos que ha recibido la teología católica para llegar a esta renovación. Latourelle [39] señala algunos de ellos:

a) La renovación bíblica y patrística

La vuelta a las fuentes bíblicas ha sido un resorte innegable en la renovación del concepto de revelación, según el principio de que es la revelación la que manifiesta la revelación y sus modalidades. Comenzando por el estudio de Schulte sobre los conceptos bíblicos de revelación [40] y los diccionarios bíblicos, no podemos olvidar monografías sobre el concepto de misterio paulino, como las realizadas por Prümm, Spicq y Coppens; las de Schlier, Giblet y Dupont sobre el término de palabra de Dios; los estudios de De la Potterie sobre la verdad, etc. [41]

Todo ello ha contribuido a darnos conciencia de que la revelación cristiana es una realidad tan rica que necesita de múltiples aproximaciones filosóficas para poder comprenderla. La revelación cristiana se realiza en medio de la historia siguiendo el designio salvífico de Dios para la humanidad, que va educando progresivamente al pueblo de Israel para que pueda escuchar la Palabra definitiva de Dios que se realiza en la encarnación de su Hijo. Es una palabra dinámica que va cre-

39. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 247.

40. H. SCHULTE, *Der Begriff der Offenbarung im N. Testament* (München 1949).

41. K. PRÜMM, *Mystères*: DBS 6, 1-225; C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (Paris 1947); J. COPPENS, *Le mytère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens* en: AA.VV., *Litérature et théologie paulinienne* (Louvain 1960) 1442 165); H. SCHLIER, *Wort Gottes* (Würzburg 1958); J. GIBLET, *La théologie johannique* en: AA.VV., *La parole de Dieu en Jésuschrist* (Paris 1961) 80-119; J. DUPONT, *La Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de san Paul* (Louvain Paris 1949).

ciendo en densidad hasta la manifestación misma de Dios Trino en la encarnación del Hijo y la misión del Espíritu.

La investigación patrística está menos desarrollada, pero no se puede olvidar los estudios de M. Harl sobre Orígenes; J. Ford y Ochagavía[42] sobre Ireneo; y la obra de Molland[43] sobre el Evangelio en la escuela de Alejandría. La teología de los Padres, como ya vimos, no es una teología sistemática sobre la revelación, sino que surge de la necesidad de confrontación con movimientos como la gnosis. Se ve por ello obligada a desarrollar el concepto de economía de la salvación, estableciendo la unidad de los dos testamentos y la centralidad del Logos encarnado, perfecto revelador del Padre.

b) La influencia protestante

Hemos tenido ya ocasión de señalar las lagunas del protestantismo a la hora de entender integralmente la revelación cristiana prescindiendo de las exigencias de la razón y de la Tradición. Pero siempre tiene elementos positivos que han podido influir últimamente también en la Iglesia católica. Frente al intelectualismo que presentaba la concepción católica en el siglo XIX y XX, teólogos como Barth, Bultmann, E. Brunner, H.W. Robinson, Tillich, Niebuhr, G. Kittel y Baillie han contribuido, a pesar de sus limitaciones, a recuperar una serie de perspectivas que, si bien no eran negadas en la teología católica, se hallaban un tanto olvidadas o marginadas.

El protestantismo ha contribuido a presentar la revelación como automanifestación del Dios vivo que se hace presente para salvar al hombre. Ha subrayado también la revelación como acontecimiento histórico, en cuanto que está vinculada a los hechos salvadores de Dios, y ha desarrollado el carácter salvífico y existencial de la palabra divina[44]. Es cierto que en muchos casos el sustrato filosófico del protestantismo del siglo XX ha estado influenciado por el existencialismo, con el peligro de infravalorar el carácter histórico y sobrenatural de la revelación (caso de Bultmann) o de privar a la revelación de la acreditación ante la razón humana (por el prejuicio luterano contra la razón) pero a la teología católica no le viene mal acentuar algo que pertenece también a su entraña: el carácter personalista, histórico y escatológico de la revelación.

42. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris 1958); J. FORD, *St. Iraeneus and Revelation. A theological perspective* (Romae 1961); J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius* (Romae 1964).

43. E. MOLLAND, *The conception of the golspel in the alexandrian theology* (Oslo 1938).

44. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 246.

c) Los teólogos católicos

De hecho, la teología católica iba ya incorporando estos aspectos personalistas e históricos en hombres como Chenu, Charlier, Congar, Boyer y otros. Particularmente significativa ha sido, a juicio de Latourelle[45], la obra de Chenu y de Charlier.

Chenu, en su obra *Une école de théologie. Le Saulchoir* (Kainlez-Tournai 1937), se queja de una preponderancia demasiado intelectualista en el concepto de revelación por parte de la teología de su tiempo, y quiere recuperar el carácter realista e histórico de la misma y consiguientemente de la fe.

La teología, en efecto, parte de la revelación, que, ante todo, es el testimonio de Dios sobre sí mismo. Es la automanifestación de Dios, de modo que la fe, a la hora de aceptar la palabra divina, va más allá de ésta para llegar a Dios mismo en persona. La fe es «una percepción realista de Dios en una proposición conceptual»[46].

El dato revelado nos llega en medio de la historia, según el designio salvífico de Dios, de modo que la teología tiene que estar centrada en la historia de la salvación. La teología es, por tanto, realista, porque atiende al orden de la salvación en su realización histórica. Por otro lado, Dios nos sale al paso no sólo por medio de la historia, sino que entra en nuestra alma por medio de la iluminación interior de la fe, que permite al hombre penetrar en la intimidad de Dios.

Esto no significa que Chenu olvide el aspecto conceptual de la fe, pero defiende que no se ha de mantener de forma unilateral. Nuestro encuentro con Dios implica la adhesión al mensaje de salvación, bajo la acción interior de la gracia que fortalece su inteligibilidad y que, sobre todo, permite la comunión de un encuentro con Dios en un encuentro personal y directo.

Por otro lado, los representantes de la teología kerigmática (J. Jungmann, H. Rahner, particularmente) insisten también en la insuficiencia tradicional de la idea de revelación y sienten la necesidad de volver también a una concepción histórico-salvífica de la misma.

45. *Ibid.*, 249ss.

46. *O.c.*, 253, 239.

Finalmente, la fe ha sido vista de una forma integral, como en el caso de J. Alfaro, que ha contribuido a resaltar el carácter personal y salvífico de la fe, sin olvidar el contenido doctrinal y la racionabilidad de la misma. En este sentido, tampoco se pueden olvidar nombres como los de Aubert, Mouroux y otros.

5. El concilio Vaticano II [47]

Con los antecedentes que hemos visto en la teología y la preocupación ecuménica que tenía el Vaticano II, tenemos ya las claves de la elaboración de la *Dei Verbum* por parte del Vaticano II. Para los protestantes, esta constitución habría de tener un carácter simbólico, dado que habría de abordar el tema de la relación entre la Escritura y la Tradición, entre otros.

El miércoles 14 de noviembre de 1962 comenzaba el Concilio a tratar del esquema *De fontibus revelationis*, que algunos padres aceptaban con retoques y otros rechazaban en su totalidad, pidiendo otro esquema más conciso, pastoral y ecuménico. El 25 de noviembre se formó una nueva comisión, por decisión de Juan XXIII, que rehiciese el esquema. Constaba de 7 cardenales nombrados por el Papa, 10 miembros de la comisión doctrinal y 10 más del Secretariado para la unión de los cristianos.

La comisión terminó su trabajo en marzo de 1963, que fue entregado a los padres conciliares en mayo. Muchos de ellos expresaron su deseo de que se abordara más a fondo el tema de la revelación y de la Tradición. Una subcomisión creada el 7 de marzo de 1964 se encargó de ello. Ésta dividía en dos el capítulo primero: a) La revelación en sí misma; b) La transmisión de la revelación. La comisión doctrinal trabajó sobre los resultados y el nuevo esquema se discutió en la sesión tercera del Concilio, del 30 de septiembre al 6 de octubre de 1964. El texto fue del agrado de la mayoría de los padres, que hicieron enmiendas pertinentes, de modo que la constitución fue aprobada casi por unanimidad, y proclamada oficialmente por el Papa el 18 de noviembre de 1965.

---

47. R. LATOURELLE, *Vaticano II*, DTF 1596-1609; R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989); G. MARTELET, *Las ideas fundamentales del Vaticano II* (Barcelona 1968); H. BOUILLARD, *Le concept de révélation du Vat. I à Vat. II* en: AA.VV., *Révélation de Dieu et langage des hommes* (Paris 1972); H. PHEIFFER, *Got offenbart sich. Das Reifen und Enstehen des Offenbarungsverständnis in ersten und zweiten Vatikanischen Konzil* (Frankfurt 1982); G. VOLTA, *La nozione di rivelazione dal Vat. I al Vat. II* en: AA.VV., *La teología italiana oggi* (Brescia 1979) 195-244.

TEXTO DE LA CONSTITUCIÓN

N° 1 (Proemio)

En el proemio designa el Concilio a la revelación como palabra de Dios, palabra que el magisterio escucha religiosamente con una fe que comparte con todo el pueblo de Dios, palabra que proclama por la misión que ha recibido de Cristo con la confianza de los profetas y los apóstoles.

Ésta es la palabra por la que Dios sale de su silencio, comunicándose a los hombres en su designio de salvación. El Concilio se propone, siguiendo las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I, exponer la genuina doctrina sobre la revelación y su transmisión

1) La revelación en sí misma

N° 2 (Naturaleza y objeto de la revelación)

El Concilio comienza aquí el cap. I, que trata de la revelación en sí misma.

El n° 2 trata sobre la naturaleza y objeto de la revelación:

«*Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cfr. Ef 1, 9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina* (cfr. Ef 2, 18; 2 P 1, 4). *En consecuencia, por esta revelación Dios invisible* (cfr. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17) *habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor* (cfr. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15) *y mora con ellos* (cfr. Ba 3, 38) *para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación*».

El Concilio resalta en este párrafo el matiz personalista de la revelación: es Dios en su sabiduría el que ha dispuesto revelarse (el Vaticano I ponía como sujeto de la revelación la sabiduría y bondad de Dios) para comunicarse a sí mismo y el misterio de su voluntad, utilizando así la terminología paulina de misterio (designio de salvación y no la del Vaticano I «decretos de su voluntad»).

Por medio de esta revelación, Dios invisible rompe el silencio, se dirige al hombre y le interpela con un dialogo de amistad.

Al dirigirse al hombre, Dios utiliza el doble recurso de las acciones y de las palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, al tiempo que las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio salvífico contenido en ellas. Insistiendo en las palabras y en las obras como elementos constitutivos de la revelación, resalta el Concilio el carácter histórico y sacramental de la misma.

Termina el párrafo, diciendo de Cristo que es el mediador y plenitud de toda la revelación: a través de Cristo conocemos la verdad sobre Dios y sobre el hombre.

N° 3 (Preparación de la revelación evangélica)

El n° 3 habla de la preparación de la revelación evangélica. Habla aquí el Concilio de una doble manifestación de Dios: por medio de la creación y por la revelación de Dios al pueblo de Israel. Esta última es descrita como un proceso educativo y pedagógico en vistas a la revelación evangélica.

N° 4 (Cristo lleva a su culmen la revelación)

> *«Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras a los profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo* (Hb 1, 1-2). *Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios* (cfr. Jn 1, 1-18); *Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado a los hombres» habla palabras de Dios* (Jn 3, 34) *y lleva a cabo la obra de salvación que el Padre le confió* (cfr. Jn 5, 36; 17, 4). *Por tanto, Jesucristo –ver al cual es ver al Padre* (cfr. Jn 14, 9)–, *con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los*

> *muertos, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna.*
> *La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo* (cfr. 1 Tm 6, 14; Tt 2, 13)».

El texto presenta a Cristo como centro de la revelación por su cualidad de Hijo, de Palabra eterna y sabiduría de Dios que, por la encarnación, nos habla de hombre a hombre, usando todos los medios de expresión de la naturaleza humana. Es la Palabra de Dios, que se hace hombre para encontrar a los hombres a su nivel.

Siendo Cristo el Hijo del Padre, la palabra hecha carne, es al mismo tiempo el primer revelador y el supremo objeto revelado: Cristo, al revelar, revela su propio misterio de Hijo y, juntamente, el misterio del Padre. La misión del Espíritu Santo pertenece también a la obra reveladora de Cristo, ya que el Espíritu Santo no aporta ningún objeto nuevo, sino que nos introduce con sus dones en la perfecta comprensión y vivencia del misterio de Cristo.

Puesto que Cristo es el Hijo único del Padre, la economía por él aportada, la nueva y definitiva alianza, no puede ser transitoria. No habrá otra manifestación pública hasta la manifestación gloriosa de Cristo.

N° 5 (La revelación hay que recibirla con fe)

Describe el Concilio la fe como una relación personal entre Dios y el hombre, como una adhesión global de conocimiento y amor. Dios, por medio de la revelación, se acerca al hombre y le descubre los secretos de su vida íntima, y el hombre, por la fe, se confía a Dios, asintiendo libremente a la revelación hecha por Él. La fe es, por tanto, entrega y asentimiento y no es puro resultado de la actividad humana, pues está últimamente causada por la acción interior de la gracia.

N° 6 (Las verdades reveladas)

Aquí el Concilio hace suyas las afirmaciones del Vaticano I. La revelación es, al mismo tiempo, «manifestación de los eternos decretos de la voluntad divina sobre la salvación de los hombres» y comunicación divina.

El Vaticano II recoge la doctrina del Vaticano I, afirmando asimismo que «Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido

con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas; pero enseña que hay que atribuir a la revelación el que todo lo divino, que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana, lo puedan conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la presente condición del genero humano».

Afirmando la capacidad natural que tiene el hombre de llegar al conocimiento de Dios, sostiene el Concilio con el Vaticano I que la revelación contiene verdades, de suyo accesibles al hombre por la razón, con el fin de que las posea con certeza y sin error alguno.

2) La transmisión de la revelación divina

N° 7 (Los apóstoles y sus sucesores, heraldos del Evangelio)

Comienza ya aquí la segunda parte sobre la transmisión de la revelación. Expresa el Concilio en este número la voluntad de Dios de que llegue a todos los hombres la revelación por él realizada. Esta revelación se consumó en Cristo y fue él el que mandó a los apóstoles a comunicar todo lo que de él habían recibido (palabra, carismas, sacramentos). Este mandato fue llevado a cabo fielmente «tanto por los apóstoles, que en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo, como por aquellos apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, escribieron el mensaje de salvación». Así pues, los apóstoles transmiten lo recibido de Cristo no sólo por la predicación oral, sino por la práctica (ritos e instituciones), y el contenido de esta predicación y de esta práctica nos llega de una doble manera: por Tradición y por escrito.

Finalmente, dice el texto que los apóstoles dejaron a sucesores suyos en el magisterio para que el Evangelio se conserve siempre vivo e íntegro en la Iglesia.

N° 8 (La Sagrada Tradición)

El objeto de la Tradición, dice aquí el Concilio, es todo lo que contribuye a ordenar santamente la vida del pueblo de Dios y a aumentar su fe. Esta Tradición no es sólo verbal sino real, es decir, se transmite

por medio de la palabra y por las instituciones y la vida misma de la Iglesia. Se trata de una Tradición que vive en la Iglesia bajo la perpetua acción del Espíritu Santo, con la cual no se aumenta la Tradición, sino la asimilación de la misma.

Para conocer esta Tradición, será preciso conocer todas las formas de expresión que tiene (S.S. P.P., liturgia, reflexión teológica, etc.).

Termina el párrafo poniendo de relieve la importancia de la Tradición respecto de la Sagrada Escritura:

– Por la Tradición conocemos el canon de los libros inspirados.
– Por la Tradición se comprende mas profundamente la Sagrada Escritura.
– Por la Tradición se actualiza constantemente la Sagrada Escritura.

N° 9 (Mutua relación entre la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura)

El Concilio prescinde del problema, teológicamente no resuelto, de si la Tradición tiene un contenido cuantitativamente mayor al de la Sagrada Escritura. Prescindiendo de la cuestión del canon de los libros inspirados (que aparece sólo en la Tradición), el Concilio no entra en la cuestión cuantitativa y se dedica a subrayar la mutua relación entre la Sagrada Escritura y la Tradición.

Sagrada Escritura y Tradición no son, de hecho, dos vías independientes. Ambas proceden de la misma fuente: la revelación y, en cierto sentido, se funden en un todo, porque ambas expresan, aunque de forma diversa, el misterio único y ambas conducen al mismo fin: la salvación del hombre.

La razón de esta estrecha relación es que las dos son palabra de Dios. La Sagrada Escritura es palabra de Dios puesta por escrito bajo la acción del Espíritu Santo. La Tradición es palabra de Dios confiada a los apóstoles por Cristo y el Espíritu Santo y transmitida intacta a sus sucesores para que éstos, bajo la luz del Espíritu Santo, con su predicación la conserven, expongan y difundan. De aquí se sigue que la certeza de la Iglesia sobre el conjunto de las cosas que Dios ha revelado, y que puede proponer como tales a la fe de sus hijos, no puede proceder sólo de la Sagrada Escritura, porque la Iglesia no cesa de poseer toda entera la palabra recibida al principio. Por ello, si la Sagrada Escritura no le parece suficientemente clara en algún punto, puede encontrar en la Tradición el medio para iluminarse y pronunciarse. Por eso, Tradi-

ción y Sagrada Escritura se completan no desde el punto de vista cuantitativo, sino desde el punto de vista aclarativo.

N° 10 (Relación de una y otra con toda la Iglesia y el magisterio)

El único depósito de la revelación, constituido por la Tradición y la Sagrada Escritura, ha sido confiado a la Iglesia entera, dice el Concilio, no para que toda la Iglesia sea la intérprete oficial (pues esto pertenece sólo al magisterio), sino para que toda la Iglesia viva de él. Sólo al magisterio de la Iglesia, cuya autoridad se ejercita en nombre de Cristo, ha sido confiada la tarea de interpretar con autoridad la palabra de Dios.

El magisterio se define a sí mismo como siervo de la palabra de Dios. El magisterio, en primer lugar, escucha esta palabra de Dios. Después, la conserva fielmente: no pierde nada, no añade nada, no quita nada. La entiende y penetra cada vez más, la protege contra las desviaciones y la propone, actualizándola, a través de todos los tiempos. El magisterio, finalmente, no propone como revelado nada que no esté contenido en el mismo deposito de la fe. El desarrollo dogmático, que es un esfuerzo por proteger, formular y precisar mejor la palabra de Dios, se mueve siempre dentro del mismo contenido de la fe.

Tradición, Escritura y Magisterio son realidades interdependientes. Las tres, bajo el influjo del Espíritu Santo, concurren eficazmente a la salvación de las almas.

6. Observaciones de conjunto sobre el concepto de revelación en el Vaticano II

El concilio Vaticano II ha tratado el tema de la revelación de forma sólida y bien estructurada. Su tono es completamente religioso. Utiliza un lenguaje personalista (palabra, conversación, sociedad, diálogo, comunicación, amistad, amor) sin caer en el subjetivismo ni rebajar para nada el carácter objetivo de la revelación, tanto como hecho histórico como comunicación por parte de Dios, de sí mismo y de su palabra salvífica.

El Concilio tiene una perspectiva fundamentalmente cristocéntrica, al tiempo que confiere a la Iglesia el puesto que le corresponde.

VI. LA REVELACIÓN: AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS AL HOMBRE

Una vez que hemos estudiado ya la revelación en la Escritura y en la Tradición de la Iglesia, lo que ahora se impone, en la parte sistemática, es tratar de entenderla en sus dimensiones fundamentales, en una síntesis que nos permita ver con claridad el misterio de la comunicación de Dios al hombre.

La revelación cristiana tiene como sujeto a la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero cada una de las tres personas actúa de forma peculiar y diferenciada. Al Padre corresponde la iniciativa del designio de salvación, es el Padre el que envía al Hijo como revelador y realizador de su designio de amor (1 Jn 4, 9-10; 3, 16) y el que da testimonio en favor del Hijo por las obras que le concede realizar (Jn 10, 25; 5, 36-37; 15, 24; 9, 41) y es también el Padre el que atrae a los hombres hacia el Hijo por la atracción interior de la gracia (Jn 6, 44), como ya vimos al hablar de san Juan.

Siendo el Hijo en el seno de la Trinidad la Palabra eterna del Padre en la que se expresa totalmente, está ontológicamente cualificado para ser entre los hombres la revelación suprema del Padre y para iniciarles en la vida filial. El Padre quiere hacer de los hombres hijos en el Hijo, liberándolos del poder de las tinieblas y de la muerte mediante la muerte y resurrección de su Hijo. Nos aporta el espíritu filial y la liberación del pecado por medio del Hijo.

El Espíritu prolonga la misión de Cristo en cuanto que su misión consiste en interiorizar en el hombre su palabra y unirlo a Cristo mediante la gracia. El Espíritu explica la palabra de Cristo y la ilumina

para que permanezca en nosotros. Es así como hace efectivo el don de la revelación. Y también corresponde al Espíritu actualizar la revelación para cada época de la historia, de modo que, tratándose siempre de la misma palabra, crezca la asimilación y profundización de la misma por parte de la Iglesia.

Que esta revelación de la Trinidad sea absolutamente gratuita se desprende del hecho de que no se trata de una reflexión humana sobre Dios, no es el hombre que descubre a Dios, sino Dios mismo que descubre al hombre su intimidad a la que él no puede llegar por medios humanos. No se trata tampoco, como pretendía el modernismo, de una reflexión sobre la subjetividad humana en su relación con Dios, sino de Dios mismo que se abaja para permitir al hombre entrar en su intimidad intratrinitaria, haciéndole partícipe de la vida filial del Hijo encarnado. La revelación, en el fondo, es tan gratuita y libre por parte de Dios como la encarnación, pues con ella y en función de ella se hace.

Por ello mismo se trata de una revelación única, pues si Cristo es la palabra de Dios hecha carne, la economía traída por él no puede ser un mero episodio en la historia de la humanidad. «Hemos entrado ya en el tiempo del fin, dice Latourelle. En Jesucristo, Dios nos ha dicho su única palabra y nos ha dado a su Hijo único. Todo lo que Dios quería decirle al hombre sobre el misterio de Dios y el misterio humano ha sido ya dicho y consumado en la palabra total y definitiva del Verbo encarnado» [1].

1. Elementos fundamentales de la revelación

Tres son los elementos fundamentales de la revelación cristiana: el mensaje, los signos y la luz interior de la gracia.

1) Mensaje

Si creemos que Dios ha hablado, necesariamente ha dicho algo y esto es palabra de Dios. Si la revelación no es palabra del hombre sobre sí mismo (como en el fondo resulta del modernismo o de Bultmann), sino palabra de Dios sobre sí mismo y sus designios de salvación, hemos de admitir que la revelación tiene un contenido.

Este contenido es, como dice el Vaticano II, «la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana manifestada por la revelación de Cristo, que es a un tiempo, mediador y plenitud de toda la revelación» (DV 2).

1. R. LATOURELLE, DTF, 1271.

Este contenido nos llega desde fuera. Se refiere principalmente a las verdades de tipo sobrenatural, pero encierra también verdades de tipo natural. Mientras la revelación es absolutamente necesaria para las primeras, para las segundas es sólo moralmente necesaria. Es decir, el hombre tiene capacidad activa natural para conocerlas, pero la gracia le ayuda a conocerlas sin mezcla de error. Esto ocurre por ejemplo con el conocimiento natural de Dios por la razón. La revelación cristiana se despliega ciertamente en la historia mediante intervenciones salvíficas de Dios, pero la significación de tales acciones nos la dan testigos autorizados. Es un Dios que interviene, actúa y salva, pero esta historia de Dios viene acompañada de una interpretación auténtica: los profetas, Cristo, los apóstoles. Esto es lo que afirma la *Dei Verbum*, cuando enseña que la revelación está constituida por palabras y hechos salvíficos. No bastarían los hechos si no fueran acompañados de la palabra de Dios que los interpreta para el hombre. «Dios entra verdaderamente en comunicación con el hombre, le habla; pero por la mediación de una historia significante y auténticamente interpretada. El acontecimiento no entrega todo su sentido más que por la mediación de la palabra»[2]. Sin Moisés, por ejemplo, la historia del éxodo no habría sido comprendida en la significación que tenía.

La revelación tiene, por tanto, una estructura sacramental: se realiza por medio de palabras y signos externos que confirman la palabra como palabra proveniente de Dios.

2) Los signos

En este sentido, los milagros son las credenciales de la misión divina de Cristo. Los prodigios acreditaron a Moisés entre los suyos. Los profetas también se acreditan con los milagros. Es una exigencia humana: el hombre, antes de dar su asentimiento, quiere tener una garantía de que, de hecho, ha hablado Dios.

En varias ocasiones se le pide a Cristo que justifique sus pretensiones (Jn 2, 18; 6, 31). En otras ocasiones, como en la curación del paralítico (Mc 2, 10), la resurrección de Lázaro (Jn 11, 41-42), en los improperios contra Betsaida y Corazoaín (Mt 11, 21), se alude a los milagros como garantía de la misión y poder de Jesús. Es en san Juan

2. *Ibid.*, 1265.

donde aparece este aspecto con más frecuencia (Jn 2, 23; 3, 2). El ciego de nacimiento, curado por Cristo, dice a los judíos:

> *«Si éste no procediera de Dios, no podría hacer nada»* (Jn 9, 13).
> *Se admiraban de los milagros de Cristo: «Cuando venga el Mesías, ¿realizará más señales que éste?»* (Jn 7, 31).

Desde el punto de vista del beneficiario, los milagros son signos; desde el punto de vista de Cristo, son obras del Hijo. Los milagros están íntimamente unidos con la conciencia que Cristo tiene de su filiación divina. Son el testimonio del Padre en favor del que es mayor que Jonás y Salomón (Mt 12, 41-42), mayor que Moisés y Elías (Mc 9, 2-10), mayor que David (Mc 12, 35-37). Los milagros, en cuanto obras de Cristo, constituyen su actividad propiamente divina de Hijo de Dios entre los hombres. Tienen la misión de garantizar que Cristo es el enviado del Padre, no como simple profeta o Mesías humano sino como el Hijo del Padre, igual a él, y que comparte con el Padre el conocimiento (Mt 11, 27) y la omnipotencia (Mt 28, 19; Jn 3, 35). Confirman el testimonio fundamental de Cristo, es decir, que es el Hijo de Dios vivo.

Los milagros confirman el testimonio de Cristo sobre sí mismo y por ellos el Padre da testimonio de que el Hijo es veraz (Jn 6, 27). Cristo mismo lo dice:

> *«Juan era una lámpara encendida y resplandeciente y, por algún tiempo, vuestro afán era disfrutar de su luz. Pero el testimonio en que me apoyo vale más que el de Juan: las obras que el Padre me ha encargado realizar; esas obras que yo hago, me acreditan como enviado del Padre»* (Jn 5, 36-37; 10, 25).

Si no por sus palabras, hay que creerle por sus obras (Jn 10, 25-28.37-38). Y esto es lo que hace inexcusable a los judíos:

> *«Si yo no hubiera hecho en presencia de ellos lo que nadie ha hecho, no tendrían culpa; pero ahora han visto y, a pesar de eso, nos han tomado odio a mí y a mi Padre. Pero así se cumple lo escrito en su ley: "Me odiarán sin razón"»* (Jn 15, 24-25; 9, 41).

Ésta es la estructura sacramental de la revelación. Lo dice así el Vaticano II: «Este plan de revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas» (DV 2).

3) La luz interior de la gracia

Vemos, pues, que Dios penetra en la historia humana por medio de hechos salvíficos y por medio de su palabra acreditada. Ahora bien, un Dios que se comunica de esta forma es un Dios que interviene en la historia, pero los medios que emplea para llegar al hombre son medios (palabras y signos) que, al tiempo que revelan a Dios, lo ocultan en su mediación.

El hombre puede deducir, a través de las obras realizadas por Cristo, que viene de Dios, pero no llega a entrar con ello en su intimidad divina. No se ve aún cómo se realiza un encuentro en la intimidad que supere la mediación. Y la revelación, ciertamente, no es sólo la comunicación de un mensaje, de una doctrina, sino un encuentro personal e íntimo con Dios que nos hace partícipes de su intimidad intratrinitaria.

Es aquí donde interviene la gracia interior de Dios. Dios sale al encuentro del hombre solicitándole desde fuera con palabras y signos externos, al tiempo que con su gracia interior le mueve a aceptar la palabra externa y a entregarse personalmente a él en el nivel de la intimidad directa e inmediata. La Escritura designa a esta acción interior como una «atracción» (Jn 6, 44) o «iluminación» similar a la luz de la creación de la primera mañana (2 Co 4, 4-6). Es una acción de Dios, «un testimonio del Espíritu» (1 Jn 5, 6).

Por esta acción interior de la gracia, Dios obra en el corazón del hombre, saliendo al paso de él. Es una gracia que tiene las siguientes características:

a) Sobrenatural, porque se trata de un contacto directo e íntimo con Dios, que supera el conocimiento analógico que el hombre puede tener de la realidad divina. El hombre, a través del conocimiento natural de Dios y a través del conocimiento de los signos de la revelación, tiene de Dios un conocimiento mediato; algo válido, pero siempre imperfecto, porque no le permite entrar en la intimidad divina. Pero el caso es que el hombre, consciente de la imperfección de todo conocimiento mediato de Dios, aspira a la intimidad de la visión (el problema del sobrenatural), lo desea, incluso, con un deseo natural.

Pero esta aspiración no puede ser una exigencia, pues no pertenece al hombre, en cuanto tal, vivir y participar del conocimiento y el amor íntimo que Dios tiene de sí mismo, sino conocerlo desde fuera y analó-

gicamente. El hombre podría haber sido creado sin ser elevado al orden sobrenatural (D 3891), pues lo suyo es el conocimiento analógico y mediato de Dios en continuo perfeccionamiento.

En la revelación, Dios sale al encuentro del hombre con la palabra y los signos que la certifican. Pero esto, por sí solo, no supera tampoco la ley de la mediación. Esto es lo que le da la gracia interior: le permite al hombre entrar en la intimidad divina, haciéndole partícipe de su vida intratrinitaria. El hombre queda ya introducido en la intimidad misma de Dios (dimensión elevante de la gracia), al tiempo que ello le permite superar su vacilación y su lucha interior para dar el asentimiento a la revelación que ha escuchado (dimensión sanante).

No podemos olvidar que el hecho de la revelación cristiana no es como un problema de matemáticas que se analiza simplemente con la razón; el problema de Dios que se revela es algo que afecta a toda la vida humana, porque, si es verdad que Dios nos ha hablado en Cristo, quiere decir que tengo que escuchar esta palabra y cambiar de vida. Así comienza una lucha interior en el hombre, entre la gracia que lo solicita interiormente y la tendencia que el hombre tiene a la autosuficiencia y el egoísmo (concupiscencia), que sólo se vence cuando el hombre se rinde a la solicitación interior de la gracia misma, de modo que el hombre acepta la revelación no por su intrínseca inteligibilidad (pues siempre hay misterios en la palabra que se le predica), sino apoyado directamente en Dios, en su propia autocredibilidad.

En una palabra, el hombre, al tiempo que alcanza a Dios mediatamente (por los signos), experimenta en su interior la acción de la gracia que le eleva a la intimidad misma de Dios y le ayuda en su autosuficiencia y egoísmo a dar el sí del asentimiento.

Estamos así ante un caso concreto del problema natural-sobrenatural. La gracia no elimina la conclusión natural que la razón humana hace de los signos sobre el hecho de la revelación, pero al tiempo que el hombre llega a este hecho de la revelación con su deducción, Dios le tiende su mano, ayudándole a dar el paso, apoyado en él mismo.

b) Gratuita: porque se debe a la libre iniciativa Dios. El hombre no puede exigir esta comunicación directa con Dios que supera su capacidad natural cognoscitiva.

c) Atemática: no propone nuevos conocimientos, sino que nos mueve a aceptar el testimonio de Dios que nos llega por predicación –«ex auditu», por el oído–. No tiene tampoco la evidencia de la visión

de Dios. Es oscura e interior, pero eficaz y decisiva. Normalmente, no tenemos conciencia refleja o experimental de ella.

d) Anticipadora de la visión: con esta luz de la fe, tendemos ya activamente al Dios de la visión como una realidad. Por esta luz de la fe tenemos ya una participación inicial en la luz sobrenatural que culmina en la visión.

2. Analogía con la palabra y el testimonio humanos

Lo dicho hasta ahora lo vamos a ilustrar con la analogía de la palabra y el testimonio humanos.

La palabra humana

La palabra humana tiene una triple función:

– Transmite un contenido: significa y representa algo, nombra un objeto, formula un pensamiento, relata un hecho.

– Tiene también una función interpelante: se dirige a alguien para provocar en él una reacción.

– Es también descubrimiento y manifestación de la actitud interior del que habla.

Podríamos definir la palabra humana como la acción por medio de la cual una persona se dirige o expresa a otra con el fin de comunicarse con ella.

Si exceptuamos el lenguaje pragmático y funcional –el de pura información, en el que la palabra es impersonal–, la palabra humana es fundamentalmente encuentro personal, vehículo de pensamientos y sentimientos de una persona que se da a otra con el fin de crear una comunicación y relación con ella. Sucede, a veces, que la palabra no puede expresarlo todo y entonces el gesto viene a completar, a acompañar, a ayudar a expresar de forma plástica lo que es imposible de comunicar por medio de la palabra articulada.

La palabra de Dios es también palabra de amistad y de amor. Por su palabra Dios salta la distancia que le separa del hombre, para comunicarse con él. El gesto por el que Dios condesciende y se hace presente al hombre no puede ser otra cosa que un signo de salvación y de amistad, porque le descubre en su propia intimidad. Por otra parte, si Dios

quiere entrar en relación de amistad con el hombre es que quiere revelarse. La revelación es, en sí misma, un hecho de amistad, un hecho salvífico. El mismo hecho de que Dios hable es un signo de amistad y de salvación. Es un descubrir su propia intimidad.

Pero esta intención de amor de la palabra divina aparece no sólo por el mismo hecho de la revelación sino por el objeto de ésta: lo que Dios comunica es su propia intimidad y su designio de salvación. Con todo, no termina aquí la comunicación de Dios. Cristo, después de cumplir con su misión profética, consuma con el sacrifico de su vida el don hecho por medio de su palabra. Todo lo que quedó sin decir en la palabra se expresó de lleno en el sacrificio de la cruz.

Sabemos además que esta palabra divina no se limita a decir o informar de los buenos deseos de amistad por parte de Dios, sino que es una palabra que obra lo que significa, cambia la situación de la humanidad y da la vida. La palabra de Dios es una palabra activa, creadora, porque va acompañada de una acción interior de la gracia –palabra interna– que invita y mueve a la adhesión de la fe y da la fuerza para confiarse al Dios vivo en sí mismo y por sí mismo. La fuerza interpelante y amistosa que pueda tener la palabra humana es pura sombra de la palabra divina, pues Dios no sólo utiliza la fuerza instrumental que tiene la palabra humana, sino que la acompaña con la eficacia de su gracia –palabra interior–. Dios mismo, con el auxilio de su luz y de su gracia, obra el asentimiento de fe y opera el cambio del hombre. Así, pues, hay una doble dimensión de la palabra divina –externa e interna–, que se complementan en su función respectiva.

En cierto sentido, hay una primacía de la palabra interior sobre la exterior, porque en la inclinación sobrenatural que Dios produce en el alma por la palabra interior, el hombre es atraído directa, aunque oscuramente, por el Dios de verdad como objeto soberano, capaz de satisfacer la exigencia de verdad de su entendimiento. Con esta atracción, Dios se da y se comunica de forma inicial.

El testimonio humano

Hay una especie, dentro del género de la palabra humana, que es el testimonio. El testimonio humano es una palabra por la cual una persona invita a otra a admitir como verdadera una cosa, fundándose en la garantía de la veracidad y sinceridad del mismo confidente. Hay algo que se transmite, un conocimiento que se da; pero se transmite y se da apelando a la veracidad y sinceridad del mismo que lo transmite, invitando a la confianza. El mismo que lo transmite se presenta como garantía de verdad.

En el testimonio humano el garante no es infalible; de ahí que sea necesario sopesar su credibilidad, examinando su comportamiento habitual: nos fiamos, en último término, de aquel que habitualmente es sincero y no miente. Y nunca llegamos a tener una garantía absoluta.

Este conocimiento por testimonio es inferior al conocimiento por evidencia, pero es superior en valor moral y es el que corresponde al conocimiento interpersonal.

Pues bien, la revelación cristiana entra de lleno en la categoría de revelación-testimonio. No llegamos a la intimidad divina sino por el testimonio que Dios nos da de sí mismo.

Recordemos el Evangelio de san Juan: la religión cristiana es la religión del testimonio del Hijo que revela su propia intimidad y la intimidad del Padre, su propio misterio y el misterio del Padre. Es la revelación de la confidencia personal.

Ahora bien, el testimonio divino, a diferencia del humano, tiene en sí mismo la garantía de su credibilidad. Y la tiene de una doble manera: por un lado, los milagros testifican ante la razón que la palabra que Cristo nos predica proviene de Dios (Jn 10, 25); pero este testimonio exterior va acompañado del testimonio interior de su gracia. Es por medio de este testimonio interior como el hombre entra en la misma intimidad divina, transcendiendo la revelación exterior. Dios, por este testimonio interior, atrae fuertemente la inteligencia humana hacia sí, invitando al hombre a conformar su pensamiento a su propio pensamiento. Creer, es, por tanto, abandonarse voluntariamente a esta solicitación de la gracia y apoyarse en Dios como el soberanamente infalible y verídico.

Esta atracción interior –palabra o testimonio interior, don o luz de la fe–, no proporciona un contenido nuevo de pensamiento. De hecho, sabemos de su existencia más por las fuentes de la revelación que por reflexión psicológica sobre la experiencia vital de nuestra fe. Sólo en la experiencia profética tiene la luz interna de la gracia la certeza experimental de que es Dios mismo el que habla.

La revelación-testimonio aparece, por tanto, como revelación personal. Es un testimonio de persona a persona aceptado por la fe; fe que es aceptación de lo transmitido por la confianza en quien da el testimonio. La fe no es la simple aceptación de un contenido objetivo, pues se acepta este contenido como testimonio de alguien que merece nuestra confianza. La fe es el encuentro con el Dios personal en su palabra.

Este encuentro con Dios que se realiza sobrenaturalmente por el don de la fe, se desarrolla en la caridad cuando el hombre vive ya según los mandamientos divinos (vivir en gracia) y culmina en la visión.

3. Las otras religiones, ¿son reveladas?

No podemos negar que el Espíritu Santo puede influir y dar su gracia a todo hombre de buena voluntad que esté en una religión pagana (LG 16). Pero podemos preguntarnos más, es decir, si los libros de las religiones paganas, sus ritos, etc., que tienen como mediación de Dios (Corán, Veda, etc.), pueden ser considerados como una mediación objetivamente establecida por Dios, de modo que podríamos considerar a tales religiones como reveladas, aunque la revelación definitiva se diera en Cristo.

La respuesta es negativa, porque tales mediaciones vienen de la iniciativa del hombre y tales libros no han sido objetivamente establecidos por Dios mismo, de modo que su mensaje no ha sido acreditado por Dios. Por ello no son revelación formal de Dios, de modo que no pueden presentarse como revelaciones paralelas o complementarias de la cristiana (*Redem. Missio* 5). No son vías extraordinarias establecidas por Dios mismo, aunque Dios puede actuar en esos hombres por medio de su gracia por caminos que no son los ordinarios. Por ello, la *Redemptoris Missio* (nº 29), a la par que el Vaticano II (LG 16), califica a esas religiones de «preparación evangélica».

Con todo, se ha llegado a hablar de una revelación trascendental (K. Rahner) que ha venido a decir que en los hombres no bautizados se da un existencial sobrenatural (distinto de la gracia) que vendría a ser una revelación trascendental. Sería una revelación distinta de la realizada explícitamente en Cristo, y encontraría en éste su explicitación.

Rahner se basa en la voluntad salvífica y universal de Dios, en virtud de la cual Dios se da a todo hombre en su propia intimidad personal. Es la gracia que da a todo hombre en virtud de la encarnación de Cristo.

Ahora bien, en virtud de esta autodonación de Dios al hombre, se crea en él un existencial sobrenatural que puede ser entendido como revelación [3]. Veamos, pues, en qué consiste este existencial sobrenatural que no es sólo el don de la gracia, sino la elevación gratuita del dinamismo trascendental natural de la persona humana en cuanto que el

3. K. RAHNER, *Revelación*: Sacr. Mund., 6,95.

hombre se hace capaz de orientarse directamente a la visión. El existencial sobrenatural no es sólo la gracia (ni la apertura natural transcendental del hombre o potentia obedencial hacia la gracia), sino la misma capacidad de orientarse a ella. Dios da al hombre, con su autocomunicación, la capacidad de orientarse trascendentalmente a él, la tendencia trascendental y gratuita hacia el Dios que se autocomunica [4].

K. Rahner intervino en el problema del sobrenatural, tomando históricamente posición contra un anónimo (firmado por la letra D) que apareció en la revista *Orientierung* [5], el cual defendió más o menos la postura de De Lubac [6], negando la posibilidad de la naturaleza pura. Es decir, negaba que el hombre pudiera haber sido creado como puro hombre sin ser llamado a la amistad con Dios. El hombre tiene una ordenación incondicional a la gracia. Pero si se admite una ordenación incondicionada a la gracia, no se puede mantener la gratuidad de la misma [7], sostiene Rahner.

Entonces concibe Rahner que el mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, a la gracia y que, como tal ordenación, pertenece a la esfera consciente y libre. Éste es el existencial sobrenatural. «Así admitimos en el hombre un «existencial sobrenatural» que consiste en la permanente orientación hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatifica es para el hombre realmente «sobrenatural» y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato. Sin embargo, en el hombre histórico, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecte a su sustancia (el existencial sobrenatural) por el cual «tiende» verdaderamente hacia su fin sobrenatural» [8].

La tendencia a la visión no es, pues, fruto de la potencia obediencial, es fruto creado por el mismo orden sobrenatural existente. Por ello, el hombre, siempre y en todas partes, es, en su estructura interna, distinto de lo que sería si no poseyese ese fin [9]. Esa potencia donada es

4. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 161.

5. El anónimo D es un artículo aparecido con el título: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*: Orientierung 14 (1950) 138-141.

6. Un resumen extenso del sobrenatural de De Lubac se puede encontrar en nuestra obra *La gracia en Cristo* (BAC Madrid 1993). Ahí se puede encontrar todo el problema del sobrenatural.

7. K. RAHNER, *Sobre la relación de naturaleza y gracia*: Escr. Teol., I (1961) 334.

8. *Ibid.*, 330, nota 4.

9. *Ibid.*, 331.

lo «más auténtico suyo, el centro, y la razón radical de lo que él es» [10]. «Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta» [11].

Así se salva la sobrenaturalidad de la visión beatífica: porque la misma tendencia y ordenación a ella es indebida y gratuita, mantiene Rahner.

Esta nueva orientación transcendental y gratuita al Dios de la visión no supone que hombre pueda tener de ella un conocimiento reflejo y temático, sino que Dios mismo entra atemáticamente como nuevo objeto formal en el horizonte de su conciencia. Y así toda la vida espiritual del hombre está elevada por la gracia.

Esta vida sobrenatural vivida «anónimamente» por todo hombre se hace temática por la explicitación de la predicación evangélica: «Por eso, la llamada que el mensaje de la fe de la Iglesia visible hace al hombre no llega a un hombre que por ella (y, por lo tanto, por su conocimiento conceptual) entra en contacto espiritual, por primera vez, con la realidad predicada. Es, más bien, una llamada que convierte en objetivización refleja (y naturalmente imprescindible para una toma de contacto plenamente desarrollada) lo que ya estaba ahí en forma de realidad inexplícita, en tanto elemento de su existencial espiritual. La predicación despierta explícitamente lo que ya está en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia» [12].

Entramos así en la teoría de los cristianos anónimos de Karl Rahner [13]. Si tenemos en cuenta de un lado la necesidad de la fe y, de otro, la voluntad salvífica universal de Dios, debemos pensar que debe existir una gama en la pertenencia a la Iglesia desde un cristianismo pleno y explícito a otro real, pero implícito. El pagano es alguien que se mueve ya hacia la salvación de Dios, es un cristiano anónimo. El acontecimiento de Cristo es algo que le afecta ontológicamente, precedentemente a la toma de posición por parte del hombre: «La autocomunicación de Dios ofrecida a todos y cumplida de modo supremo en Cristo significa más bien la meta de la creación, que precedentemente a su libre toma de posición determina la naturaleza del hombre (ya que la palabra y la voluntad divina operan lo que anuncian) otorgándole un carácter que podríamos llamar "existencial sobrenatural"» [14].

10. *Ibid.*, 340.
11. *Ibid.*, 341.
12. K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*: Escr. Teol. 4 (Madrid 1961) 234.
13. K. RAHNER, *Los cristianos anónimos:* Escr. Teol. 6 (Madrid 1969) 535-544; véase también: *El cristianismo y las religiones no cristianas:* Escr. Teol. 5, 135-156; IDEM *Ist das Christentum eine «absolute religion»?:* «Orientierung» 29 (1965) 176-178; IDEM, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*: «Orientierung» 32 (1968) 155-159.

Por lo tanto, el mensaje que llega de fuera es la explicitación de lo que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos, atemáticamente experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia, dice Rahner. Un pagano acepta la revelación cuando se acepta a sí mismo por entero ya que ella habla en él. Cuando alguien, en la callada honradez de cada día, se acepta a sí mismo, ha aceptado de forma implícita la Revelación cristiana, continúa Rahner. Y no es necesario aceptar a Dios explícitamente para ello. Independientemente de lo que declare aquel que dice en su corazón: «no hay Dios», sino que da testimonio de él por medio de su radical aceptación de la existencia, es un creyente. Comenta así De la Pienda:

«Todo hombre, por tanto, aceptándose a sí mismo por entero, acepta implícitamente ésta su dimensión sobrenatural o atemática. Se da en el hombre una capacidad de una aceptación también atemática de esa revelación u oferta divina que se dá en la transcendentalidad. Esta aceptación atemática es llamada por Rahner "fe atemática", o más frecuentemente, "fe implícita", en cuanto distinta de la fe "categorial"» [15].

Así pues, el cristianismo no trae la posibilidad de la salvación al pagano; ésta ya la tiene el pagano previamente a toda predicación del Evangelio [16]. La función de la Iglesia es explicitar un cristianismo anónimo ya existente y conducir ese cristianismo a su plenitud histórica y social. «No es función específica de la misión el llevar la salvación a los no cristianos» [17].

En este sentido, la historia de la salvación es historia de la revelación, «la cual, por tanto, es coextensiva con toda la historia del mundo y de la salvación» [18]. Por todas partes en la historia de la humanidad

14. K. RAHNER, *Los cristianos anónimos*, 539.
15. J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos* (Salamanca 1985) 140.
16. *Ibid.*, 165.
17. *Ibid.*, 168.
18. K. RAHNER, *Curso fundamental*, 179.

está actuando una revelación sobrenatural de Dios [19]. Puede llamarse revelación, aun antes del encuentro con la revelación histórica de Cristo [20]. Si la historia de la salvación de Dios se opera por doquier en la historia, no puede darse sin fe y no se da fe sin revelación, termina diciendo Rahner [21].

Pues bien, a esta postura de Rahner se le pueden hacer en el fondo dos objeciones. En primer lugar, la objeción que más se ha formulado contra la doctrina del existencial sobrenatural es que viene a ser un *intermedio inútil absolutamente formal entre la potencia obedencial y la gracia*. Se entiende la intención de K. Rahner de salvar la gratuidad del orden sobrenatural, pero no se entiende así el recurso a un hipotético nivel intermedio que anula *por completo la función de la potencia obediencial*. Dice así el propio De Lubac: «A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de "medium" o de "una realidad de unión", se podría objetar que es un supuesto más bien inútil, porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto sino más bien desplazado» [22]. En términos parecidos se expresaba Schillebeeckx, cuando afirmaba que así no se soluciona el problema, sino que se desplaza [23]. Y lo mismo viene a decir De la Pienda [24].

En realidad, si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una *apertura a la misma, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función*. Basta con que después

19. *Ibid.*, 183.
20. *Ibid.*, 186.
21. *Ibid.*, 182-183.
22. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, 136 nota 1.
23. Dice E. Schillebeeckx: «Semejante "medium" es inútil y está de suyo desprovisto de sentido, ya que esta solución no hace más que desplazar la dificultad: hace que reemplace al problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza el problema de la relación entre la naturaleza y ese "medium", que no es natural pero que tampoco es la gracia santificante» (*Revelacion y teología* [Salamanca 1969] 350).
24. De la Pienda dice así: «El espíritu finito ya está por creación orientado a una relación de amor con Dios. Por tanto, no necesita de una transformación o capacitación, interna especial (existencial sobrenatural) para poder entrar en relación con Dios. El existencial sobrenatural sobra. Es un teologumenon innecesario que habría que valorarlo como residuo de la doctrina de la "naturaleza pura" en K. Rahner, como una tesis inútil que más desplaza que resuelve el problema del sobrenatural» (*o.c.*, 200).

se salve bien la gratuidad del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Por otro lado, al colocar el existencial sobrenatural como *dialogante de la gracia*, la potencia obediencial queda desplazada y así tiene lugar un diálogo de la *gracia con la gracia* (existencial sobrenatural), *pero no un diálogo de la gracia con el hombre*.

Estamos también de acuerdo en que la gracia puede llegar por medios extraordinarios, que sólo Dios conoce, a todo hombre de buena voluntad, pero de ahí a hacer de todo pagano un ser *constitutivamente* cristiano en el sentido de que posea una *realidad ontológica* que le capacita para la gracia y le da cierto derecho a ella, nos parece que va un abismo. Nos preguntamos si el existencial sobrenatural no viene a ser un sucedáneo del carácter bautismal en cuanto realidad ontológica que no coincide con la gracia, sino que le capacita al hombre a ella y le da cierto derecho a la misma. Hacer, por otro lado, de la predicación y los sacramentos de la Iglesia el complemento categorial de una salvación ya dada en el interior del pagano, parece reducir la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de *mediación causal* de la gracia. Creemos que la Iglesia y los sacramentos quedan así desdibujados. Rahner no quiere disminuir la importancia de la misión, pero ésta consiste en explicitar la salvación que se da en el pagano.

Pero la otra objeción que se puede hacer a la teoría de Rahner es que, como bien recuerda Latourelle, no podemos hacer coincidir salvación con revelación.

El problema es que no hay dos revelaciones, y la acción de la gracia de suyo es atemática y oscura, es decir, no propone un esclarecimiento temático de la revelación. De ella sabemos que existe sólo por la indicación de Cristo (Jn 6, 44). Por ello dice con buen sentido Latourelle: «La gracia interior es la salvación ofrecida, pero no identificada. La acción salvífica de Dios se hace consciente y notificada en categorías humanas por la revelación histórica y categorial solamente. Sólo por el Evangelio conocemos la voluntad salvífica universal de Dios, así como los medios de salvación puestos a disposición de todos los hombres. Pues bien, pertenece a la economía de la salvación que el designio de Dios en Jesucristo sea conocido, notificado y elevado al conocimiento de las naciones. Pertenece también a la naturaleza del hombre, criatura racional, que la opción de la fe, en la que se comprometa toda su vida, surja en el seno de una conciencia plenamente ilustrada sobre la gravedad y la rectitud de esta opción» [25]. De hecho, en

25. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1279.

las religiones paganas, la confesión y la rectitud de fe encierra errores frecuentemente. Se trata en muchos casos de religiones panteístas (budismo, por ejemplo).

Por otra parte, el hombre no es sólo experiencia interior sino conocimiento racional, reflejo y, en este sentido, la exposición clara del mensaje suscita y orienta rectamente la experiencia interior de la gracia que es, por sí sola, oscura y atemática y está, por tanto, expuesta a la desviación doctrinal; desviación que, a su vez, puede desorientar el comportamiento humano. Dios actúa, a un mismo tiempo, por el camino de la atracción interior y por la predicación externa.

Por ello, dice Latourelle, «es un absurdo a nivel teológico, confundir simplemente historia de la salvación, gracia de la salvación e historia de la revelación», de modo que la revelación cristiana no vendría sino a aportar mayor intensidad en la revelación universal; sería como una especie de revelación filial de la revelación transcendental [26].

La revelación sobrenatural auténtica no es anónima, es la que se realiza en Cristo. «Invertir las perspectivas es oscurecer la luz, prolongar una confusión que no encuentra ningún apoyo ni en la Escritura ni en el magisterio, para los cuales la revelación se presenta como una irrupción histórica de Dios entre nosotros. Confundir esta irrupción puntual con la gracia salvífica, anónima y universal que invade al hombre sin saberlo, es aumentar el número demasiado elevado de las ambigüedades que estorban a la teología» [27].

Y por ello mismo no podemos decir que tiene fe cristiana el que, con la ayuda de la gracia, cree en Dios simplemente. No es formalmente una fe cristiana, mientras no confiese a Cristo como único nombre en el que podemos ser salvos. El elemento confesional de la fe no es un elemento secundario. No olvidemos que la gracia actúa de forma atemática, no refleja, y que el hombre no asienta su vida totalmente sino con la conciencia refleja de lo que cree. Y un hombre que, haciendo lo posible en su vida de cara a la búsqueda de Dios y el amor a los demás, recibe la gracia de Cristo, ni siquiera tiene fe en Dios. La fe implica siempre un saber, una confesión, como elemento esencial. La acción interior de la gracia, aun siendo salvífica, no se puede identificar sin más con la fe. Es un abuso el de Rahner al identificar la gracia salvífica con la fe.

26. *Ibid.*, 1279.
27. *Ibid.*, 1280.

VII. REVELACIÓN E HISTORIA

La historicidad es una categoría fundamental de la revelación cristiana. El cristianismo no es una gnosis, una filosofía, un conjunto de ideas, de mandamientos éticos o sociales. Incluye todo esto, pero, fundamentalmente, el cristianismo es la intervención de Dios en Jesús de Nazaret, Dios y hombre, para nuestra salvación.

Los protestantes han querido contraponer la revelación como historia a la revelación como conocimiento; intento que, en el fondo, nace de una desconfianza radical en la razón. Pero, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, Dios se revela mediante una estructura sacramental compuesta de gestos y palabras. Sin éstas, los hechos quedan ocultos en su significación última.

1. La historia, lugar de la revelación

El concepto de historia nace con Israel. Fuera de Israel no se encuentra, decisivamente afirmada, la idea de una sucesión continua de acontecimientos temporales que abrazan el pasado, el presente y el porvenir, unidos hacia un fin. El mundo griego está prisionero de una concepción cíclica de las cosas, sin origen, sin momento privilegiado, sin relación con la libertad y la salvación del hombre. Para escaparse al ciclo fatal que arrastra a los mismos dioses, es preciso librarse del tiempo. La salvación, piensa el griego, no puede provenir de la historia.

No podemos olvidar tampoco que el mundo griego carece del concepto de persona como sujeto gestor de una naturaleza racional. El concepto estoico de persona no era sino el de naturaleza individualizada por las notas individuantes. En el cristianismo, por exigencias del dogma

cristológico, se llega a una concepción genuina de la persona. El mundo griego está dominado por el concepto de naturaleza, de modo que su filosofía parte de la misma y de la reflexión sobre sus cambios, no de la historia. La historia, en el fondo, es para ellos cíclica, como lo es la misma naturaleza, y la salvación no puede ocurrir en la historia, sino que más bien consiste en evadirse de ella. En Israel, en cambio, se da un proceso que tiene un principio y un fin, una sucesión de acontecimientos que encuentra en Cristo la plenitud de su significación. Promesa y cumplimiento de la promesa constituyen el dinamismo de este tiempo. El presente inicia el futuro, anunciado y prometido en el pasado.

Particularmente, el Antiguo Testamento está estructurado por la dialéctica de la promesa y del cumplimiento. Israel vive siempre en la experiencia de lo que Dios ha hecho, hace y hará. Dice Latourelle: «Lo que pone en movimiento esta historia y mantiene su impulso es la intervención del Dios de la promesa. En efecto, es la promesa, con la esperanza que suscita en el acontecimiento que la colmará, lo que sensibiliza a la historia. Como Dios es fiel a sus promesas, cada nuevo cumplimiento hace esperar un cumplimiento más decisivo todavía y constituye una especie de relevo en el desarrollo continuo de la historia hacia un término final. Por eso Israel no sólo conmemora el pasado, sino que lo considera como una promesa del porvenir» [1].

Así, Israel celebra las fiestas no como actos del drama cíclico de la naturaleza, sino como memorial de los hechos salvíficos de Dios que abren la esperanza de una liberación definitiva. Es la entrada de Dios en la historia de Israel lo que ha llevado a este pueblo a una concepción dinámica y progresiva de la historia. El proceso religioso continuo de Israel bajo la influencia de los profetas no tiene parangón en las demás religiones de la humanidad, como tampoco lo tiene el acontecimiento de Cristo.

Pero, ¿por qué Dios se revela a un pueblo determinado como es el de Israel? En realidad, el escándalo de la particularización de la revelación es inseparable de su misma historicidad. Que no haya sucedido en Grecia o en Roma es un misterio de la gracia, que no se explica ni por el genio religioso de Israel ni por su fidelidad a las condiciones de la alianza. Además, a Israel se le confía esta revelación para que desempeñe una función mediadora. Es una elección en orden a una responsabilidad. El plan salvífico de Dios comienza centrándose al principio en

1. R. LATOURELLE, DTF 1266.

Israel y adquiere luego proporciones mayores, porque Dios quiere que todos los hombres entren a formar parte de la Iglesia. No olvidemos, por otra parte, que, desde el punto de vista material, la elección no supuso nada para Israel. El privilegio religioso del que goza no supuso nada para sus ambiciones materiales o políticas.

En esta perspectiva, se realiza una economía de salvación, es decir, el designio de salvación que Dios establece y realiza, según caminos previstos por él. En este sentido, el Antiguo Testamento aparece en función del Nuevo. Todo lo que precede a la encarnación es, en el fondo, preparación de la misma. Todo el Antiguo Testamento, en su totalidad, viene a ser como una inmensa profecía de Cristo, pues es un esbozo del acontecimiento escatológico realizado en él, aunque sólo cuando se realiza en Cristo adquiere la profecía toda su densidad. Incluso, el Antiguo Testamento, en sus fiestas e instituciones, es una preparación de Cristo. La pascua y la alianza son prefiguración de la pascua y la alianza que se realizan en Cristo. El Nuevo Testamento está prefigurado en el Antiguo; pero, a su vez, el Antiguo, comprendido a la luz del Evangelio, adquiere un sentido nuevo (*sensus plenior*). Cristo es en persona la exégesis del Antiguo Testamento, pues en él encuentra su sentido pleno.

Esta revelación de Dios en la historia tiene un doble efecto: hacer de la historia una historia de la salvación, dar a los acontecimientos una nueva dimensión como portadores de las intenciones salvíficas de Dios y dar a la revelación un carácter histórico y activo: Dios está cerca, puede intervenir en cualquier momento y cambiar el curso de las cosas. Israel va reflexionando sobre los acontecimientos salvíficos de Dios y espera de él una intervención definitiva.

2. La historia de la revelación

Las intervenciones de Dios en la historia dependen de su libre iniciativa. Es Dios el que elige el momento. La historia de la salvación se encarna en la historia universal, va unida a ella, pero no coincide con ella. Hay momentos privilegiados –«Kairoi»–, elegidos por Dios y llenos de carga salvífica; momentos fuertes que presentan una coherencia interna como componentes de un designio salvífico, de modo que es posible trazar la historia de la revelación: Abraham, Éxodo, Alianza, Exilio, etc. Será la alianza la que dé significado al éxodo y haga de las tribus salidas de Egipto una comunidad religiosa y política. Por la alianza, se elige Dios un pueblo e inaugura con él una relación interpersonal. La entrada en la tierra prometida viene a completar lo que

Dios había comenzado en Egipto. La instauración de la monarquía, el mesianismo real, el templo, el exilio y la restauración completan la historia de este designio.

Los profetas aparecen como los grandes intérpretes de la historia de la salvación. Iluminados por la palabra increada de Dios, llenos de su palabra y urgidos por su presencia, captan y desvelan el significado religioso de los acontecimientos, descubriendo los designios de Dios. Interpretan los acontecimientos a la luz de la alianza, sobre todo en el tiempo del exilio. Exigen la fidelidad a la alianza. Conciben el exilio como un castigo y hablan de la restauración de Israel como un nuevo éxodo salvador debido a la fidelidad de Yahvé. La experiencia del profeta es fundamentalmente una experiencia de la palabra de Dios en él, cuyo contenido tiene que transmitir a los hombres. Con esta palabra de Dios, el profeta está en medio de los hombres como un intérprete, autorizado por Dios, de todo lo que ocurre a su pueblo. El campo de la palabra profética es la historia, de modo que palabra profética y acontecimientos salvíficos forman una unidad estrecha y orgánica por la que se realiza la revelación de Dios. El acontecimiento no es inteligible en su significado salvífico sino por la palabra del profeta y, a su vez, la palabra del profeta queda confirmada y garantizada por el acontecimiento que la cumple.

3. Del Dios de la historia al Dios de la creación

Ya vimos anteriormente cómo el pueblo de Israel llegó a comprender a Dios como creador a partir de la experiencia de sus intervenciones en la historia. Cronológicamente hablando, el Dios de la alianza es conocido antes que el Dios de la creación. No era el pueblo de Israel un pueblo de mentalidad metafísica como el pueblo griego; pero las intervenciones de Dios en su favor, sobre todo en el tiempo del exilio, abren los ojos a Israel, que queda deslumbrado por la potencia cósmica de su Dios. De la experiencia del poder de Dios pasa a la conciencia de su poder único, absoluto y creador.

Así es como el relato de la creación del Génesis está configurado a la luz del poder de Dios, demostrado en el éxodo y la alianza. Para Israel la creación es también un acto salvífico de su Dios. La historia de la salvación comienza ya en la creación. Sin embargo, aunque la creación sea descrita con un lenguaje salvífico, se afirma en ella una verdad de tipo metafísico que no fue comprendida en su totalidad ni por la misma filosofía griega: todo proviene de Dios, todo ha sido creado por Dios.

Ha sido a partir de esta verdad de la creación como la misma Biblia ha defendido la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, apoyándose en la creación:

> *«Eran naturalmente vanos todos los hombres que ignoraban a Dios, y fueron incapaces de conocer al que es partiendo de las cosas buenas que están a la vista, y no reconociendo al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a la lumbreras celestes, regidoras del mundo. Si, fascinados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues los creó el amor de la belleza; y si los asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo; pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía al que les dio el ser.*
> *Con todo, a éstos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndolo encontrar; en efecto, dan vueltas a sus obras, las exploran, y su apariencia los subyuga, porque es bello lo que ven.*
> *Pero ni siquiera éstos son perdonables, porque si lograron saber tanto que fueron capaces de averiguar el principio del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?»* (Sa 13, 1-9).

San Pablo, por su parte, dirá algo similar:

> *«Se está revelando además desde el cielo la reprobación de Dios contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquellos que reprimen con injusticias la verdad.*
> *Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa. Porque al descubrir a Dios, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insensata se obnubiló»* (Rm 1, 18-21).

Según san Pablo, gentiles y hebreos están expuestos a la ira de Dios y necesitan la redención de Cristo porque todos han pecado. Los hebreos no han cumplido la ley, y los paganos, habiendo tenido un verdadero conocimiento de Dios por medio de la creación, no obstante no le han reconocido como tal. Éste es su pecado. Se puede pensar que San Pablo describe aquí el pecado original de la humanidad: el paso del

monoteísmo a la idolatría. En una época primitiva los hombres conocieron a Dios, pero su orgullo les obcecó y les impidió darle gloria. Aquí san Pablo afirma, por tanto, no sólo la posibilidad de conocer a Dios por medio de la razón (como Sb 13, 1-9), sino también el hecho mismo del conocimiento de Dios alcanzado por los paganos: han conocido a Dios de hecho, pero no le han reconocido como tal.

Sabe bien san Pablo que este «reconocimiento» no se opera en nuestra presente condición histórica sin la ayuda de la gracia. De hecho, cuando el hombre adora a Dios, cuando le reconoce, es que su corazón ha sido movido por la gracia. Pero esto no quita que el hombre tenga una capacidad real de llegar a Dios por medio de la razón. Esta capacidad va acompañada y potenciada por la gracia. No se lleva a efecto en una zona neutral y puramente natural; pero, al ser potenciada por la gracia, dicha capacidad natural se ejerce también según la lógica autónoma de sus razonamientos. Fe y razón van, de hecho unidas, pero son distintas en su ser y en su dinámica internas.

En esta misma línea se coloca el Vaticano I:

> *«Nuestra santa Madre Iglesia cree y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas; de hecho lo invisible de Dios puede, a partir de la creación del mundo, ser contemplado gracias a sus obras»* (D 3004).

Cabe así hablar de una doble revelación de Dios: revelación natural de Dios a través de sus criaturas, revelación sobrenatural en Israel y en Cristo. Hablamos de revelación natural, porque el mundo creado es ya una manifestación de Dios. Hay en el ser creado una participación en el ser divino que crea entre ambos cierta semejanza –analogía del ser–. Por ello el conocimiento que el hombre puede tener de Dios por medio de la razón es siempre mediato, y sólo por la revelación sobrenatural podrá el hombre contactar directamente con el Dios personal en el misterio de su intimidad. El mundo habla de Dios; pero no es Dios mismo el que habla y entra en diálogo –en la revelación natural–. El diálogo íntimo y personal comienza en la revelación histórica y sobrenatural que culmina en la encarnación.

4. Revelación y encarnación

La plenitud de este diálogo histórico de Dios con el hombre tiene lugar en la encarnación del Verbo. Siendo nuestra revelación una revelación personal, sólo una persona podría introducirnos en el conocimiento del misterio trinitario. Pero, de las personas divinas, ninguna más adecuada que el Hijo, que es Palabra eterna de Dios en el seno mismo de la Trinidad.

Dice santo Tomás [2] que, así como el hombre reviste su pensamiento de letras y sonidos, así Dios, queriendo manifestarse a los hombres, reviste de carne temporal su Verbo, concebido desde toda la eternidad. Era conveniente que el que es Palabra de Dios en la Trinidad se expresara a los hombres en su propio lenguaje. El Hijo traduce a lenguaje humano y accesible los secretos mismos de su misterio y del misterio del Padre.

De ahí que la *Dei Verbum* haya presentado a Cristo como sacramento del Padre: «Pues él, Jesucristo, (Verbo hecho carne), con su presencia y manifestación... lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino, a saber: que Dios está con nosotros» (DV 4). De este modo, Cristo no sólo trae la revelación, sino que es la revelación. La función reveladora de Cristo es el resultado inmediato de la encarnación.

Es necesario insistir en el realismo y plenitud de la encarnación. La humanidad de Cristo no es una simple apariencia. Es una naturaleza humana real, asumida personalmente por el Verbo, y es precisamente en virtud de esta asunción como la segunda persona de la Trinidad es personalmente hombre. En consecuencia, las palabras de Cristo son palabras de Dios en forma de manifestación humana. El Hijo de Dios, mediante la palabra humana, se dirige ahora al hombre de persona a persona. En Cristo, Dios mismo en persona se da al hombre a través del lenguaje humano y su amor divino nos llega ahora a través de su corazón humano.

En Cristo no se trata ya, como en el caso del profeta, de una palabra recibida por gracia. En la encarnación, la Palabra divina en persona toma carne. Jesús es personalmente el Hijo de Dios. En el profeta había una autodonación de Dios, una presencia dinámica de Dios: en la encarnación es el Verbo en persona, la Palabra divina en persona, la que asume la carne y el espíritu humanos, haciéndolos mediación y expresión de su ser divino y trascendente. Comparando la revelación profética con la revelación del Hijo en persona, aquélla aparece como una anticipación de la plena revelación, que consiste en que Dios mismo, en la persona del Hijo, tome todas las formas humanas de expresión.

---

2. *In Ioh.* cap. 14, lect. 2

Esto implica, en consecuencia, la centralidad absoluta de Cristo en el misterio de la revelación. Cristo es, al mismo tiempo, el revelador y el misterio revelado, mediador y plenitud de la revelación (DV 2; 4). Se sigue por ello, comenta Latourelle, que él ocupa en la fe cristiana una función absolutamente única, que distingue al cristianismo de todas las otras religiones, incluido el judaísmo. El cristianismo es la única religión cuya revelación se encarna en una persona que se presenta como la verdad absoluta» [3].

Los otros fundadores de religión (Mahoma, Moisés, etc.) no se colocan como clave de la salvación y centro de la fe. El centro en sus religiones es Alá o Yahvé; en el caso del cristianismo el centro es Él, Cristo, clave y único nombre en el que podemos ser salvos (Hch 4, 12). Creer en Cristo es creer en Dios; no es un simple fundador de religión. Él es la palabra del Padre en persona.

El carácter doctrinal de la revelación aparece menos en el Antiguo Testamento, porque éste no conoció la palabra humana del Hijo que anuncia en términos humanos la intimidad misma de Dios. En el Antiguo Testamento predomina el carácter histórico, mientras que en el Nuevo la encarnación nos proporciona la revelación por antonomasia: Dios Padre nos habla directamente por el Hijo. La confidencia, el testimonio y la palabra tienen aquí el lugar preponderante.

La encarnación es el camino escogido por Dios para revelar y revelarse. Por sí sola, la encarnación es ya comunicación de Dios –Emanuel: Dios con nosotros– y, por tanto, es un hecho salvador, el hecho salvífico por excelencia; pero, en orden a la revelación, es preciso que el Hijo dé a conocer su misterio personal mediante la palabra. De otra forma, la encarnación sería para nosotros un hecho incognoscible. También en el misterio de la encarnación se complementan el hecho y la palabra; palabra que nos revela el hecho y el significado de la encarnación.

En este sentido, el Hijo, al encarnarse, asume todos los recursos humanos de expresión. Tanto su enseñanza como su comportamiento son revelación del Padre, Jesús enseña y revela su propio misterio y el misterio del Padre, nos participa la llegada del Reino en su persona, la disposición de Dios, su Padre, de hacer a los hombres hijos suyos adoptivos. Enseña Jesús una pauta de vida, un comportamiento filial; pero toda su vida y su comportamiento expresan, por otra parte de forma visible, su propia doctrina: su amor hacia los niños, enfermos, pobres y pecadores revela de forma clara la actitud de su Padre hacia los pequeños. Lo que enseña en las parábolas lo lleva a cabo por sus curaciones, su amistad y su delicadeza.

3. R. LATOURELLE, *o.c.*, 1268

Se revela, por tanto, por hechos y palabras, fundamentalmente por medio de la palabra, pues es ésta la expresión fundamental entre los hombres y por ella anunciamos la verdad; palabra necesaria, porque el objeto de la revelación no está constituido solamente por hechos históricos, sino por misterios de los que sólo la palabra puede dar testimonio.

Con todo, esta palabra de Jesús no la podríamos aceptar como palabra divina, si no estuviera confirmada por los signos o milagros que la garantizan.

5. El lenguaje de los signos

En consecuencia, los milagros o signos que Cristo realiza no los podemos considerar desvinculados de su persona. En la apologética clásica se hablaba de los signos de forma abstracta, estableciendo a priori cómo habrían de ser. Éste era un procedimiento equivocado, porque es la revelación real la que manifiesta la revelación. Y, en segundo lugar, no podemos desvincular los signos de la persona de Cristo que es el signo primordial del Padre. De él parten los signos como irradiación de su persona.

En este sentido, es preciso reencontrar toda la rica significación que presentan los milagros de Cristo. Ya hemos hablado de su carácter apologético, pero es aún mayor su significación:

a) Signos del amor de Dios

Los milagros de Cristo aparecen, sobre todo, como obras de la misericordia y bondad de Dios. Producidos por la iniciativa de Cristo o en atención a una petición concreta, son siempre signos de amor. Es Dios que nos visita en nuestra enfermedad. Es Dios, en persona, el que, en un corazón humano, tiene compasión, se emociona, siente piedad (Mt 11, 28). Los milagros, en su aspecto más obvio, son la respuesta del amor de Dios a la llamada de la miseria humana. Dios es amor, dice san Juan (1 Jn 4, 8). En Cristo, este amor toma forma y corazón humanos para comprender al hombre a su nivel y hacerle ver la intimidad del amor divino.

b) Signos de la comunión con el Padre

Las obras de Cristo revelan el misterio trinitario. Obras comunes al Padre y al Hijo, revelan la verdad profunda que las une. De hecho, las obras de Cristo son, al mismo tiempo, suyas (Jn 5, 36; 7, 21; 10, 25) y del Padre (Jn 9, 3-4; 10, 32.37; 14, 10). Cristo las recibe del Padre que le dio todas las cosas, pues el Padre tiene en todo la iniciativa (Jn 5, 19-20.30; 14, 10), pero al mismo tiempo pertenecen a Cristo, porque el Padre dio al Hijo todo su poder para que realizase milagros como obras suyas propias. La gloria del Padre y la del Hijo están unidas indisolublemente:

> *«Por ejemplo, igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida, también el Hijo da vida a quien quiere; porque tampoco el Padre juzga a nadie, ha delegado en el Hijo toda potestad de juzgar, para que todos honren al Hijo como lo honran a él. Negarse a honrar al Hijo significa negarse a honrar al Padre que lo envió»* (Jn 5, 21-23).
> *«Juan era una lámpara encendida y resplandeciente y, por algún tiempo, vuestro afán era disfrutar de su luz. Pero el testimonio en que me apoyo vale más que el de Juan: las obras que el Padre me ha encargado realizar, esas obras que yo hago, me acreditan como enviado del Padre»* (Jn 5, 36-37).

Por ello ver la actividad del Hijo es ver la actividad del Padre. Los milagros revelan que el Hijo está en el Padre y el Padre en el Hijo. Cristo dice a Felipe:

> *«¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras»* (Jn 14, 10-11; 10, 37-38). *«El Padre y yo somos una sola cosa»* (Jn 10, 30; 17, 11.22).

c) Símbolos de la acción salvadora sacramental

El milagro no sólo tiene este valor de confirmación, no sólo acompaña a la palabra y la autentifica, sino que manifiesta su profunda naturaleza. Cristo opera una revolución: la de la salvación por la cruz. Y el milagro es un signo de las maravillas producidas por la gracia. En Mc 2, 5 aparece la curación del paralítico como signo sensible de la curación del pecado: el perdón es la cara invisible del hecho; la curación, la cara visible. Este carácter simbólico aparece frecuentemente en los

sinópticos, pero sobre todo en san Juan. Su Evangelio es el Evangelio de los signos (en los primeros doce capítulos).

La conversión en Caná del agua en vino (Jn 2) es para Juan signo de la llegada del vino de la nueva alianza en la sangre de Cristo, signo de las bodas de Cristo con la Iglesia. La curación del paralítico (Jn 5) mediante la palabra que perdona los pecados y el agua de la piscina son signos de la regeneración del hombre mediante las palabras y el agua del bautismo como iluminación: Cristo es la luz del mundo (Jn 9, 5; 1, 9; 8, 12). La multiplicación de los panes aparece como signo de la Eucaristía (Jn 6). La resurrección de Lázaro presenta a Cristo como resurrección y vida (Jn 11, 1-44).

d) Signos de la transformación escatológica

El milagro prefigura la transformación que experimentará el mundo al fin de los tiempos. La redención debe restaurar todo lo que ha sido dañado por el pecado. El milagro es signo de la liberación y glorificación de los cuerpos. Si el Espíritu que habita en nosotros por medio de la gracia ha resucitado a Jesús de entre los muertos, dará también vida a nuestros cuerpos mortales (Rm 8, 11). Esta transformación, ahora invisible, aparecerá en la segunda venida de Jesús:

> *«En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad» (1 Co 15, 53).*

El milagro es, además, signo de la redención del universo. Según la mentalidad bíblica hay una solidaridad entre el hombre y el universo. El pecado ha destruido esta armonía, pero toda la creación será sometida al nuevo Adán. Cristo realiza milagros cósmicos –calma tempestades, etc.– como signo de la transformación universal escatológica. En Rm 8, 19-20 ve san Pablo el anhelo del universo por la glorificación final:

> *«De hecho, la humanidad otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios; porque, aun sometida al fracaso –no por su gusto, sino por aquel que la sometió–, esta misma humanidad abriga una esperanza: que se verá liberada de la esclavitud a la decadencia para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios»* (Rm 8, 19-20).

El universo está llamado a participar, en cierto modo, en la libertad de los hijos de Dios. Será liberado de su estado actual que es «vanidad, esclavitud, corrupción», para entrar en una nueva condición, «en la libertad de la gloria», como afirma san Pablo. El universo actual sufre

«dolores de parto», los dolores que darán a luz la nueva condición (Rm 8, 22). San Pablo cree que el universo no está destinado a la aniquilación, sino a ser transformado y glorificado, aunque no sabemos cómo se llevará a cabo esta transformación.

6. La revelación escatológica

La revelación ha tenido su cumplimiento en Cristo, en sus palabras y en sus signos. Es revelación plena, pero acomodada, por los signos y las palabras, a nuestra condición histórica.

Pues bien, estas palabras y signos, al tiempo que nos comunican el misterio de Dios, lo velan a nuestra vista, de modo que poseemos anticipada, aunque veladamente, la gloria que esperamos, y sólo cuando lleguemos a la visión, podremos saciar nuestra sed de luz en el cara a cara de la inmediatez. A esta meta final es a la que tendemos. Creemos en el misterio de Dios por su testimonio, pero no vemos. La visión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo sigue siendo todavía para nosotros objeto de nuestra esperanza.

Por la economía –designio salvador– de la palabra y de la fe, participamos, como ya dijimos, en la economía de visión. Por la fe tendemos ya, de hecho, a la visión, porque la fe es una participación, aunque imperfecta y oscura, del conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Por la fe tiene el hombre como objeto la misma realidad misteriosa que conocerá en la visión. Este objeto lo recibe el hombre por la mediación de un testimonio exterior, pero el hombre acepta este testimonio apoyándose directamente en Dios que lo abre a su intimidad con la luz del testimonio interior. La fe es inicio de la visión en virtud de esta atracción que imprime en el hombre. La fe infunde en la actividad intelectual del hombre una tendencia efectiva hacia la visión de Dios.

¿Cómo será la visión? Cristo la describe como reino, tierra prometida, paraíso, nupcias, convite, tesoro, recompensa, salvación, vida, resurrección, gloria. Pero, a la luz de estas imágenes, se expresa que la bienaventuranza del reino consistirá en la visión y el disfrute de Dios. La visión de Dios propia del Hijo (Jn 6, 46; 1, 18) la alcanzaran también los hombres:

«Dichosos los limpios de corazón, porque ésos van a ver a Dios» (Mt 5, 8).

San Pablo, en 1 Co 13, 12, habla de nuestro conocimiento analógico de aquí, comparándolo al cara a cara de la visión. Esta consumación de la revelación suscitará en nosotros la plenitud de nuestra condición

de hijos. El estado actual de nuestra filiación tiene una doble oscuridad: oscuridad respecto a lo que somos y respecto a lo que seremos. En la visión veremos lo que es Dios y, en su luz, lo que somos nosotros:

«Mirad qué magnífico regalo nos ha hecho el Padre: que nos llamemos hijos de Dios; y además lo somos. La razón de que el mundo no nos reconozca es que no ha reconocido a Dios. Amigos míos, hijos de Dios lo somos ya, aunque todavía no se ve lo que vamos a ser; pero sabemos que cuando Jesús se manifieste y lo veamos como es, seremos como él. Todo el que tiene puesta en Jesús esta esperanza se purifica, para ser puro como él lo es» (1 Jn 3, 2).

Veremos a Dios en la Trinidad de personas de forma intuitiva, sin la mediación de criatura alguna. Y esto será fuente de alegría y eterna satisfacción. No será una contemplación teórica, sino encuentro de personas que se buscaban. Dios saldrá al encuentro en una intercomunicación personal. Como banquete escatológico describen los sinópticos este encuentro. San Pablo está deseando morir para estar con Cristo (Flp 1, 21-24). En san Juan la mirada se concentra en Cristo, vida, salvación y gloria. Cristo quiere que estemos donde Él está (Jn 14, 3).

Además, la revelación escatológica se presenta como una experiencia comunitaria, como una alegría compartida. Esto es lo que implica la imagen de banquete celestial (Lc 14, 15); banquete que reúne a todos los justos en torno al Señor (Mt 8, 11-12). «Para que comáis y bebáis a mi mesa en el reino» dice Jesús a los discípulos (Lc 22, 30; Mt 26, 29). El Apocalipsis representa la Jerusalén celestial como la sociedad de los elegidos congregados en torno al Cordero (Ap 14, 1-14) y reinando con él (Ap 22, 3; 1, 6-9).

VIII. REVELACIÓN E IGLESIA

Hablamos en el tema anterior de la revelación en la historia; una revelación compuesta de aconteceres históricos y de palabra. Ahora bien, ¿cómo una palabra, que se da en un momento histórico, puede ser válida para todos los tiempos? ¿Cómo puede escapar al relativismo de la historia? Es palabra que viene de Dios, sí, pero ha sido recibida en categorías de una época, de una raza. Entramos con esto, por lo tanto, en el problema de la transmisión de la revelación.

Pues bien, la transmisión fiel de esta revelación ha sido garantizada por el mismo Dios. En primer lugar, no olvidemos que la revelación cristiana no es doctrina humana sino divina y que su unión con la historia se efectúa en tales condiciones que parece que Dios ha previsto todas las dificultades. Ha habido todo un período de pedagogía en el Antiguo Testamento para preparar las categorías de la revelación. Por otra parte, la plenitud de esta revelación no nos ha sido confiada por un medio ordinario, sino por el medio extraordinario de la encarnación del Verbo. Y a Cristo, lo hemos visto, le es tan connatural el pensamiento humano como el divino. Es Él en persona el que ha elegido las palabras humanas para traducir el misterio divino. Pero todavía más: no ha abandonado su doctrina a los riesgos de la historia y de la interpretación individual, sino que la ha confiado a la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, la cual tiene la misión de explicar e interpretar la doctrina revelada según su significación auténtica y aplicarla a todas las generaciones, de suerte que sea siempre auténtica y siempre actual.

1. La situación de Cristo, de los apóstoles y de la Iglesia

Ya vimos cómo Cristo es, al mismo tiempo, Dios revelante y Dios revelado. Es Dios revelante, porque el Verbo de Dios, el Hijo, Cristo

es uno mismo. Es la imagen de Dios invisible (Col 1, 15; 2 Co 4, 4), el esplendor de su gloria (Hb 1, 3) por lo que está ontológicamente cualificado para revelar al Padre, del cual es, en cierto modo, la revelación interna.

Cristo es también Dios revelado. El Dios verdadero que Él revela es el Dios anunciado por él y reconocido en él, de modo que, al confesar a Cristo, confesamos también al Padre. Así pues, Cristo es, al mismo tiempo, autor y objeto de la revelación, el que revela el misterio y el objeto revelado en persona. En cuanto Verbo encarnado, es revelador. En cuanto Verbo de Dios, es en persona la verdad predicada y enseñada por él. «Él es la verdad y la vida» (Jn 14, 6), la verdad que nos instruye (Tt2, 12). «Escuchadlo», dice el Padre (Mt 17, 5).

En cuanto verdad revelada, no admite Cristo comparación con Buda, Confucio, Mahoma o cualquier otro fundador de religión. Estos últimos se presentan como simples mediadores de Dios o expertos conocedores de la existencia humana y del camino que conduce a la felicidad; pero no son ellos el centro de la religión que predican. La religión musulmana no tiene por centro a Mahoma, simple profeta de Alá. Por el contrario, la revelación de Cristo tiene por objeto y centro a Él mismo en persona. Nuestra fe es fe en Cristo y en Dios, y la salvación es una opción en pro o en contra de Cristo. Cristo es el centro de nuestra fe.

Cristo es, además, camino de la revelación. Es el camino que nos revela la vida y nos conduce a ella. Dios mismo se ha hecho carne en Cristo, de modo que en Cristo tenemos el acceso visible que nos conduce a Dios. En Cristo, Dios mismo en persona nos sale visiblemente al encuentro. Por eso, Cristo es el sacramento de Dios. Pero, aún más, Cristo es signo de la revelación, porque con la sublimidad de su doctrina, el esplendor de su santidad y el poder de sus obras es el motivo de credibilidad –milagro– por excelencia.

Finalmente, Cristo es la respuesta de la humanidad a la revelación, la perfecta respuesta del amor humano –Cristo, como hombre, tiene un corazón humano– a la llamada del Padre.

En esta revelación, llevada a cabo por la economía de la encarnación, los apóstoles tienen una situación privilegiada respecto a Cristo y a la Iglesia. Son los testigos privilegiados, «que él había designado» (Hch 10, 41), «escogidos» (Rm 1, 1) para ser siervos de la palabra (Lc 1, 2) y fundamento de la Iglesia (Ef 2, 20-21). Son doce como las tribus de Israel y germen del nuevo pueblo elegido por Dios. Cristo les ha llamado para que estuvieran con él y confiarles su poder y su misión.

Les ha dado a conocer todo lo que ha aprendido del Padre (Jn 15, 15), manifestándoles el nombre, la doctrina, y la palabra del Padre (Jn 17, 6.8.14). Así como Cristo ha sido enviado por el Padre a predicar, expulsar demonios y curar toda enfermedad, así Cristo envía a sus discípulos (Mt 10, 1). Quien a ellos recibe, recibe a Cristo y al Padre que le envía (Mt 10, 40-41; Lc 10, 16). La misión de los apóstoles es una participación en la misión misma de Cristo recibida del Padre.

Ahora bien, si la revelación cristiana no es un conjunto de máximas ni un sistema filosófico nuevo, sino Cristo mismo en persona, solamente podrán ser mediadores auténticos de esta revelación aquellos que fueron los testigos directos de la vida de Cristo y fueron iniciados en el misterio de su persona. Sin ellos no podemos llegar a Cristo; separarse de ellos es perder el contacto con Cristo.

Esta experiencia que los apóstoles tuvieron de Cristo ha sido profundizada por el don del Espíritu Santo. Todos los acontecimientos vividos con Cristo han sido repensados por los apóstoles después de Pascua con la luz del Espíritu. En el Espíritu comprendieron lo que antes les había resultado incomprensible, de modo que lo que transmitieron a su Iglesia son las palabras y los hechos de Cristo, entendidos bajo el influjo iluminador del Espíritu. Todo esto, palabras y acciones de Cristo, entendidas por los apóstoles en profundidad a la luz del Espíritu, tiene para nosotros valor de revelación y constituye el objeto de nuestra fe. Desde el principio de nuestra fe, creemos en lo que fue el término de la reflexión apostólica y participamos en el conocimiento pleno que alcanzaron los apóstoles en el Espíritu Santo.

Los apóstoles no tienen rival en el conocimiento de Cristo. Representan un momento único en la historia de la revelación y reflejan la plenitud y el frescor de la primera mañana de la nueva creación. Es verdad que no tuvieron los apóstoles el conocimiento explícito de la revelación como ahora la posee la Iglesia –ha habido un progreso en la explicitacion y asimilación del contenido de la fe–, pero su conocimiento de Cristo y de la revelación supera a cualquier otro posterior por la intensidad, profundidad y totalidad de la que gozaron los apóstoles. Los apóstoles, en su condición de testigos cualificados, han transmitido lo esencial de esta experiencia en el contexto de una comunidad cristiana viva. El testimonio apostólico es lo que constituye para nosotros el objeto de fe.

Distinta es la situación de la Iglesia posterior a los apóstoles, la cual no ha tenido acceso a Jesús sino a través del testimonio de los apóstoles. Juan transmite su testimonio para que podamos participar en el co-

nocimiento personal que ha tenido de Cristo (1 Jn 1, 1-3). Los apóstoles son los intermediarios necesarios entre el Cristo viviente y los hombres destinados a participar en su vida por la fe, de modo que, cuando estos testigos cualificados predican, su predicación pertenece todavía al tiempo de la revelación por el lazo único que les une a Cristo. Así pues, la revelación, en su forma objetiva, está constituida por el testimonio apostólico. El objeto de nuestra fe es, sin duda, Cristo en persona, sus palabras y sus acciones, pero tal como han sido propuestas por los apóstoles en su testimonio.

La fase constitutiva de la revelación termina, por tanto, con el testimonio del último apóstol. A partir de ahí, comienza la fase explicativa, por la que la Iglesia irá comprendiendo cada vez más a fondo la revelación.

2. Sagrada Escritura y Tradición

1) Tradición [1]

Es un hecho que Cristo no mandó escribir, sino predicar, el Evangelio. Es cierto que el cristianismo, antes de basarse en un testimonio escrito, se basaba en el testimonio vivo de la Tradición. La Tradición apostólica es constitutiva de la revelación, como ya hemos dicho; pero sigue después la Iglesia tratando de asimilar siempre más la revelación (fase explicativa de la Tradición).

Es evidente también que la Tradición cristiana es, por tanto, anterior a la escritura del Nuevo Testamento. En un principio, la Iglesia no tenía otra Escritura que la del Antiguo Testamento y toda su teología consistía en poner a Cristo en relación con él. La Iglesia, tenía la conciencia de que Cristo era la plenitud de la revelación preparada en el

1. H. POTTMEYER, DTF 1550-1568; Y. CONGAR, *La tradizione e la vita della Chiesa* (Roma 1983); IDEM. *La tradición y las tradiciones* (San Sebastián 1966); W. KASPER, *Tradition als Erkenntnisprinzip*: Theol. Quart. 155 (1975) 198-205; R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura y Tradición* (Barcelona 1968); G. O'COLLINS, *Criterios para la interpretación de las tradiciones* en R. LATOURELLE, G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 462-480; J. PIEPER, *Überlieferung* (München 1979); K. RAHNER, J. RATZINGER, *Revelación y tradición* (München 1970); L. REINISCH (ed.), *Vom Sinn der Tradition* (München 1970); P. LENGSFELD, *La tradición en el período constitutivo de la revelación*, y *Tradición y S. Escritura en:* Myst. Sal. I, 287-337 y 552-556.

Antiguo Testamento y que, por ello, todo lo que había acontecido en su vida tenía que estar de algún modo anunciado en él.

Ésta es la primera teología que se hace: buscar la significación de la vida de Cristo en el Antiguo Testamento. Como dice Congar [2], «la tradición que los Santos Padres distinguen de la Escritura tiene como contenido la interpretación de las Escrituras en su verdadera perspectiva, según el plan de Dios». Consiste en mostrar que en Cristo se realizan las escrituras (el Antiguo Testamento). Es comprender la Escritura en función de Cristo. Según las Escrituras, el plan de Dios se cumple en Cristo. Por ello la inteligencia del Antiguo Testamento es el principal elemento de la Tradición.

La Tradición se hace así vida y contemplación de las Escrituras, permitiendo penetrar cada vez más en el misterio de Cristo. Pero primordialmente la Tradición es memoria de lo que ha acontecido en Cristo. Es memoria viva que va profundizando y explicitando cada vez más su misterio a la luz del Antiguo Testamento. No es una mera repetición, es memoria y vida, contemplación traducida a toda la expresión de la Iglesia: ritos, costumbres, etc.

La Tradición, por otro lado, nace lógicamente del mismo hecho cristiano. La economía de la salvación nace con un «dar», con un Dios que se nos entrega en Cristo y que se perpetúa en entrega para toda la Iglesia, a todas las generaciones. Esta Tradición, en sentido amplio, contiene también la interpretación del Antiguo Testamento y es signo de la donación de la palabra de Cristo a todas las generaciones.

Ahora bien, llega el momento en el que se escribe el Nuevo Testamento y es cuando la Tradición toma el sentido específico que le damos habitualmente. La Escritura del Nuevo Testamento nace de la necesidad que siente la Iglesia de fijar por escrito el Evangelio, de modo que se supere así toda posible adulteración del mismo. Precisamente, el mundo protestante ha querido defender el valor exclusivo de la Escritura (*sola scriptura*), por entender que la Tradición se mancha y pervierte en la medida en que pasa de mano a mano, mientras que la Escritura, fijada de una vez por todas, nos muestra la palabra de Cristo en toda su identidad. El mundo protestante ha privilegiado la Escritura en detrimento de la Tradición. Sin embargo, la realidad es más compleja y más rica.

En primer lugar, como ya hemos dicho, la Tradición viva de la Iglesia (que no es sólo la Tradición oral, sino la real: ritos, sacramen-

2. Y. CONGAR, *La tradizione...*, 90.

tos, vida toda de la Iglesia) es anterior al Nuevo Testamento. Éste nace posteriormente y nace, además, no como un intento de poner por escrito toda la enseñanza de la Iglesia en el campo de la fe y las costumbres, sino a veces de forma ocasional y coyuntural. Pensamos, por ejemplo, que, si los corintios no llegan a discutir en el marco de la celebración eucarística, san Pablo no nos habría entregado la Tradición eucarística de 1 Co 10-11. San Pablo tampoco habría escrito la página más hermosa que se haya escrito nunca sobre la resurrección (1 Co 15), de no haber negado los corintios la resurrección de los muertos.

La Iglesia, en un principio, sigue el magisterio directo de la predicación, que es un magisterio vivo y una educación testimonial de las masas que comienzan a convertirse al Evangelio. La catequesis ha sido anterior a la Escritura. Es algo como lo que ocurre, por ejemplo, en la vida de los santos: en ellos ha sido antes el ejemplo y la predicación lo que ha conducido al cambio de las costumbres. Sólo posteriormente se han puesto por escrito sus enseñanzas. Lo mismo ocurre en la Iglesia primitiva. No olvidemos, además, que muchas de aquellas gentes eran analfabetas. El cristianismo no exigía tesis doctorales para el seguimiento de Cristo. De no haber tenido, además, otra cosa que la Escritura, ¿quién garantizaría su auténtica interpretación? Como bien dice Congar [3], la Iglesia nació de una escuela «materna».

Por otro lado, es la Tradición viva de la Iglesia la que posee el sentido total de la fe; en ella el cristianismo se posee en totalidad y como totalidad. Y la fe es, antes que nada, fe de la Iglesia, y no de un individuo. De ahí que la Iglesia primitiva entregaba al catecúmeno el símbolo que plasmaba la fe de la comunidad.

Se vive, además, la Iglesia como el lugar seguro de la verdad, de la auténtica interpretación del Nuevo Testamento y también del Antiguo. La interpretación de ambos se da en el seno de la Iglesia, en la Tradición viva que ella posee. Es falso, por tanto, el principio protestante de que la Escritura se basta a sí misma para conocer su sentido. La prueba está en que se pueden dar tantas interpretaciones como individuos. La Sagrada Escritura sólo se puede leer en el seno de la Iglesia. Por sí sola, la Escritura no ofrece una síntesis de la fe y presenta, además, serias dificultades de interpretación. Sólo la Tradición, bajo la dirección del magisterio, presenta la totalidad del sentido, la armonía, la síntesis.

3. *Ibid.*, 36.

El símbolo de la fe es una síntesis, hecha por la Iglesia, que difícilmente haría un individuo con la sola Escritura en sus manos.

Lo curioso, por otro lado, es que la misma Escritura sea consciente de que, por sí sola, no posee la totalidad del mensaje cristiano. Ella misma alude a la existencia de tradiciones apostólicas no escritas, como es el caso de 2 Ts 2, 15. «Así pues, hermanos, manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por escrito». Otro tanto leemos en 1 Co 11, 2; 11, 34). Estas tradiciones apostólicas son también inspiradas, como comenta Congar [4].

¿Cuáles son esas tradiciones apostólicas? Los Santos Padres han hecho a veces enumeración de algunas de ellas:

- *El ayuno cuaresmal*: según san Ireneo, san Jerónimo, León Magno.
- *Ciertos ritos del bautismo*: Tertuliano, Orígenes, san Basilio, san Jerónimo, san Agustín.
- *Ciertos ritos de la Eucaristía*: Orígenes, san Cipriano, san Basilio.
- *El bautismo de los niños*: Orígenes, san Agustín.
- *Rezar mirando al Oriente*: Orígenes, san Agustín.
- *La validez del bautismo de los herejes*: san Esteban, san Agustín.
- *El signo de la cruz*: san Basilio.
- *La oración por los difuntos*: san Juan Crisóstomo.
- *Diversas fiestas litúrgicas o ritos de celebración*: san Basilio, san Agustín [5].

Comenta Congar, aludiendo a las citas de los Santos Padres, que se trata de tradiciones, más bien, rituales, propias de la liturgia y del culto, más que doctrinales. Tampoco se puede demostrar que, como tales, las hubieran instituido los mismos apóstoles, pero basta que éstos hubieran dado directivas pastorales a partir de las cuales las Iglesias habrían determinado su realización concreta.

Por su parte, la ventaja de la Escritura radica en que nos da fija e inalterable la palabra de Dios. Ha sido escrita bajo la asistencia especial del Espíritu (inspiración) y permanece fija para siempre. De ahí que sea la norma suprema, no porque nos dé por sí misma el sentido auténtico de su contenido, sino porque determina la verdad de forma negativa: todo lo que la contradice no es verdad. Si la Tradición o el Magisterio tuvieran la pretensión de contradecir lo que la Escritura enseña, serían

4. *Ibid.*, 10, nota 25. Lo mismo afirma Pottmeyer (*o.c.* 1564).
5. Y. CONGAR, *o.c.*, 45.

falsos por sí mismos. La Escritura es siempre la regla suprema y no está sometida a ninguna otra regla objetiva. Sin embargo, no constituye el único principio regulador de la fe y de la vida de la Iglesia. Cristo ha dejado otros dos principios: la Tradición y el Magisterio, porque la Escritura no nos proporciona por sí misma la interpretación auténtica. Ha de ser leída en el seno mismo de la Iglesia (de la Tradición) e interpretada auténticamente por el Magisterio.

Observa Congar que la Tradición (con el Magisterio) podría bastarse en cierto modo a sí misma, porque posee la totalidad de la palabra y la vida de la Iglesia y tiene en el Magisterio la clave de la interpretación auténtica, pero la Escritura es un punto de referencia indispensable, al que nunca puede contradecir la Tradición o el Magisterio. Newman observaba que la Tradición enseña muchas cosas que la Escritura verifica, confirma o prueba.

Finalmente, es evidente que la Tradición y la Escritura son dos vías interdependientes, porque la Escritura (el Nuevo Testamento) proviene de la Tradición de la Iglesia, porque la Escritura recibe de la Tradición y el Magisterio la auténtica interpretación y porque la Tradición y la Iglesia deben mirarse continuamente en el espejo de la Escritura.

La Iglesia fijó también el canon de la Escritura, siguiendo un doble criterio: a) *histórico*, aceptando los escritos de los apóstoles o de los que escribieron bajo su dirección o influjo; b) *dogmático*, aceptando lo que era conforme con la fe de la Iglesia. Con esto la Iglesia no hace sino reconocer los libros que han sido inspirados por Dios.

2) El problema del contenido

Queda por abordar un problema que el Vaticano II no quiso dilucidar y que se refiere a si en la Tradición se encuentran más verdades que en la Escritura. Después de lo dicho, podríamos concluir lo siguiente:

a) Jesús nunca dio a los apóstoles el encargo de escribir, sino el de predicar (Mt 28, 19; Mc 16, 15ss.).

b) Los apóstoles se dedican a predicar. Son pocos los que escriben, y éstos por motivos ocasionales. Ninguno ha pretendido poner por escrito todo el mensaje.

c) La predicación apostólica coexiste mientras se está escribiendo el Nuevo Testamento. San Pablo alude a su predicación como algo que hay que tener en cuenta a pesar de sus cartas (2 Ts 2, 15; Ga 1, 8; Col 2, 6).

d) Ahora bien, es inconcebible que la predicación que coexistió mientras se escribían los libros del Nuevo Testamento, cesase al escribirse éstos.

e) Por otra parte, es absurdo pensar que la predicación consistiera en mera repetición de lo escrito. Al menos, sería una explicación de lo escrito.

f) Dada, además, la ocasionalidad con que se escribieron los escritos del Nuevo Testamento, no es verosímil que todo haya quedado escrito.

Con todo, antes de llegar a una conclusión, examinemos las dos tesis clásicas que han sido defendidas por Geiselmann y Beumer.

El 1 de noviembre de 1950, Pío XII definió el dogma de la Asunción de María, lo cual propició una discusión teológica sobre si la Tradición posee más verdades que la Escritura. Geiselmann, que defendía que ya en Trento la fórmula *et et* (en la Tradición y en la Escritura) supone que todo se encuentra en cada una de ellas, enseña en consecuencia que la Escritura transmitiría la revelación de una forma suficiente, siendo la Tradición la que la explicitaría. Geiselmann defiende la suficiencia material de la Escritura por lo que se refiere a la verdad de la fe. Dice así: «Por lo que se refiere a la fe, la Escritura es materialmente suficiente... La Tradición ejerce la función de *Traditio interpretativa*. Así pues, por lo que se refiere a la fe puede anotarse: totum in sacra scriptura et totum iterum in Traditione, todo en la Sagrada Escritura y todo en la Tradición» [6]. Otra cosa es lo que se refiere a las *mores et consuetudines*, las cuales pueden encontrarse, parte en la Escritura y parte en la Tradición.

Personalmente, pensamos que, de aceptar la suficiencia de una, ésta sería la Tradición que posee toda la vida de la Iglesia. Es la única vía que posee la totalidad del sentido. Según el adagio de san Vicente de Lerins: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus» [7]. La Iglesia puede, pues, saber qué es lo que cree a base de recurrir a la Tradición con el doble criterio de la apostolicidad y la catolicidad [8].

Beumer, por su lado, defendía que las verdades reveladas se encuentran en la Sagrada Escritura de una forma sustancial, pero que for-

6. R. GEISELMANN, *Sagrada Escritura...*, 381.
7. *Common.* 2, 3; PL 29, 41.
8. H. J. POTTMEYER, *o.c.*, 1564.

malmente sólo lo están en la Tradición. De modo que la Escritura tiene sólo una suficiencia relativa[9].

Ciertamente nadie puede negar que hay tradiciones apostólicas relativas a usos y costumbres que no se encuentran en la Escritura, como hemos visto en las listas ofrecidas por los Santos Padres. De ellas, incluso, Geiselmann afirma que en parte se encuentran en la Escritura y en parte en la Tradición. Por lo que respecta a las verdades de fe (pensemos en los dogmas de la Inmaculada o de la Asunción), se da en la Escritura, según la Bulla *Ineffabilis*, y la *Munificentissimus Deus*, base escriturística. Tendríamos que decir, por tanto, que para ambos dogmas hay base escriturística; pero otra cosa sería decir que formalmente estén formulados en la Escritura. Nos inclinamos por ello hacia la tesis de Beumer. Si no hubiéramos tenido otra cosa que la Escritura, probablemente la Iglesia nunca habría llegado a definir estos dogmas marianos. Es la Iglesia la que, leyendo la Escritura, en el marco de la Tradición, llega a exponer formalmente estos dos dogmas.

3. La inspiración de la Escritura[10]

No podemos prescindir del tema de la inspiración de la Escritura, si queremos entender la revelación, ya que constituye un elemento esencial de la misma. La Escritura es un instrumento empleado por Dios para comunicarnos su verdad, un instrumento que está inspirado por Dios mismo.

En el Antiguo Testamento, no encontramos un término específico para hablar de la inspiración, aunque se describe la realidad de la misma en algunos casos. Son los profetas los que, en virtud de su carisma,

9. J. B. BEUMER, *Die mündliche Überlieferung als Galubensquelle* en: AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte* I, 4 (Freiburg in B 1962) 126-138; IDEM, *De statu actuali controversiae circa relationem inter traditionem et Scripturam*: Pontificia academia Mariana Internationalis, *De Scriptura et traditione* (Roma 1963) 17-40.

10. R. FISICHELLA, *Inspiración*: DTF, 725-730; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada* (Madrid 1988²); J. BEUMER, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vat I und Vat II* (Stturgart 1961); V. MANNUCI, *La Biblia como palabra de Dios* (Bilbao 1988²); I. DE LA POTTERIE, (Ed.), *La verità della Bibbia nel dibattito attuale* (Brescia 1968); K. RAHNER, *Inspiración de la S. Escritura* (Barcelona 1970): A. BEA, Inspiratión: Lthk, V, 303-705; G. COURTADE, *Inspiration*: DBS IV, 544; P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios* (Salamanca 1989) 143-173.

expresan más directamente dicha realidad. De Oseas se dice expresamente que «estaba inspirado» (Os 9, 7) y lo mismo de Miqueas (Mq 3, 8). Los profetas mayores suelen describir su vocación en términos que evocan la realidad de la inspiración. Actúan, proclaman y escriben en nombre de Yahvé (Is, 6; Jr 1; Ez 2). Cuando proclaman su mensaje, dicen: «Así habla Yahvé».

Sólo en el Nuevo Testamento se habla de inspiración en sentido ya preciso, como la acción con la que Dios inspira al hagiógrafo: «Pues toda la Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, dispuesto a hacer siempre el bien» (2 Tm 2, 16).

En efecto, en la comunidad primitiva se tiene la convicción de que el carisma profético se da también en los apóstoles. Y está presente en aquellos apóstoles o varones apostólicos que han tenido el privilegio de conocer directamente al Señor, epifanía definitiva de Dios. Los apóstoles están en condiciones de hablar de él, movidos por el Espíritu del Señor resucitado. En realidad, los profetas hablaron de lo que los apóstoles han conocido directamente (1 P 1, 10-12). Y en conexión con ello, ninguna Escritura responde a una iniciativa privada, pues se hace en función de la salvación de la comunidad. «Sabed, ante todo, esto: que ninguna escritura profética ha de someterse a una explicación privada, ya que ninguna profecía fue hecha por voluntad humana, sino que aquellos hombres hablaron de Dios movidos por el Espíritu Santo» (2 P 1, 20-21).

En una palabra, la Iglesia tiene conciencia de que determinados Evangelios o cartas apostólicas, redactados por los apóstoles o varones apostólicos bajo su amparo (criterio histórico) y conformes con la fe de la Iglesia (criterio dogmático), están escritos bajo el influjo del Espíritu Santo y contienen la verdad revelada de Dios. Es la Iglesia como conjunto de Iglesias particulares, *en comunión con la de Roma*, la que, consciente de la presencia del Espíritu en determinados libros, los reconoce autoritariamente como tales. En la época patrística se tiene clara conciencia del proceso de la inspiración: para ello, es ya connatural ver en los textos sagrados la palabra de Dios. Y, en consecuencia, defienden la verdad de las escrituras contra los ataques de los paganos.

Santo Tomás, en su tratado *de Prophetia*, como ya tuvimos ocasión de ver, explica que el profeta se ve elevado, por la luz del Espíritu, a un nivel superior de conocimientos, de modo que puede comunicar y transmitir la revelación divina. En el caso de los libros sagrados, el escritor puede alcanzar por sí mismo las representaciones de las cosas

(*aceptio rerum*) por su propia experiencia, pero Dios, con la luz que le infunde, le hace capaz de juzgar según la verdad divina.

En el concilio de Trento, no se discutió el tema de la inspiración (*Spiritu Santo dictante*, dice), pero fue en los siglos XVII, XVIII y XIX cuando se dio una clara oposición a dicho concepto, por el conflicto que se levantaba ante las afirmaciones del Génesis y las teorías que iba descubriendo la ciencia. Se trataba en el fondo del problema de la verdad, de la inerrancia.

1) El Magisterio de la Iglesia

El Vaticano I, recordémoslo, venía a decir que la inspiración (que no es lo mismo que inerrancia) consiste en que los libros sagrados tienen a Dios como autor. Tampoco consiste la inspiración en que libros escritos por pura iniciativa humana hayan sido aprobados después por la Iglesia, sino que, en el momento de ser escritos, lo fueron bajo el influjo del Espíritu Santo, de modo que tienen a Dios como autor (D 3006).

Dice después el Concilio que la Escritura ha de ser leída en el seno de la Iglesia, de modo que, en cuestiones fe y costumbres, ha de tenerse por verdadero sentido de la Escritura aquel que sostuvo y sostiene la Iglesia, a quien toca juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Escrituras» (D 3007).

La *Providentissimus Deus* de León XIII, publicada en 1893, sale al paso de quienes quieren limitar la inspiración a las materias de fe y costumbres, cuando todos los libros de la Escritura han sido inspirados en todas sus partes, de modo que en ellos no hay falsedad alguna. Por la inspiración, el hagiógrafo expresa todo y solamente aquello que el Espíritu Santo quiere:

> *«Es absolutamente ilícito ora limitar la inspiración solamente a algunas partes de la sagrada Escritura, ora conceder que erró el autor mismo sagrado. Ni debe tolerarse tampoco el procedimiento de aquellos que, para salir de estas dificultades, no vacilan en sentar que la inspiración divina toca a las materias de fe y costumbres y a nada más... Todos los libros que la Iglesia recibe como sagrados y canónicos han sido escritos íntegramente, en todas sus partes, por dictado del Espíritu Santo... Por ello, es absolutamente inútil alegar que el Espíritu Santo tomara a los hombres como instrumento para escribir, como si, no ciertamente al autor primero, pero sí a los escritores inspirados, se les hubiera podido deslizar alguna falsedad. Porque fue él mismo quien, por sobrenatural virtud, de tal modo los impulsó y movió, de tal modo los asistió mientras escribían, que rectamente habían de concebir en su mente, y fielmente habrían de querer consignar y aptamente con infalible verdad expresar todo aquello y sólo aquello que él mismo les mandara: en otro caso, no sería él el autor de toda la Escritura sagrada»* (D 3291).

La encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pío XII, escrita en 1943, habla ya de géneros literarios que hay que tener presentes a la hora de interpretar la Escritura. Se puede, además, reconocer el estilo personal de cada hagiógrafo, porque no es un instrumento pasivo, sino activo, del Espíritu:

> *«Armado egregiamente con el conocimiento de las lenguas antiguas y con los recursos de la crítica, pase el exégeta católico a aquella tarea que es la suprema que se le impone, a saber: hablar y exponer el genuino sentido de los sagrados Libros. Al llevar a cabo esta obra, tengan presente los intérpretes que su máximo cuidado ha de dirigirse a ver y determinar con claridad cuál es el sentido de la palabras bíblicas que se llama literal..., acordándose de que aquí se trata de una palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación fue por Dios mismo confiada a la Iglesia... Muestren, sobre todo, cuál es la doctrina teológica de cada uno de los libros o textos sobre la fe y las costumbres... En verdad, no se excluye de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual, porque las cosas dichas o hechas en el Antiguo Testamento fueron sapientísimamente dispuestas y ordenadas por Dios... Solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual»* (D 3291).

El Vaticano II es también consciente de que, siendo Dios el autor de los libros enteros que la Iglesia tiene por canónicos, el hagiógrafo utilizó todas sus facultades y medios a la hora de enseñar todo y sólo lo que Dios quería. Es importante lo que el Concilio enseña sobre la verdad que Dios quiere comunicarnos: se trata de la *verdad salvífica* (no de verdades de tipo científico). Hay que estudiar por ello lo que pretendieron comunicarnos los hagiógrafos y, en consecuencia, hay que tener en cuenta los géneros literarios. Hay que ser conscientes también de la unidad de toda la Escritura, la Tradición de toda la Iglesia y la analogía de la fe. La interpretación de la Escritura está sometida, en última instancia, a la Iglesia, que tiene en el magisterio el instrumento de interpretación auténtica.

> *«Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canó-*

nicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cfr. Jn 20, 31; 2 Tm 3, 16; 2 P 1, 19-21; 3, 15-16) *tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los libros sagrados Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que, obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quería.*

Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación. Así, pues, toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena» (2 Tm 3, 16-17 gr.) (DV 11).

«Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos.

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los «géneros literarios», puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres.

Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió, para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas el trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como con un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Porque todo lo que

se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios» (DV 12).

2) Teorías de la inspiración

A la hora de explicar teológicamente el carisma de la inspiración, se han dado diversas teorías. Es claro que la teoría tradicional (instrumental), según la cual el hagiógrafo sería la causa instrumental de Dios, autor como causa principal, es válida, siempre y cuando no se piense en el hagiógrafo como un instrumento meramente pasivo, pues, según el Vaticano II, tiene sus propias características personales.

• *K. Rahner* [11]

La teoría de K. Rahner la podríamos designar con el nombre de eclesiológica. La Escritura es un elemento constitutivo de la Iglesia, es esencialmente un libro de la Iglesia y para la Iglesia. Es la Iglesia la que reconoce un libro como inspirado y lo interpreta auténticamente. Pues bien, Dios es autor de la Escrituras en cuanto que, en su voluntad salvífica, ha querido fundar la Iglesia. Por cuanto Dios quiere y funda la Iglesia, quiere y crea un instrumento que, como la Escritura, ha nacido de ella, en ella y para ella. Por ello dice Rahner que la inspiración en su sentido pleno se da sólo cuando está auténticamente atestiguada, es decir, reconocida.

Por nuestra parte, diríamos que es cierto que es la Iglesia la que nos dice qué libros son los inspirados (yo creo en la inspiración, en el fondo, porque creo en la Iglesia), pero en la teoría de Rahner no se explica cómo Dios sea autor de los libros inspirados; sería más bien la Iglesia la que tendría la autoría. En la teoría de Rahner, la inspiración viene a coincidir con la canonicidad. No se ve en esta teoría cómo Dios sea autor mismo de la Escritura hasta el punto de que se escriba todo y sólo lo que él quiere. La inspiración no sería un carisma divino en el hagiógrafo.

• *Alonso Schökel* [12]

La teoría de Shökel la podríamos designar con el nombre de literaria. El hombre es creador de la cultura y de la palabra y Dios asume la

11. Cfr. nota 9.
12. Cfr. nota 9.

expresividad plena del hablar humano, guiando carismáticamente a los escritores, que se valen de múltiples recursos. La Escritura está promovida por la acción de Dios para comunicar su vida. En su obra, el hagiógrafo se hace con materiales diversos que ordena y estructura de forma personal y creativa, y que luego deposita por escrito desde su capacidad y expresividad personales. Pues bien, todo este proceso se hace bajo la acción del Espíritu. Pone Shökel un ejemplo: a un secretario eficiente le basta que su jefe le dé unas notas breves para que él, desde su creatividad, dé una forma elaborada. En este caso, tanto el secretario como el jefe serían los autores del escrito. Pensemos también en un dramaturgo que, de tal modo concibe sus personajes que luego, son ellos los que hablan desde el interior de sí mismos. «Aquellas palabras proceden tanto del personaje como del autor».

• *Benoit* [13]

Benoit parte de la concepción tomista de la inspiración. Aunque santo Tomás no escribió un tratado específico sobre ella, en *De prophetia* (II-II, q. 171-174) da un breve apunte para entender la inspiración como carisma análogo al de la profecía. El hagiógrafo, decía santo Tomás, recibe una luz especial de Dios para juzgar desde ella representaciones (noticias, conocimientos que él recibe por su propia experiencia). De ese modo, Dios le permite juzgar desde la verdad y la certeza divinas. En la luz divina le da al hagiógrafo la posibilidad de hacer un juicio que le permite ver las cosas de Dios. Dios es el autor de lo escrito, pero no elimina la personalidad del hagiógrafo, que es movido según sus propias experiencias y cualidades.

En una palabra, la inspiración se da en la Iglesia y para la Iglesia (sería el elemento positivo de Rahner), implica la actividad totalmente personal y libre del hagiógrafo (Schökel), pero *en sí misma* no puede ser otra cosa que una luz especial que el hagiógrafo recibe para juzgar las cosas desde los ojos mismos de Dios (Benoit). Es algo análogo al carisma profético

Digamos, finalmente, que el canon se forma de acuerdo a los criterios que exponíamos anteriormente (el histórico y el dogmático), bajo

13. P. BENOIT, *La prophetie* (Paris 1947) 269-378: IDEM, *Inspiración y revelación*: Conc. 106 (1965) 13-32; *Révélation et inspiration selon la Bible chez St. Thomas et dans les discussions modernes*: Rev. Bibl. (1963) 321 ss.

la autoridad de la Iglesia de Roma, cuyo criterio era decisivo para las otras Iglesias.

4. La Iglesia, sierva, guardiana e intérprete de la Palabra

La revelación se concluyó con los apóstoles. La doctrina de fe fue constituida definitivamente con el testimonio de los testigos oficiales. Pero esa palabra debe llegar, por otra parte, a los hombres de todos los tiempos. Éste es el problema de la historicidad de la revelación. ¿Cómo puede mantenerse idéntica esa palabra a través de los cambios de la historia?

Depositaria de la palabra, la Iglesia ha recibido la misión de predicar el Evangelio y de interpretarlo auténticamente: tiene el poder de comprenderlo con un frescor siempre nuevo para responder a los problemas de todas las generaciones. En este sentido, la Iglesia tiene que evitar dos extremos:

a) sustituir las fuentes de la revelación, colocándose a sí misma como fuente;

b) ir a las fuentes de la revelación por una simple curiosidad histórica.

No, la Iglesia debe ser sierva, guardiana e intérprete de la palabra divina. La palabra nos llega por la Escritura, la Tradición y el Magisterio. El Magisterio ciertamente no es fuente de revelación, pero la palabra escrita o transmitida nos llega a nosotros por medio del Magisterio, que la interpreta y la explica bajo la luz del Espíritu Santo. En este sentido, el Magisterio es para los fieles la norma próxima y universal de la verdad. No es norma constitutiva –fundante– de la fe, pero sí directiva. En consecuencia las funciones del magisterio son:

a) Conservar santamente la doctrina recibida de Cristo y de los apóstoles. Conservar implica mantenerla íntegra, sin añadir nada por otra parte.

b) Proteger la palabra de Dios, respondiendo a las dificultades que surgen, errores, etc.

c) Exponer, declarar, interpretar auténticamente la palabra de Dios en un trabajo de asimilación creciente e intuitiva de los misterios de nuestra fe, por medio de la comparación de los misterios entre sí, etc.

En el caso de los dogmas marianos, la Iglesia ha ido penetrando cada vez más en el misterio de María, profundizando en las relaciones que la unen con Eva, Cristo y la Iglesia. No es propiamente un proceso deductivo lo que tiene lugar aquí, sino algo más intuitivo, experimental y místico.

Respecto al desarrollo del dogma, debemos tener en cuenta que no se perfecciona la revelación como tal, sino nuestra comprensión de la misma. Se trata de encontrar nuevas formulaciones que han de ser, por otra parte, homogéneas, en su sentido, a las primitivas. Cabe el progreso dogmático. No podemos decir que nuestras formulaciones de fe sean las mejores posibles. Están sujetas a perfeccionamiento, pero sin contradecir nunca u olvidar el sentido primitivo. El Espíritu Santo asiste a la Iglesia en esta misión por medio de una ayuda infalible que no sólo tiene la misión de preservar del error, sino de influir en el desarrollo del dogma, conduciendo a la Iglesia a la plenitud de la verdad. El Espíritu Santo enseña a los apóstoles y les recuerda todo lo que Cristo dijo (Jn 14, 26), conduciéndoles a la verdad total (Jn 16, 12-13) e impulsándoles a dar testimonio en favor de Cristo (Jn 15, 26). Todo esto, unido a la promesa de Cristo de asistir a los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28, 20) y a la promesa de enviar al Espíritu para que esté con los apóstoles para siempre (Jn 14, 16-7), no se comprende sino en favor de la Iglesia de todos los tiempos.

Por estas razones, la labor de asimilación de la palabra de Dios por parte de la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo no implica una nueva revelación. La revelación ha sido ya completada y tanto la asistencia del Espíritu Santo como la inspiración interior de la fe no presentan un nuevo contenido, sino que impulsan a comprender en plenitud lo que Cristo nos enseñó, de modo que cuanto más se progresa en la asimilación de la verdad, más claro aparece que se trata de la misma y única verdad.

La ocasión de este desarrollo del dogma puede ser una herejía, una controversia, el progreso de las ciencias o los signos de los tiempos, pero los factores positivos que lo causan son la investigación teológica, las sugerencias del Espíritu en la conciencia de los fieles y en el Magisterio. La infalibilidad de la que goza la Iglesia afecta también a los fieles –unidos a sus pastores– a la hora de creer. Todo el pueblo de Dios –fieles y pastores– es infalible a la hora de creer y sólo el Magisterio es infalible a la hora de enseñar y, en este sentido, es un factor principal y determinante del desarrollo del dogma. El carisma de infalibilidad del

que goza la Iglesia para conservar, defender, y proponer la doctrina de la fe es el que, en definitiva, nos garantiza que la verdad propuesta como revelada no es fruto de la imaginación de los fieles ni de la imaginación de los doctores, sino una verdad auténtica atestiguada por Dios y contenida en el deposito de la revelación.

5. La Iglesia, signo de la revelación

La Iglesia no sólo presenta la revelación con su predicación, no sólo la propone e interpreta auténticamente a cada generación, sino que constituye, por sí misma, un grande y perenne motivo de credibilidad en favor de la revelación.

La Iglesia católica, dice el Vaticano I, por su admirable difusión, su unidad universal y su estabilidad invencible constituye un peculiar motivo de credibilidad (D 3013), un milagro moral que suscita el interrogante de su origen.

La Iglesia conserva la palabra como algo rico, asimilándola cada vez más con la luz del Espíritu Santo. No es un tesoro inerte lo que conserva. Por ello la Iglesia no cesa de meditar la palabra de su esposo, de asimilarla y profundizarla en virtud del discernimiento y la luz que le viene del Espíritu Santo. El Magisterio explicita lo que está implícito en las fuentes de la revelación. A las fuentes de la revelación, dice la encíclica de Pío XII «Humani Generis», Dios ha unido el magisterio vivo para sacar a la luz lo que se encontraba implícitamente en el depósito de la fe (D 3886). Este proceso de explicitación lo lleva a cabo la Iglesia por deducción lógica de premisas ya conocidas o por medio de una penetración creciente e intuitiva de la fe.

La Iglesia es signo de revelación tanto desde el punto de vista dogmático como desde el punto de vista apologético.

Desde el punto de vista dogmático, la primera sociedad es la trinitaria, a la cual Dios nos ha querido introducir por medio de Cristo:

> *«Yo te ruego por ellos; no te ruego por el mundo, sino por los que me has confiado, porque son tuyos; y todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío, y en ellos queda patente mi gloria. Ya no estaré más en el mundo; mientras ellos se quedan en el mundo, yo voy a reunirme contigo. Padre Santo, protege tú mismo a los que me has confiado, para que sean uno como lo somos nosotros»* (Jn 17, 9-11).

Ha querido Dios que los hombres participáramos en el amor trinitario, haciéndonos hijos en el Hijo por medio del Espíritu (Ef 2, 18;

Ga 4, 6). Pues bien, este mismo Espíritu, que une entre sí al Padre y al Hijo, es el alma de la Iglesia fundada por Cristo. Es su elemento de cohesión, de modo que la Iglesia constituye, en virtud de este mismo principio, una anticipación de la Jerusalén celeste. Asimismo, desde el punto de vista apologético, la Iglesia aparece por su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, como signo de una misión divina. Atestigua la Iglesia que todo su ser y su obrar proceden de una intervención especial de Dios en Cristo, Verbo encarnado. Afirma la Iglesia que, por voluntad de Dios, es el único camino de salvación para todos los hombres. Y apoya la Iglesia estas afirmaciones en los signos que dan razón de que su misión apostólica viene de Dios mismo. Así, pues, la Iglesia es la Iglesia de la palabra, la Iglesia que nace de la palabra y es, a su vez, signo de la palabra proclamada por ella para salvación de los hombres y gloria de Dios.

PARTE SEGUNDA

LA REVELACIÓN Y SU CREDIBILIDAD

Una vez que hemos expuesto el misterio de la revelación cristiana, su carácter histórico y su contenido doctrinal, nos toca ahora abordar el tema de su credibilidad. Hemos visto, en lo ya expuesto, que Cristo se presenta como Hijo de Dios, como el centro mismo de la revelación y de la salvación, pero ¿qué garantías tenemos de que la revelación cristiana sea la verdadera? ¿Podemos estar seguros de su valor histórico como proveniente de Dios? ¿Los Evangelios provienen históricamente de Cristo o son invención de la comunidad? ¿Los milagros de Cristo gozan también de credibilidad histórica o son una invención, un recurso a la mitología? Éstas son las preguntas fundamentales.

Como ya sabemos, la fe es un don, pero un don que implica, por otro lado, un saber de la razón. La fe no se puede fundar en la fe. Sería volver al fideísmo de Bautain, de Bonald, Bonnetty. La fe católica pretende que el hecho de la revelación es asequible a la razón histórica.

Hemos hablado también de que la revelación cristiana se perpetúa en el seno de la Iglesia, auténticamente guiada por el magisterio. Pero, ¿qué garantías tenemos de que Cristo haya fundado la Iglesia y, en concreto, el magisterio? ¿Qué garantías tenemos de que la Iglesia haya sido fundada por Cristo? Al hablar de la revelación, hemos tocado el tema del dogma y de la inspiración de la Escritura, pero ambos son determinados por la Iglesia... Es la Iglesia la que enseña que determinada verdad pertenece a la revelación (dogma) y la que enseña que determinados libros están inspirados. Por tanto, para poder creer en el dogma y en la inspiración, es preciso tener claro que la Iglesia, y particularmente su magisterio, han sido fundados por Cristo.

Ésta es la tarea que ahora nos toca. Y el método que vamos a emplear (estamos en la fundamentación de la fe, en la apologética) es el estudio histórico-crítico, es decir, el estudio de la verdad histórica del cristianismo. Prescindimos, por tanto, de la fe. Es una indagación que se realiza con la investigación histórica, la razón que estudia las bases históricas en las que se funda el cristianismo.

LA REVELACIÓN Y SU CREDIBILIDAD

Una vez que hemos expuesto el misterio de la revelación cristiana, su carácter histórico y su contenido doctrinal, nos toca ahora abordar el tema de su credibilidad. Hemos visto, en lo ya expuesto, que Cristo se presenta como Hijo de Dios, como el centro mismo de la revelación y de la salvación, pero ¿qué garantías tenemos de que la revelación cristiana sea la verdadera? ¿Podemos estar seguros de su valor histórico como proveniente de Dios? ¿Los Evangelios provienen históricamente de Cristo o son invención de la comunidad? ¿Los milagros de Cristo gozan también de credibilidad histórica o son una invención, un recurso a la mitología? Éstas son las preguntas fundamentales.

Como ya sabemos, la fe es un don, pero un don que implica, por otro lado, un saber de la razón. La fe no se puede fundar en la fe. Sería volver al fideísmo de Bautain, de Bonald, Bonnetty. La fe católica pretende que el hecho de la revelación es asequible a la razón histórica.

Hemos hablado también de que la revelación cristiana se perpetúa en el seno de la Iglesia, auténticamente guiada por el magisterio. Pero, ¿qué garantías tenemos de que Cristo haya fundado la Iglesia y, en concreto, el magisterio? ¿Qué garantías tenemos de que la Iglesia haya sido fundada por Cristo? Al hablar de la revelación, hemos tocado el tema del dogma y de la inspiración de la Escritura, pero ambos son determinados por la Iglesia... Es la Iglesia la que enseña que determinada verdad pertenece a la revelación (dogma) y la que enseña que determinados libros están inspirados. Por tanto, para poder creer en el dogma y en la inspiración, es preciso tener claro que la Iglesia, y particularmente su magisterio, han sido fundados por Cristo.

Ésta es la tarea que ahora nos toca. Y el método que vamos a emplear (estamos en la fundamentación de la fe, en la apologética) es el estudio histórico-crítico, es decir, el estudio de la verdad histórica del cristianismo. Prescindimos, por tanto, de la fe. Es una indagación que se realiza con la investigación histórica, la razón que estudia las bases históricas en las que se funda el cristianismo.

De sobra sabemos que la fe no depende sólo del estudio documental que podamos hacer. Estamos con Blondel, cuando, contra la pretensión exclusivamente racional-documental de su tiempo, apelaba al hecho de que ya por Tradición nos consta de la realidad recibida de Cristo. La Tradición cristiana es en sí misma una realidad viva e histórica que nos permite entrar en contacto con los orígenes [1].

Sería fácil traer aquí testimonios de los Santos Padres que expresan de forma fehaciente poseer la Tradición apostólica. No deja de ser curioso, por otro lado, que hombres de la talla de Schlier, Cornelia de Vogel o el mismo Newman, se hicieran católicos después de comprobar que los Padres lo eran realmente (en su concepción de la presencia real, de la relación entre Escritura y Tradición, por ejemplo). Nacidos en Iglesias protestantes, tuvieron que constatar que la actual fe de la Iglesia católica tenía en los Padres el mejor apoyo. Hay una continuidad diacrónica de la fe (apostolicidad) y una confesión sincrónica de la misma, en cuanto que la Iglesia católica presenta en todo el mundo la misma fe. Éstos son los dos criterios de la Tradición: apostolicidad y catolicidad, pero como realidad vivida mucho antes que reflejada en documentos históricos.

Con todo, es posible, mediante el estudio documental e histórico de los Evangelios, completar de forma documental lo que vivimos ya por la Tradición. Para el que quiere hacer un análisis histórico-crítico de los Evangelios, existe hoy en día una posibilidad que nos brinda el conocimiento mayor que tenemos de ellos, y una criteriología científicamente desarrollada.

Nadie puede negar que los Evangelios han sido y son el libro que más inquieta al hombre, por la sencilla razón de que son el documento de la historia de Cristo. La batalla que en el siglo pasado y primera mitad de éste se ha librado sobre su valor histórico ha sido tremenda, pero ha valido la pena, porque, mejor que nunca, podemos precisar el contenido histórico de los mismos.

Dividimos, pues, esta segunda parte en Cristología y Eclesiología fundamental. Comenzamos por la primera.

---

1. M. BLONDEL, *Les premièrs écrits* (Paris 1966) 149-224.

I. NOTICIAS HISTÓRICAS DE CRISTO

Comenzamos aludiendo a las noticias históricas que tenemos de Cristo. No cabe duda de que éstas se encuentran en los Evangelios, cuya problematicidad histórica exponemos, pero comenzamos aludiendo las breves noticias que se han dado de Cristo en el mundo pagano.

1. Las noticias extrabíblicas de Jesús

La fuente principal de nuestro conocimiento de Cristo está constituida por los cuatro Evangelios canónicos. Aparte de ellos, son pocos los testimonios que tenemos sobre Jesús. Sin embargo, es preciso señalarlos, porque a veces contienen noticias fundamentales sobre la existencia de Jesús, como en el caso del historiador romano Tácito, y, en otras ocasiones, aun cuando la figura de Jesús sea exaltada exageradamente como en el caso de los apócrifos o, por el contrario, denigrada como en el Talmud, ambas dan testimonio, por contraste, de la autenticidad histórica de los Evangelios canónicos que estudiaremos a continuación.

Las fuentes paganas

El texto más antiguo en el que se nombra a Cristo es la carta enviada hacia el año 112 al emperador Trajano por Plinio el Joven, gobernador de Bitinia. En ella pregunta Plinio cómo debe comportarse con los cristianos, pidiendo consejo a Trajano. En su informe, Plinio el Joven se limita a constatar que los cristianos, a cuya confesión pertenece un gran número de hombres, se reúnen en un día determinado antes de salir el sol y cantan himnos a Cristo como a un Dios, juran no mentir, no

fornicar, no robar, etc. Por lo demás, confiesa Plinio, los cristianos son inocentes [2].

Del testimonio de un hombre literato y jurista escrupuloso como es Plinio, se puede deducir, dice R. Fabris, que, ya al principio del siglo II, los cristianos, difundidos en Bitinia, profesan la fe en Cristo en sus asambleas cultuales [3]. Tácito, el gran historiador romano, escribe en sus Annales hacia el año 115-117 a propósito del gran incendio de Roma el año 64, atribuido por Nerón a los cristianos. Nerón quiso echar la culpa a los cristianos, pues la voz popular se lo atribuía a él y dice así Tácito: «Para hacer cesar esta voz, presentó como reos y atormentó, con penas refinadas, a aquellos que, despreciados por sus abominaciones, eran conocidos por el vulgo con el nombre de cristianos. Este nombre les venía de Cristo, el cual, bajo el reino de Tiberio, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato. Esta condena reprimió en sus principios la perniciosa superstición, pero luego surgió de nuevo, no sólo en Judea, donde el mal había tenido su origen, sino también en Roma, a donde confluye todo lo abominable y deshonroso y donde encuentra secuaces» [4].

Esta referencia tiene una importancia enorme, ya que refleja el estilo propio de Tácito. En ella se afirma claramente el ajusticiamiento de Cristo por parte de Pilato en tiempos de Tiberio. Es una noticia interesantísima sobre la vida de Cristo. «El contexto, dice Fabris, el estilo y el tono del texto permiten mantener que las noticias de Tácito sobre el movimiento cristiano y su fundador no provienen de una fuente de ambiente judío o cristiano» [5].

Suetonio, por su parte, en la *Vida de los primeros doce Césares,* compuesta hacia el año 120, habla de la vida de Nerón y alude a la «nueva e impía superstición de los cristianos» [6] y, en su *Vida de Claudio*, recuerda que Nerón «expulsó de Roma a los judíos por los constantes disturbios que provocaban a causa de Cristo» [7]. Adriano, emperador desde 117 a 138, tiene también dos alusiones a los cristianos: una en una carta al procónsul de Asia, Minucio, y conservada por Eusebio [8]; la otra, al

2. G. PLINIO CECILIO SEGUNDO, *Epíst., X, 96-97.*
3. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Asisi 1983) 49.
4. TÁCITO, *Annales* 15, 44.
5. R. FABRIS, *o.c.*, 48.
6. C. SUETONIO, *Vita Neronis* c. 16, 2.
7. *Vida de Claudio* 25, 4.
8. EUSEBIO, *Hist. Eccle.* IV, 9; PG 20, 526-527.

cónsul Serviano y que nos ha llegado por Flavio Vopisco [9]. La primera data del año 125 y contiene normas similares a las que Trajano da a Plinio el Joven; la segunda, que data del 133, sólo accidentalmente recuerda a los cristianos.

Las fuentes judías

El historiador Flavio Josefo alude a Cristo en dos ocasiones en sus *Antigüedades judías,* escritas hacia el año 93-94.

En primer lugar, menciona a Santiago como «hermano de Jesús a quien llaman el Cristo» [10]. Éste es un testimonio fidedigno, ya que no presenta caracteres sospechosos. Se trata de una afirmación netamente neutral.

El pasaje que más directamente alude a Cristo y que no deja de presentar dificultades desde el punto de vista crítico es el llamado testimonio *flaviano* y que dice así: «En este tiempo comenzó su vida pública Jesús, un hombre sabio si es que puede llamársele un hombre. Realizaba cosas asombrosas y enseñaba a los hombres, los cuales recibían gozosamente la verdad. Se ganó a muchos judíos y también a muchos del mundo helenista. Él era el Cristo. Por indicación de nuestros príncipes, Pilato lo condenó a muerte en la cruz. No obstante, sus seguidores no lo abandonaron, pues se les apareció a los tres días otra vez vivo, según habían predicho de él esto y otras muchas cosas los profetas enviados por Dios. Y hasta ahora no se ha extinguido la facción de los cristianos, así llamados, por el nombre de su fundador» [11].

La crítica no se pone de acuerdo sobre la autenticidad histórica de este testimonio. La crítica externa no ayuda mucho, porque los manuscritos existentes no se remontan más allá del siglo XI. El primero en citar este texto es Eusebio, mientras que Orígenes, que cuenta el texto alusivo a Santiago, no dice nada del llamado *flaviano*.

Basados sólo en la crítica interna, niegan la autenticidad histórica, entre otros, E. Schürer, E. Norden. A. Schweitzer, O. Bardenhewer. Admiten, en cambio, su autenticidad A. Harnack, F. C. Kurkitt, F. Dornseiff y R. Laqueur. Hoy en día, la mayoría de los autores opina que, sobre un texto original, una mano cristiana interpoló algunos datos. El testimonio

9. *Vida de Saturnino*, en *Historiae Aug. Scriptores* II, Lugd. Vat. 1671, 719-723.
10. XX, cap. 9, 1.
11. XVIII, cap. 3.3.

de la resurrección al tercer día, por ejemplo, parece difícil que provenga de una mano judía.

El texto ha sido copiado por autores cristianos. Pero, a juicio de Fabris, teniendo en cuenta el estilo y el vocabulario del historiador judío, de su óptica ideológica de origen sacerdotal, pero cercano a los fariseos, así como de citas de autores antiguos, se puede reconstruir un núcleo primitivo. Según Fabris, se puede concluir como dato seguro: «Flavio Josefo menciona a Jesús, como hermano de Santiago, y lo distingue de otros personajes llamados con el mismo nombre, refiriendo el apelativo y la creencia ("llamado y considerado Cristo"); conoce su actividad didáctica y taumatúrgica; respecto al proceso y muerte de cruz, menciona la iniciativa de la autoridad judía y la intervención decisiva de Pilato; sabe también de la existencia de un movimiento de discípulos de origen judío y griego que se dicen discípulos de su persona y están convencidos de haberlo visto vivo después de la muerte» [12].

Si el testimonio de Flavio Josefo no presenta ninguna animadversión al hecho cristiano, no se puede decir lo mismo del Talmud judío que debe su origen a la corriente farisea que, tras del desastre del 70, se dedicó a comentar la ley, o mejor, a seguir el comentario de la ley y a conducir así al pueblo judío.

Los doctores judíos que se dedicaron a este trabajo entre los siglos I-III fueron los *tanaitas*. Ellos compusieron la *Misná* (repetición) y desde el siglo III al V trabajaron los *Amorreos* que fueron los que compusieron la *Gemará* (complemento). Ambos, *Misná y Gemará*, componen el Talmud actual.

La actitud del Talmud es claramente ofensiva contra Jesús, hasta el punto de inventar leyendas calumniosas contra él. Así, por ejemplo, al padre de Jesús se le da el nombre de *Pantera*, tomándolo del hecho de que los cristianos llamaban a Jesús hijo de *parthénou* (virgen). Pero quizás lo más interesante del Talmud es la siguiente referencia sobre Jesús:

> *«En la víspera de Pascua fue colgado Jesús de Nazaret. Un pregonero marchó 40 días delante de él diciendo: ha de ser lapidado, porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo hizo apartarse. Todo el que sepa una justificación para él, venga y argumente a favor de él. Pero no se encontró ninguna justificación, y así fue colgado en la víspera de pascua»* [13].

12. R. FABRIS, *o.c.*, 46.
13. *Sanedrín* 43, a.

Sin embargo, la crítica moderna nos exige tener ciertas reservas a este texto. Estos textos del Talmud provienen de los siglos IV y V y no representan tradiciones autónomas o independientes respecto de las recogidas en los escritos canónicos o apócrifos cristianos. A esta conclusión llega el trabajo de J. Maier en su obra *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (Darmstadt 1978). Se trata, en todo caso, dice Fabris, de inserciones tardías y tendenciosas, elaboradas en un clima de polémica y de separación definitiva del movimiento cristiano a partir del siglo IV [14].

Los evangelios apócrifos

Si el Talmud fue ofensivo a la figura de Jesús, otra fue la actitud de los evangelios apócrifos; actitud que nació de la necesidad de llenar las lagunas que presentaban los evangelios canónicos sobre la vida de Jesús y de satisfacer de ese modo la curiosidad.

Los primeros evangelios apócrifos los encontramos a partir del año 100 y, en parte, siguen las grandes líneas de los evangelios canónicos. Entre ellos podemos señalar el *evangelio de los Hebreos*, el *Evangelio de los Ebionitas*, el *Evangelio según los Egipcios*, el *Evangelio de san Pedro*, entre otros.

Son frecuentes en estos evangelios las tendencias gnósticas, particularmente en el evangelio de Marción, que fue redactado entre el 125 y el 140 y el de san Pedro, que corresponde al año 150-170.

En estos evangelios, escritos todavía bajo la guía de los canónicos, hay una clara concesión a la fantasía. Por ejemplo, en el evangelio de Pedro se describe la resurrección de la siguiente manera: «Descienden del cielo dos figuras refulgentes y se remueve la piedra del sepulcro. Tres figuras abandonan el sepulcro y llegan hasta el cielo, si bien una de ellas destaca sobre las otras dos. Detrás cuelga una cruz. Una voz pregunta desde el cielo: ¿has predicado a los muertos? Y desde la cruz se responde afirmativamente.

A partir del siglo II al V aparece otro tipo de apócrifos como el *Evangelio de Santiago*, el *Evangelio del pseudo-Mateo* y el *Evangelio de Tomás*, entre otros. Estos evangelios se dedican, sobre todo, a la descripción de la infancia de Jesús. En el *Evangelio de Tomás*, Jesús aparece como un niño que se complace en mostrar su superioridad

14. R. FABRIS, *o.c.*, 40.

sobre los demás, realizando milagros caprichosos como el dar vida a pajaritos de arcilla, y corrigiendo el trabajo imperfecto de san José.

En resumen, podríamos decir que los evangelios apócrifos no ofrecen aportaciones positivas sobre la vida de Jesús, si bien, por contraste, sirven como apoyo indirecto de la autenticidad histórica de los evangelios canónicos, que destacan así por su enorme sobriedad y por su innegable inserción en el tiempo y las costumbres de la época de Jesús. Es, pues, al estudio de los evangelios canónicos al que tenemos que dedicar el peso de nuestro trabajo.

2. El problema de la historicidad de los evangelios

La fuente principal que tenemos de información sobre Cristo son los evangelios. Y de ellos nos vamos a ocupar aquí, al menos en lo referente a la historia de los hechos principales de Cristo, como son la conciencia de su identidad, los milagros y la resurrección.

Hoy en día, lo sabemos, se ha suscitado toda una problemática en torno a la historicidad de los evangelios que ha encontrado ya una solución en gran parte de la exégesis y de la investigación actual. Es la problemática que se refiere fundamentalmente a la escuela de Bultmann y a la escuela de la Redacción. Los evangelios sinópticos fueron escritos en los primeros años 70. No olvidemos que Cristo muere en el año 33 de nuestra era (si bien tenía unos 39 años, pues el cómputo de Dionisio el exiguo se hizo mal). Pues bien, los evangelios han experimentado un proceso de elaboración que vamos a exponer aquí. Ha surgido también una problemática en torno a su historicidad, que exponemos también y a la cual intentamos dar la respuesta que hoy en día está ya admitida por muchos eruditos. Entremos en el problema de la historicidad de los evangelios [15].

15. Sobre el problema de la historicidad de los evangelios: R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982); J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid BAC 1970); A. BEA, *La storicità dei vangeli* (Brcescia 1964); C. H. DODD, *El fundador del cristianismo* (Barcelona 1977); J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975); L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Bruges-Bruxelles-Paris 1968); P. GRECH, *Jesus Christ in history and kerigma* en: *A new catholic commentary and Holy Scripture* (London 1969) 822-837; J. JEREMIAS, *El mensaje central del nuevo testamento* (Salamanca 1972); *Teología del nuevo testamento I* (Salamanca 1974); F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia* (Bologna 1976); K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Freiburg 1974); C. M. MARTINI, *La storicità dei vangeli sinottici* en: *Il messaggio della salvezza* IV (Torino 1968) 127-145; I. DE LA POTTERIE, *De Jésus aux évangiles* (Paris 1967); J. LEAL, *Valor histórico de los evangelios* (Granada 1950); X. LÉON DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967); B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*: Rev. Bibl. 68 (1958) 481-522; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975).

Con todo, no podemos olvidar una cuestión abierta: la identificación que hizo O'Callaghan del manuscrito de 7Q5 de Qumran con Mc 6, 52-53. Dicho manuscrito, en razón del tipo de su letra, estaba datado hacia el año 50 de nuestra era.

Ha transcurrido ya mucho tiempo desde que el jesuita español hiciera la publicación de sus estudios en la revista Biblica en 1972. Thiede, el famoso papirólogo alemán está de su parte. Y O'Callaghan mantiene su tesis con mayor convencimiento, aduciendo las pruebas a su favor y refutando las críticas (cfr. J. O'Callaghan, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento* (Córdoba 1995).

Hasta ahora el papiro más antiguo que teníamos de los evangelios era uno relativo al cap. 18 de san Juan que fue encontrado en Egipto en 1920 y publicado por C. H. Roberts en 1935. Está datado en el año 125 de nuestra era. Recordemos también que del Nuevo Testamento se poseen cantidad de papiros, muchos de los cuales son del siglo III y no faltan los que pertenecen al siglo II. Éstos son, por tanto, mucho más antiguos que los códices famosos Sinaítico y Vaticano que son del siglo IV.

También Thiede ha realizado descubrimientos de papiros del Evangelio de san Mateo que corresponderían al año 60 (cfr. C. P. Thiede, M. D'Ancona, *Eyewittnes to Jesus* (N. York 1996).

Dejamos, pues, la cuestión abierta. Aun en la hipótesis, más comúnmente aceptada, de que los sinópticos fueran de los primeros años 70, se salvaría su carácter histórico. Entremos en la cuestión.

1) De Reimarus a Bultmann

• *H. san Reimarus (1694-1768)*

Reimarus es un exponente del movimiento de la Ilustración. Era profesor de lenguas orientales en la universidad de Hamburgo y estaba fuertemente influido por el deísmo inglés. Su obra principal fue: *Wol-*

fenbüttelscher Ungennant (Anónimo de Wolfenbüttel), publicada después de su muerte. En ella explica el origen del cristianismo. Jesús tenía la única finalidad de liberar a los judíos de los romanos, pero todo terminó en el fracaso de la cruz. Sus apóstoles no se resignaron a ese fracaso y se inventaron el bulo de la resurrección, presentando a Jesús como Mesías en la línea del Mesías apocalíptico de la profecía de Daniel.

Fue grande el impacto que causó la tesis de Reimarus, pues era el primero en distinguir el Jesús de la historia de la predicación apostólica, suscitando ya una duda básica sobre el valor histórico de los evangelios.

• *D. Strauss*

D. Strauss ya en el siglo XIX escribió *La vida de Jesús* (Tübingen 1840). D. Strauss (discípulo de Hegel) fue el que lanzó la idea de que los evangelios respondían a un proceso de mitificacion por parte de la comunidad primitiva. Todos tenemos un ideal religioso; pues bien, cuando transformamos ese ideal en conceptos de intervención de Dios en la historia es cuando nace el mito, pensando que el trascendente y no cósmico se hace inmanencia y mundo.

No niega Strauss todo el fondo histórico de los evangelios. Para él, es incuestionable que Jesús estuvo convencido de que era el Mesías, pero distingue entre el fondo histórico y la interpretación añadida, entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Habría, pues, que transformar la religión de Cristo en la religión de la humanidad, en el ideal del hombre que proporciona la razón humana.

• *Kähler*

Kähler publicó en 1892 *Der sogennate historische Jesus und der geschichtliche, biblische Cristus*. Kähler establece una distinción radical entre el Jesús de la historia y el Cristo de la predicación primitiva (kerigma). Mientras el término de *historisch* en Kähler hace referencia a los hechos brutos de Jesús, el término de *geschichtlich* explica la significación que de ellos se ha dado en el seno de la comunidad primitiva y que continúa entre nosotros. Entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no hay nada en común. Los evangelios que tenemos están de tal modo invadidos por la fe, que es imposible encontrar en ellos la vida histórica de Jesús.

• *Wrede*

Wrede escribió *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium* (Göttigen 1901), es decir, la cuestión del secreto mesiánico del evangelio de Marcos. Este libro levantó la sospecha precisamente del evangelio que más histórico se creía, el de Marcos. Marcos tiene su propia teología sobre el mesianismo de Jesús, dice. Jesús no tuvo conciencia de ser el Mesías y las fuentes nada dicen de su mesianismo, pero la comunidad cristiana creía profundamente en él. Así que Marcos, a la hora de redactar su evangelio, inventó la teoría del secreto mesiánico: Cristo mismo prohibía que se dijera que era el Mesías. De ese modo, con esta prohibición insertada por Marcos en el evangelio, justificaba el silencio de las fuentes sobre el mesianismo de Jesús. Los evangelios no dicen nada del mesianismo de Jesús, porque el mismo Jesús mandaba que no se dijese nada de él. El secreto mesiánico es obra redaccional de Marcos.

• *A. Schweitzer*

Escribió *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis*, traducido al francés con el título *Le secret historique de la vie de Jésus* (Paris 1961). Schweitzer presenta a Jesús como alguien que cree en la venida inminente del reino de Dios como realización definitiva de salvación, que estaría precedido de un tiempo de prueba para él y para el pueblo judío. Por ello exhorta Jesús al arrepentimiento. Pero ante el rechazo que sufrió en su predicación, Jesús se convenció de que estaba llamado a morir, convencido de que, por su propia pasión, llegaría el reino. Se equivocó de lleno, de modo que san Pablo transformaría el mensaje de Jesús, insistiendo en que el reino había llegado ya mediante el acceso a Cristo, crucificado y resucitado.

• *Bultmann*

Con todos estos antecedentes, estaban ya preparados los elementos fundamentales de la teoría de Bultmann: distinción radical entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, el concepto de mito, el carácter creativo de la comunidad en la confección de los evangelios. Lo que constituye la preocupación fundamental de Bultmann es interpretar existencialmente el Nuevo Testamento, configurado por el lenguaje mítico, para descubrir su significado para el hombre de hoy; tarea esta, que Bultmann emprendió fundamentalmente a partir de 1941 con su obra *Neues Testament und Mithologie*. El Nuevo Testamento nos ofrece

una concepción mítica del mundo que el hombre de hoy no puede aceptar. Mito es toda forma de representar lo trascendente como inmanente, como mundano; es en el fondo concebir que Dios interviene en nuestras historia. Mito es la concepción virginal de Jesús, sus milagros, su conciencia de divinidad, su resurrección. Del Jesús histórico quedan apenas su nacimiento, su juicio ante Pilato, su crucifixión y poco más.

Pero lo que nos interesa de Jesús es el significado que su vida tiene para nosotros y que el kerigma primitivo recogió: Jesús vivió una existencia auténtica en cuanto que en todo momento, particularmente en su muerte, se entregó por la fe al juicio salvador de Dios.

Se impone por tanto un proceso de desmitificación, para traducir el evangelio en términos de significación existencial para el hombre de hoy. No nos interesa el cómo (*wie*) o el qué (*was*) de la vida de Jesús, es decir, no nos interesan las modalidades históricas de su vida (*historisch*), sino el mero hecho de su existencia (*dass*) y el significado de la misma (*geschichtlich*). El evangelio ha de ser leído en clave existencial, viendo la cruz de Cristo no como acontecimiento que nos interese desde el punto de vista de su modalidad histórica, sino en su significación: el hombre pecador que se siente bajo el peso de su propio pecado, pero situado al mismo tienpo bajo el juicio salvífico de Dios. Ante el juicio de Dios mi existencia se ve en la alternativa de cerrarse en sí misma o de abrirse por la confianza a la acción salvadora de Dios.

En Bultmann el principio luterano de la *sola fides* llega su máxima expresión: la pura fe sin la historia salvadora de Dios. Jesús no es el salvador histórico del hombre, sino la mera ocasión en la que se manifiesta el juicio salvífico de Dios para el hombre de hoy.

Por eso, si preguntamos por el objeto de la revelación, la respuesta de Bultmann no puede ser más contundente: la revelación no nos proporciona contenidos.

Pues bien, el método de esta escuela (Formgeschichte) consiste en estudiar cada forma literaria (logia, apotegmas, relatos de milagros, etc.) para encontrar a través de ella el ambiente vital (*Sitz im Leben*) de la comunidad en el que surgieron. Bultmann supone que la comunidad primitiva tuvo una actividad creadora respecto al contenido esencial de los evangelios y es así como nace el mito de Jesús.

Tiende, pues, el método a realizar una función desmitificadora de los relatos evangélicos que se suponían históricos (historisch) para buscar el sentido existencial que encierran. Como ya dijimos, este significado radica en el hecho de que el hombre está interpelado por Dios, el cual le llama a la decisión de la fe, ofreciéndole la posibilidad de una

existencia auténtica. La vida de Jesús sólo nos interesa para la fe. Lo que nos importa es el significado de su vida que nos expresó en la predicación y que la Iglesia predicó en el kerigma. La cruz de Cristo no nos interesa en su modalidad histórica (y mucho menos la resurrección que es un lenguaje mítico), sino en su significación: el hombre pecador que se siente bajo el peso de su propio pecado, pero situado al mismo tiempo bajo el juicio salvífico de Dios. De la misma manera que Cristo se entregó por la fe, poniendo su futuro en manos de Dios, se le pide al hombre abrirse al juicio de Dios por la confianza.

2) La escuela de la Redacción

Si el trabajo de la *Formgeschicte* consistía en estudiar las diversas formas que componen el entramado de los evangelios y buscar su origen en la comunidad primitiva, la escuela de la redacción (*Redaktionsgeschichte*) supone una clara reacción, en el sentido de que reprocha a la escuela de Bultmann el haber comprendido los evangelios como un mero mosaico de formas, y no haber estudiado cada evangelio en su unidad literaria, en cuanto que fue redactado por un escritor que no era mero compilador, sino que tenía su propia intención teológica.

En este sentido, no podemos olvidar el trabajo de Marxsen sobre san Marcos [16], el de Bornkamm que estudia la ordenación de los discursos de Jesús en Mateo y la eclesiología que de ello se deduce [17], ni el de Conzelmann sobre el Evangelios de Lucas [18].

La escuela de la redacción estudia todo el trabajo literario de los evangelistas: transposición de perícopas, omisiones, añadidos de logion erráticos, abreviación de documentos fuente, sumarios, etc. Todo un trabajo que nos ha hecho conscientes de que los evangelistas son teólogos y no meros compiladores de material.

En resumen, podríamos decir que los evangelios han tenido un proceso de formación:

a) En primer lugar, están los hechos y dichos históricos de Jesús.

b) Más tarde, este material lo toma la comunidad primitiva en su predicación y catequesis.

c) Por fin, tenemos el texto actual de los evangelios.

---

16. W. MARXSEN, *El evangelista Marcos* (Salamanca 1981).

17. G. BORNKANMM, G. BARTH, J. HELD, *Tradition and Interpretation on Matthew* (London 1963).

18. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen 1954).

El problema que se nos plantea. por lo tanto, es saber si, teniendo en cuenta tales mediaciones humanas y sabiendo que los evangelios fueron escritos a primeros de los 70 (los sinópticos, ya que el de Juan fue escrito el ano 100), son verdaderamente fiables desde el punto de vista histórico o no. Dicho de otra forma, la pregunta consiste en saber si los evangelios nos garantizan los datos históricos de Jesús.

3) De Käsemann a los exegetas católicos

Käsemann, discípulo de Bultmann, no aceptó las tesis de su maestro, al que acusó de haber deshistorizado el cristianismo, haciendo de él una gnosis (una filosofía humana, un saber humano). Si en las cartas de san Pablo ya teníamos expresado el significado de la vida de Jesús, la Iglesia no tenía necesidad alguna de poner por escrito su vida. ¿Por qué, pues, la Iglesia primitiva tuvo la necesidad de poner por escrito los hechos y dichos de la vida de Cristo? ¿No se deberá al interés que tuvo por la vida y la historia concreta de Jesús?

Por otro lado, pensar que todo comienza después de Pascua es absurdo. Al menos Jesús, antes de Pascua, tuvo que expresar implícitamente su propia identidad divina. De otro modo, es imposible pensar que todo comenzase después de Pascua [19].

Otro exegeta protestante que ha dado mucha luz sobre el problema es J. Jeremias, que ha estudiado el ambiente de la vida de Jesús y el estilo propio que Jesús mismo tenía de hablar. Sin que la crítica moderna le haya aceptado todas sus conclusiones, al menos gran parte de ellas están normalmente admitidas: Jesús, al hablar personalmente, usaba el «en verdad yo os digo». Es ésta una característica peculiar de Jesús. Nadie en Palestina usaba esa fórmula, pues todos ponían el «en verdad» (*amen*) al final de la frase, como ratificación de lo dicho u oído, pero no al principio. Ésta es una innovación lingüística de Jesús, como lo es también el uso del «Abba» (papá) para llamar a Dios. Ningún judío usó jamás esa expresión. Otra de las características del estilo de Cristo es el uso del paralelismo antitético (usado por los rabinos), pero poniendo el énfasis del mismo en el segundo término, como cuando Jesús dice: «el que busque su vida la perderá, el que la pierda por mí la encontrará» (Mt 10, 39). Asimismo, las parábolas de Jesús tienen características propias que no vemos en las comparaciones que usaban

19. E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico* en: *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978).

los rabinos: tienen siempre un sentido de urgencia escatológica, y constituyen una auténtica interpelación a la conciencia. Por último, Jesús suele usar un «Yo» lleno de autoridad: «Hasta ahora se os ha dicho, pero yo os digo». Lo mismo cuando realiza los milagros. No dice Jesús, como hacían los profetas: «en nombre de Yahvé queda curado», sino «yo te lo digo, yo te lo ordeno» [20].

La exégesis católica, hoy en día, es consciente de que la formación de los evangelios ha experimentado un largo proceso hasta que, en los años 70, fueron escritos los sinópticos. Admiten que el material que utilizaron los evangelistas fue material de predicación en la comunidad primitiva. y que ésta actualizó el mensaje de Jesús de acuerdo con sus situaciones. Admiten también que la noción de autor de los evangelios ha sufrido un cambio, pues utilizan un material anterior a ellos (en este sentido, conviene recordar que los sinópticos utilizan una fuente común en lo narrativo llamada *Triple tradición*;Lucas y Mateo emplean también otra fuente, llamada *Quelle*, que recogía discursos y los logia de Jesús). También a la hora de redactar, los evangelistas han insertado en sus escritos su propia intención didáctica. Admiten también que los evangelios no son una biografía en el sentido moderno de la palabra: son catequesis o escritos de fe, elaborados a la luz de la Pascua y puestos por escrito con el fin de comunicar esa misma fe.

Ahora bien, lo que los exegetas actuales católicos no admiten es que la comunidad primitiva haya inventado el contenido esencial de los evangelios. Esto no lo ha demostrado nunca la escuela de Bultmann. Los evangelios no deforman la vida histórica de Jesús. Entremos en el problema.

4) Aportación de Schürmann y la escuela de Upsala

Schürmann, exegeta católico, nos ha hecho conscientes de que el verdadero mito es pensar que todo comenzó después de Pascua. Se habla de la comunidad postpascual como si fuese la primera comunidad cristiana y el origen del mismo cristianismo, cuando es claro que Jesús fundó en torno a su persona una comunidad de discípulos a la que mandó a predicar antes de Pascua (Mt 10, 5-6). Es claro que esa misión es rigurosamente prepascual, dado que a sus discípulos les prohíbe salir de Israel, mientras que la situación postpascual era ya una situación de

20. Cfr. obras citadas en nota 15; *Das problem des historischen Iesus* (1969); *Abba* (Salamanca 1982).

predicación fuera de las fronteras de Israel. Pues bien, si Cristo formó a los suyos para predicar antes de Pascua, quiere eso decir que había ya un cuerpo de doctrina antes de ella [21].

Cristo, además, era un rabino de una influencia única, dado que sus *«lógia»*, (las frases cortas, hechas para ser memorizadas) no se recopilan nunca junto a las de otros rabinos.

Por su parte, la escuela protestante de Upsala (Riesenfeld y Gehardson) nos han hecho conscientes de un dato desconocido por la escuela de Bultmann. La cultura de la comunidad primitiva era fundamentalmente una cultura memorística, y confiaban todo a la memoria, dado que no tenían los medios que hoy disponemos para la escritura. Tenían toda una técnica de métodos de memorización. Eran capaces de retener de memoria las enseñanzas recibidas e, incluso, había profesionales de la memorización. Pues bien, en este ambiente tan distinto de nuestra cultura escrita y de imagen, se habían educado los discípulos de Jesús. Por otro lado, Jesús predicaba (esto es importante) no como los filósofos, por medio de ideas, sino por imágenes fáciles de recordar como son las parábolas y medios nemotécnicos como las frases cortas o *«lógia»*. Todo esto es de importancia suma, porque de este modo la enseñanza de Cristo era muy fácil de memorizar [22].

Ha sido esta escuela [23] la que ha estudiado el talante de la Iglesia primitiva partiendo de las formas literarias que encontramos en el Nuevo Testamento. Existe, por ejemplo, la forma literaria de la parádosis («os comunico lo que a mi vez he recibido») que los rabinos utilizaban para la transmisión fiel de una doctrina importante. Y cuando los rabinos usaban este procedimiento, se limitaban a repetir las palabras mismas que habían recibido, de modo que nunca cambiaban el lenguaje. Es lo que observamos por ejemplo en los textos de transmisión de la Eucaristía (1 Co 11, 23-26) y de la Resurrección (1 Co 15, 3-5) que nos aporta san Pablo. No es el lenguaje de Pablo el que ahí se encuentra, sino el lenguaje que ha recibido de la tradición [24].

---

21. H. SCHÜRMANN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition* en: R. RISTOW, K. MATTHIE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1962) 342-370.

22. B. GEHARDSON, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity* (Upsala 1961); H. RIESENFELD, *The gospel tradition* (Osford 1970).

23. Cfr. R. LATOURELLE, *o.c.*, 164 ss.

24. J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 105 ss.

Pues bien, este sustantivo de parádosis o el uso del verbo *paradídomi* (entregar una doctrina) aparece 120 veces en el Nuevo Testamento. De ahí que se pregunten si una comunidad, que tiene ese talante fiel a la doctrina, es una comunidad que se invente el contenido de la misma.

Otro tanto ocurre con el término de *parathéke* (depósito) que encontramos abundantemente en las cartas a Timoteo y en las de los Tesalonicenses. Es así como san Pablo exhorta continuamente a mantener las tradiciones recibidas, el depósito de la fe (2 Tm . 3, 14; 4, 1ss; 2 Ts 2, 15.25; 3, 6; 1 Ts 3, 4; 5, 27).

Asimismo en la Iglesia primitiva encontramos que los apóstoles se dedican a dar la *martyría* (el testimonio); concepto este que significa testimoniar lo que se ha visto y oído. No se usa esa palabra para dar fe de lo que uno siente o experimenta interiormente. El testimonio, además, no lo da cualquiera, sino los que han sido previamente elegidos. En el caso de Matías, que le eligen en sustitución de Judas, le eligen porque puede dar testimonio de lo que Cristo hizo desde el principio hasta la resurrección (Hch 1, 15ss.).

También los apóstoles se dedican a la *diakonía toû lógou* (el servicio de la palabra Hch 6, 4), a la que sirven con el respeto y la reverencia con las que servían a la Torah. Todos sabemos el respeto que existía en el mundo judío hacia la Torah (la ley). Pues bien, ahora el lugar de la Torah lo ocupa la palabra de Cristo. Por otro lado, la comunidad primitiva era una comunidad con autoridad, sometida a la autoridad de los apóstoles y a los colaboradores que ellos se eligieron en un principio con el encargo de velar por la doctrina, entre otras cosas.

Por todo ello, hemos de decir que la comunidad primitiva no es como la supone Bultmann: la comunidad primitiva no tenía el talante propio de quien inventa la palabra de Cristo, sino todo lo contrario, el talante de fidelidad y de respeto hacia ella.

3. Los criterios de historicidad

Pero, aparte de los estudios que sobre la comunidad primitiva se han realizado, hoy en día se ha llegado a una criteriología histórica que nos permite discernir si un hecho o dicho del evangelio pertenece o no históricamente a Jesús. La utilizan entre otros Dahl, Mussner, Rigaux, Schürmann, Conzelmann, Trilling, Léon Dufour, Martini, McArthur, Perrin, De La Potterie, Caba, McEleny. Lührmann,

Lambiassi, Letzen Deis, Latourelle[25]. Exponemos aquí los criterios principales:

a) Criterio de múltiple fuente

Cuando un dato evangélico lo encontramos en las diferentes fuentes que componen los evangelios (Triple tradición, Quelle, fuentes propias de los sinópticos, Juan), tenemos entonces la certeza de que se trata de un dato histórico. Son fuentes independientes en el tiempo y el espacio (aunque a nosotros nos parezcan muy próximas entre sí) y responden a distinta sensibilidad. Pongamos un ejemplo: el título de «Hijo del hombre» aparece 14 veces en la Triple tradición, 10 en la Quelle, 7 en textos exclusivos de Mateo, 7 en textos personales de Lucas y 13 en el evangelio de Juan. Esto no se explica si no proviniera del mismo Jesús.

25. R. BULTMANN, *Die Geschicthe der synoptischen Tradition* (Göttingen 1931); F. MUSSNER, *Der Historische Iesus und der Christus des Glaubens*: Bibl. Zeit I (1957) 224-252; B. RIGAUX, *L'Historicité de Jésus devant l'exegèse récente*: Rev. Bibl. 8 (1958) 481-522; H. SCHÜRMANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*: Bibl. Zeit 2 (1958) 54-84; H. CONZELMANN, *Jesus Christus* en: *Religion in Geschichte und Gegenwart* III (Tübingen 1959) 619-653; W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970); X. LÉON DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús* (1967); C. M. MARTINI, *La storicità dei vangeli sinottici* en: *Il messaggio di salvezza IV* (Torino 1968) 127-145; H. K. MCARTHUR, *A survey of recent gospel resarch: Interpretation* 18 (1964); N. PERRIN, *Rediscovering the teaching of Jesus* (London 1967) 38-49; I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*: Civ. Cat. 120 (1969) 447-463; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition* (Bruges 1968); M. LEHMANN, *Synoptischen Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Iesus*: Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamenliche Wissenschaft 38 (1970) 63-205; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974); R. S. BARBOUR, *Traditio-historicism of the gospels* (London 1972); D.G.H. CALVERT, *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus*: New. Test. Stud. 18 (1972) 209-218; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971) 391-403; N. J. MCELENY, *Authenticating criteria and Mark 7, 1-23*: Cath. Bibl. Quart 34 (1972) 438-460; D. LÜHRMANN, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusvorte-eine Problemskizze*, en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la chistologie* (Gembolux 1975) 59-72; F. LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die Beurteilung der Iesusüberlieferung in den Evangelien* en: K. KERTELGE, *Rückfrage nach Jesus* (Freiburg 1974) 78-117; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982); J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid CETE, 1985).

De todos modos, este criterio, en sentido positivo, no vale apodícticamente en sentido negativo, es decir, por el solo hecho de que un dato venga sólo en una fuente, no podemos deducir que no sea histórico, si está confirmado por otros criterios. La parábola del hijo pródigo sólo viene en Lc 15, 11-31 y nadie ha dudado de su historicidad, como veremos.

b) Criterio de discontinuidad

Cuando un dato es totalmente contrario a la mentalidad de la comunidad primitiva. no se puede decir que sea ésta la que lo ha inventado. Por ejemplo, el título de «Hijo del hombre» no lo utilizó ni lo entendió, ¿cómo entonces lo podía inventar ella?

c) Criterio de conformidad

Todos los exegetas están de acuerdo en que es un dato histórico la predicación de Jesús de la llegada del reino. Es el núcleo de su mensaje. Es específicamente suyo, dadas las vecesque aparece en el evangelio y las características propias que tiene el reino predicado por Cristo. Pues bien, todo aquello que tenga una conexión directa con el tema del reino goza de su misma historicidad. Es el caso del padrenuestro, que es la oración del reino, o de las bienaventuranzas, que son las exigencias del reino que Cristo predica.

d) Criterio de explicación necesaria

Debemos admitir como histórico un dato que aparece como explicación única de una serie de acontecimientos evangélicos y sin el cual tales acontecimientos quedarían sin explicación. Por ejemplo, o Cristo instituyó la Eucaristía o no se entiende que en todas partes y desde el principio se celebre la Eucaristía en el seno de la Iglesia.

e) Criterio del estilo propio de Jesús.

Hay un criterio que a veces resulta iluminador y que es el del estilo propio de Jesús. Todos los exegetas están de acuerdo en que Jesús tenía un estilo personal; un estilo hecho de una innegable autoridad («hasta ahora se os ha dicho, pero yo os digo...») y una inaudita sencillez, que hace que rompa todos los esquemas, tratando preferentemente con los

niños, los enfermos, los pobres y, sobre todo, los pecadores. Se mezcla con ellos. Pues bien, éste es el estilo propio de una parábola que sólo viene en Lc 15, 11-31, la parábola del hijo pródigo. Nadie ha dudado de su historicidad, porque en ella se percibe la misericordia y el escándalo que Cristo suscita en su acercamiento a los pecadores.

De todos modos, los criterios expuestos han de usarse en conjunto. Es así, usados en conjunto, como nos dan luz y seguridad.

Teniendo todo eso en cuenta, un gran conocedor del tema como es el padre Latourelle ha venido a decir: «La exégesis católica no admite que la comunidad primitiva haya ejercido en el acontecimiento Jesús (vida y mensaje) una acción frenadora y deformante, hasta el punto de constituir una especie de pantalla opaca que impide todo acceso a la realidad de Jesús. Opina, por el contrario, que disponemos de criterios válidos, críticamente elaborados, que nos permiten escuchar, si no las "mismas palabras de Jesús" (obsesión del siglo pasado), al menos el mensaje auténtico de Jesús y alcanzar sus hechos "sucedidos de verdad" que pertenecen a Jesús de Nazareth» [26].

26. R. LATOURELLE, *o.c.* 86.

II. ¿QUIÉN ES JESÚS?

Jesús, lo hemos visto, nunca ha buscado la gloria mesiánica. Tenía poder para ello, pero cuando obra maravillas, se retira inmediatamente. ¿Pero qué es lo que pretende? ¿Quién es en el fondo?

La palabra de Jesús parece demasiado sublime para ser una palabra humana. Nadie ha hablado así y las obras que hace le confirman en su palabra y como enviado de Dios. Pero, ¿qué ha dicho Jesús de sí mismo? ¿Dijo claramente que fuera el Mesías? Y, si lo dijo, ¿por qué entonces no se pone al frente de los ejércitos de Israel? ¿Por qué no lo hace? Da la sensación de que en él hay algo más que el Mesías esperado por Israel. ¿Quién es entonces? ¿Qué dijo de sí mismo? ¿Qué es lo que busca?

Entramos con esto en un tema decisivo. Buscamos una respuesta a los interrogantes dejados hasta ahora por Jesús. Pero, en este punto, la fe de la Iglesia primitiva que confiesa a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios ¿no ha influido a la hora de redactar los evangelios? ¿Podemos llegar a lo que Jesús dijo históricamente de sí? Ésta es la pregunta. Pero paradójicamente no van a ser los discípulos los que hagan dicha pregunta a Jesús; es Jesús mismo el que toma la iniciativa y pregunta: ¿Quién dice la gente que soy yo?

1. La pregunta la hace Jesús

Llegó Jesús con los suyos a Cesarea de Filipo, al norte de Galilea, donde se encuentra una de las fuentes del Jordán, muy cerca del monte Hermón. Estas fuentes son filtraciones que provienen de la nieve del Hermón.

Hoy en día, de la antigua ciudad que reedificara Filipo en honor de César no quedan más que las ruinas. El lugar, en cambio, es hermoso, dando paso al Jordán para que descienda por la fértil llanura de Hula. En muchas ocasiones, el frescor de la nieve de la cumbre del Hermón se hace sentir y suele moverse un viento agradable y fresco. No puede haber mayor contraste entre estos orígenes del Jordán y su muerte en el sur, en el mar sofocante de calor y de sal que es el Mar Muerto.

En este lugar apartado fue donde Jesús quiso hacer balance de su predicación y milagros. Es una escena que constituye el quicio de los sinópticos; aquí termina la etapa de Galilea y comienza el camino definitivo a Jerusalén. Lo cuenta así Mateo:

> *«Llegando Jesús a Cesarea de Filipo, hizo esta pregunta a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?" Ellos dijeron: "Unos, que Juan Bautista; otros, que Elías, otros que Jeremías o uno de los profetas"»* (Mt 16, 13-14).

Jesús escucha interesado la respuesta y, fijando en ellos la mirada, pregunta de nuevo: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el hijo de Dios vivo». Y Jesús aprobó su contestación: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16, 16-17).

La escena tiene todos los visos de ser auténtica. Es impensable que la comunidad primitiva cristiana inventase la localización de este diálogo de Jesús con los suyos en Cesarea de Filipo, ya que esta ciudad no desempeñó papel importante alguno en la Iglesia primitiva como para que se la imaginara como marco de la confesión de Pedro [1]. Pero la escena, además, no termina aquí. Hecha la afirmación de Pedro, Jesús dice que tiene que ir a Jerusalén a sufrir. Es entonces cuando Pedro se interpone diciendo: «No, tú no vas a Jerusalén». Y entonces Cristo le mira enojado, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás! Tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres» (Mt, 16, 23). Es imposible que la comunidad primitiva, que tenía a Pedro como jefe, haya inventado una escena en la que Jesús mismo le llama Satanás.

1. Cfr. J. CABA, *El Jesús de los evangelios* (Madrid, 1977), 244-245; S. SABUGAL, *Christós, la investigación evangélica sobre la cristología joánea* (Barcelona 1972), 90-91; J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid 1985); IDEM, *Señor y Cristo* (Pamplona Eunsa 1995).

La confesión por parte de Pedro tiene un sentido claro, resaltado todavía más por los evangelistas, como Marcos, que hace hincapié en la escena porque construye su evangelio según el programa trazado al principio: «Evangelio de Jesús, el Cristo e Hijo de Dios» (Mc 1, 1). De ese modo, la primera parte de su evangelio termina con la confesión de Jesús como Cristo (Mc 8, 29); y la segunda, con la confesión del Centurión: «Verdaderamente éste era el Hijo de Dios» (Mc 15, 39) [2].

Pero surge de nuevo la sorpresa: Jesús manda callar a los suyos y emprende el camino de Jerusalén, el camino de la pasión. ¿Por qué este giro? Si es el Mesías, es más, si es el Hijo de Dios vivo, ¿por qué no se manifiesta públicamente? ¿A qué esperar más? ¿Qué es lo que busca? Lo ha explicado así I. De la Potterie: «La orden de callar no se entiende bien sino a la luz de la segunda parte del evangelio. Sólo después de la revelación de la pasión, de la muerte y de la resurrección del Mesías, no habrá peligro de una falsa concepción mesiánica. Entonces se podrá proclamar públicamente que Jesús es el Mesías» [3].

Aquí tenemos la clave del comportamiento de Jesús, de su reticencia a proclamar públicamente que es el Mesías. Veremos cómo todas las afirmaciones sobre su propia identidad están condicionadas por esta actitud. De una manera implícita va a dar a entender no sólo que es el Mesías, sino Dios mismo en persona. Evita sistemáticamente llamarse Mesías por las connotaciones nacionalistas que conlleva dicho título. Por el contrario, se va a designar continuamente como «Hijo del hombre». E inevitablemente, al hablar del Padre, se presentará a sí mismo como Hijo en un sentido único y trascendente. Cristo da a entender suficientemente quién es; pero no esperemos que lo proclame a los cuatro vientos. Su mesianismo no es un mesianismo humano ni de triunfos políticos. Por otro lado, su condición es demasiado alta para ser comprendida. Sólo cuando esté en medio del parlamento de su pueblo, y esté ya condenado en la intención de sus acusadores, cuando ya nadie pueda proclamarlo rey, cuando su condición divina no pueda servirle de nada y se le pregunte en nombre del Altísimo quién es, dirá: «Tú lo has dicho», es más, soy el Hijo del hombre, Mesías transcendente. Y la acusación de blasfemia se hará inevitable.

Su dignidad está así unida al cumplimiento de su misión de morir en la cruz. Si sus milagros no le sirvieron de nada, la afirmación de su

2. I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Marco 8, 27-33*, en: *Atti della XIX settimana bibllica* (Brescia, 1967), 68; J. CABA, *o.c.*, 144.
3. I. DE LA POTTERIE, *o.c.*, 70.

identidad divina le conducirá a la cruz. Es como si su gloria sobrehumana estuviera inevitablemente unida a la cruz. Pero examinemos las cosas más en detalle.

2. Cristología implícita

Hemos dicho que, si examinamos atentamente los evangelios, veremos cómo Cristo, de una forma implícita, dio a entender frecuentemente cuál era su identidad. El recurso a este estudio de sus manifestaciones implícitas lo comenzó el exegeta protestante Käsemann, discípulo de Bultmann y disconforme de la actitud antihistórica de su maestro.

En una conferencia dada en Marburgo en 1953, criticó Käsemann duramente el infundado escepticismo de su maestro [4]. La tesis de Käsemann era ésta: puede ser que los títulos explícitos de la identidad de Jesús (Mesías, Hijo del hombre, Señor, Hijo de Dios) provengan de la comunidad primitiva; pero, prescindiendo de ellos, no se puede dudar de que Cristo, de una forma implícita, a través de todo su comportamiento y su enseñanza, ha dejado constancia histórica de quién era.

Este método ha sido seguido después por muchos exegetas, Bornkamm, Jeremias, Laconi, entre otros [5]. M. Bouttier ha afirmado lo siguiente: «La conciencia que Jesús ha tenido de su misión y de su tarea... se revela en su comportamiento y en sus palabras más que en todos los títulos de los que podría haberse adornado» [6].

La ventaja de este método es que, mientras la huella de la comunidad primitiva se ha podido dejar sentir más en los títulos explícitos de su dignidad, es prácticamente imposible que se haya dejado sentir en textos aparentemente insignificantes y que, además, pertenecen a *lógia* de la más antigua tradición. Esto no quiere decir que despreciemos los títulos explícitos que pueden ser estudiados también basándonos en la criteriología actual.

---

4. E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Iesus*: Zeit. Theol. Kirch. 51 (1954), 125-153.

5. Cfr. P. GRECH, *El problema cristológico y la hermenéutica*, en: R. LATOURELLE-C. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca, 1982), 166, 182, 185; G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca, 1975), 179-180; J. JEREMIAS, *o.c.*, 291-292; M. LACONI, *La coscienza messianica di Gesù:* Sacra Dottrina 64-65(1971), 540-483.

6. M. BOUTTIER, *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles* (Paris 1969) 89.

Jesús y el reino

Recordemos lo dicho sobre la predicación de Jesús en torno al reino. Era su mensaje central, la salvación definitiva de Dios como Padre que ha llegado a todo hombre. Pero lo inaudito es que Jesús en persona se identifique con el reino. Ningún profeta podía haber hecho una cosa semejante.

Jesús tiene la clara conciencia de que con su persona llega el reino. No vacila en identificar la causa del reino de Dios con la suya propia: dejarlo todo por el reino de Dios (Lc 18, 29) es dejarlo todo por «causa de mi nombre» (Mt 19, 29; Mc 10, 29). Con su llegada, predicación y milagros ha llegado definitivamente el reino: «Decidle a Juan: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son curados, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados» (Lc7, 22-23; Mt 11, 5; Lc7, 22-23). Dice también Jesús: «Si echo los demonios con el dedo de Dios, sin duda el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mc 12, 28).

La diferencia entre Jesús y el Bautista es clara y depende de la concepción que tiene Jesús del reino. Mientras que el primero no come ni bebe, Jesús en ciertas ocasiones sabe gozar de la comida y la bebida como signo de la llegada del reino. Hace realidad en sí mismo la profecía de Isaías sobre el reino como banquete ofrecido a todas las naciones (Is 25, 6; 55, 1-3). Cuando a Jesús le preguntan los fariseos por qué sus discípulos no ayunan como los de Juan, responde: «¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al esposo consigo no pueden ayunar» (Mc 2, 19). Así pues, el gozo del reino ha llegado con la persona misma de Jesús. De ahí la apropiada expresión de Marción: «En el evangelio el reino de Dios es Cristo mismo» [7]; idea que Orígenes recoge con su neologismo «autobasileia» [8] (es decir, Cristo mismo es el reino).

De tal modo tiene Jesús conciencia de que él es el reino, que la salvación y el perdón de los pecados los confiere en nombre propio (Mc 2, 10), atribuyéndose así un poder divino que ni la apocalíptica judía le había atribuido al Hijo del hombre. Cristo no sólo anuncia el perdón de Dios; él mismo es el perdón de Dios en persona, la salvación misma de Dios que llega a los hombres.

---

7. TERTULIANO, *Adv. Marc.* 4, 33.

8. ORÍGENES, *Coment. a Mateo, 14, 7.*

Centro de su mensaje

La conciencia que tiene Jesús de ser en persona el reino queda todavía más clara cuando él mismo se coloca como centro de su propio mensaje. El centro de su mensaje es él mismo en persona. En cuanto abrimos los evangelios, encontramos un hecho insólito: mientras que los grandes fundadores de religiones se han presentado como mensajeros de Dios o de la verdad y jamás se han colocado como centro de la religión por ellos predicada, el centro de los evangelios está ocupado por la persona misma de Jesús. Guardini lo ha expresado magníficamente en su obra *La esencia del cristianismo* [9].

Comencemos por la gran figura religiosa que es Buda. En los libros sagrados del Budismo se le alaba como «sublime, perfecto, totalmente iluminado, rico en ciencia, sabedor de caminos, conocedor de mundos, incomparable educador de hombres, maestro de dioses y hombres» [10]. Sin embargo, Buda no se presenta como centro de su mensaje. Cada uno de los hombres podría recorrer su propio camino con sólo llegar hasta la pureza total. Se trata de una doctrina que se sigue con el propio esfuerzo. Buda manda buscar lucidez y refugio en nosotros mismos y en ninguna otra parte [11]; En último extremo, Buda dice lo que podría decir otro hombre cualquiera: «Lo que hace, observa Guardini, es indicar el camino que existe también sin él, y con la vigencia de una ley universal. La persona de Buda no se halla dentro del ámbito de lo propiamente religioso» [12].

Moisés, por su parte, es también una persona de grandes dimensiones. Es siervo y amigo de Dios, guardián e intérprete de la ley, pero su persona nada tiene que ver con la esencia de la religión [13]. La fórmula de su actuación es ésta: «Así habla Yahvé». Como los profetas de Israel, es un mensajero de Dios. Su persona no se halla en el centro de su mensaje, en el contenido mismo de la revelación [14]. Podríamos decir lo mismo de Mahoma o de otros fundadores de religión.

Pues bien, lo que llama la atención a propósito de Jesús es que él en persona se coloca en el centro de la vida religiosa [15]. Jesús no se limita

9. R. GUARDINI, *La esencia del cristianismo* (Madrid 1964), 25 ss.
10. *Dighanikaya* II, 8.
11. *Ibid.*, XVI, 2, 25-26.
12. R. GUARDINI, *o.c.*, 30.
13. *Ibid.*
14. *Ibid.*, 31
15. *Ibid.*, 37.

a indicar el camino para llegar a Dios ni, como cualquier otro rabino, se ha dado a señalar en la *Torah* el camino de la salvación. Sencillamente, él mismo en persona ha ocupado el lugar de Dios y de la *Torah*. Para salvarse es preciso acogerle *a él* en persona: «todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, también yo me declararé por él ante mi Padre que está en los cielos; quien me niegue a mí ante los hombres, también yo le negaré a él ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10, 32-33; Lc 12, 8-9).

La exigencia de Jesús no es una exigencia intelectual; es una exigencia que tiene como contenido a él mismo en persona. Y esto es lo radicalmente original y escandaloso de la persona de Jesús. A este respecto ha escrito Guardini: «someterse, en efecto, a una ley general cierta (bien natural, mental o moral) no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a "otra" persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo» [16].

Por ello la persona de Cristo escandaliza. Jesús mismo nos pone en guardia ante este posible escándalo: «bienaventurado aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11, 6). «Porque el que se avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora...» (Mc 8, 38 y par.).

Se trata, ni más ni menos, de un seguimiento que consiste en confesar a Jesús como centro mismo de nuestra existencia. Por ello es un seguimiento que implica la negación de sí mismo para confesar a Cristo como fundamento único de la propia existencia. Éstas son las palabras de Cristo: «El que busque su vida la perderá; y el que la pierda por mí la encontrará» (Mt 10, 39; Mc 8, 35). De ahí que la pretensión de Jesús trastorne toda jerarquía humana de valores. Pone en convulsión la jerarquía misma de nuestras relaciones humanas, pretendiendo ser el centro de nuestra vida: «No penséis que he venido a poner paz en la tierra, no vine a poner paz, sino espada. Porque vine a separar al hombre de su padre y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 34-36). Las relaciones humanas quedan, pues, radicalmente afectadas por la pretensión de Jesús.

16. *Ibid.*, 21.

Jesús, que está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel (Lc 2, 34), pone en crisis todo lo humano. Todo se decide por el sí o el no a su persona, hasta el punto de que exige perder la vida por él: «Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal, por mí» (Mt 5, 11). «Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; el que perseverare hasta el final será salvo» (Mt 10, 18-22).

Ante Jesús no caben ambigüedades, todo se decide por la actitud ante su persona. Él en persona presenta para el hombre el dilema decisivo: «El que no está conmigo está contra mí y el que no recoge conmigo desparrama» (Mt 12, 30). De aquí que todo dilema humano se difumine ante Jesús. Todo otro dilema se deshace en su presencia (tribuno al César: Mt 22, 15-22). El dilema es él mismo en persona (Mt 21, 23-27). Ha escrito Guardini a este propósito: «El momento decisivo en orden a la salvación es Cristo mismo. No su doctrina, ni su ejemplo, ni la potencia divina operante a través de él, sino simple y escuetamente su persona. Este hecho despierta afirmación apasionada, fe y asentimiento, pero también, y en la misma medida, protesta contra la "blasfemia". La raíz de la protesta se encuentra precisamente en la circunstancia de que una persona histórica pretende para sí una justificación decisiva para la salvación» [17].

En una palabra, Jesús no se limita a enseñar el camino, a mostrar la verdad, a ser ejemplo de los hombres. Jesús llega a identificarse personalmente con el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6). Jesús no inicia un movimiento religioso que, una vez establecido, abra el camino para un contacto directo con Dios y prescindiendo de su mediación. No, la mediación de Jesús es perpetua. El camino del evangelio no es un conjunto de principios, una vida espiritual. El camino es Jesús en persona y la novedad es ésta: que los hombres reconozcan a Dios y al que él ha enviado (Jn 17, 3).

De ahí se sigue que las exigencias de Jesús sean únicas y que se atreva a pedirlo todo: «El que pone la mano en el arado y mira para atrás no es apto para el reino de Dios» (Lc 9, 62). «El que no toma su cruz y me sigue no es digno de mí» (Mt 10, 38). En el evangelio, todo se centra en Cristo. Dice Làconi en este sentido: «Él es el centro de su anuncio y es el centro al que todo debe converger, el centro del movimiento de la religiosidad que se inicia con él: si enseña la fe, es porque es preciso

17. *Ibid.*, 51.

creer en él (Mt 18, 6), hay que amar como él por encima de todo, abandonando todo por él y por su amor (Mt 19, 29 y par.); el amor al prójimo hay que ejercerlo en vistas a él (Mt 25, 40ss.); amándole a él se obtiene el perdón de los pecados (Lc 7, 47), renunciando a todo por él se tiene la vida eterna (Mt 19, 29 y par.), confesándole públicamente es como se nos reconoce en el cielo (Lc 12, 8-9; Mt 10, 32-33), sacrificando la vida por él, se encuentra la vida (Lc 9, 24; Mt 10, 39)» [18].

Con esto estamos tocando la esencia misma del cristianismo. Son muchos los que, por desgracia, confunden el cristianismo con la civilización occidental. Es cierto que el cristianismo ha inspirado una cultura, un arte, unas leyes y un pensamiento. Ahí están las grandes catedrales, las hermosas pinturas de temas cristianos, las obras de nuestros mejores poetas, el derecho, la teología, la filosofía; pero de ningún modo se puede confundir esto con el cristianismo. El cristianismo, que ha engendrado una civilización, no es una civilización.

Otros confunden el cristianismo con una organización humana: jerarquía, leyes, ritos, costumbres. Cierto que el cristianismo implica todo eso, pero cuando nos preguntamos por su esencia, nos damos cuenta de que es mucho más.

Tampoco es el cristianismo un movimiento social o ético, aun cuando verdaderamente implica principios sociales y éticos. Hay el peligro de rebajar el cristianismo a un movimiento de liberación sociopolítica.

Ni es el cristianismo una religión más, que tiene su culto y sus mandamientos. Cierto que implica un culto y unos mandamientos, pero a veces uno tiene la impresión de que muchos son cristianos como podrían ser mahometanos: comprenden que existe Dios, que hay que darle un culto y cumplir unos mandamientos. Son muchos los cristianos que viven su fe en un nivel de mera religiosidad natural. Ser cristiano implica la religiosidad natural, pero fundamentalmente es vivir de Cristo. Es vivir de Cristo y en consecuencia cumplir los mandamientos. Dejemos que lo diga san Pablo, el mejor intérprete del cristianismo, el primero después del único:

> *«No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí»* (Ga 2, 20).

El nuevo catecismo de la Iglesia se ha hecho eco de esta cristología implícita cuando afirma: «Jesús escandalizó sobre todo porque identi-

18. M. LÁCONI, *o.c.*, 437.

ficó su conducta misericordiosa hacia los pecadores con la actitud de Dios mismo respecto de ellos (cfr. Mt 9, 13; Os 6, 6). Llegó incluso a dejar entender que compartiendo la mesa con los pecadores (cfr. Lc 15, 1-2), los admitía al banquete mesiánico (cfr. Lc 15, 22-32). Pero especialmente, al perdonar los pecados, es cuando Jesús puso a las autoridades de Israel ante un dilema, "¿Quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?" (Mc 2, 7). Al perdonar los pecados, o bien Jesús blasfema porque es un hombre que pretende hacerse igual a Dios (cfr. Jn 5, 18; 10, 33) o bien dice verdad y su persona hace presente y revela el Nombre de Dios (cfr. Jn 17, 6-26)» (CEC 589). Y continúa el catecismo: «Sólo la identidad divina de la persona de Jesús puede justificar una exigencia tan absoluta como ésta: "El que no está conmigo, está contra mí"» (Mt 12, 30) (CEC 590).

Jesús y las instituciones del Antiguo Testamento

Otro modo de indagar la conciencia que tuvo Cristo de sí mismo es seguir la comparación que va haciendo de sí mismo con las instituciones más sagradas del Antiguo Testamento.

Un judío debe hacer todo en nombre de Yahvé; el nombre de Yahvé ocupa toda su vida. Recuerdo que hace unos años, en Toledo, un domingo primaveral de esos que irradian el sol, se me acercó un matrimonio de ancianos, preguntándome dónde se encontraba la catedral. Ellos, franceses, con su mentalidad cartesiana, no entendían aquel laberinto de calles que les impedía llegar a su objetivo. Al verlos ancianos, les acompañé hasta la catedral y ahí me expresaron su agradecimiento, haciéndome la confesión de que eran judíos sefardíes que venían a España por vez primera. Esto me animó aún más para acompañarles y hacer con ellos un recorrido por la ciudad. Al final, cuando nos despedimos, me pidieron, ante la mirada curiosa de los transeúntes, que les diera una bendición. Era la primera vez en mi vida que me veía en tal situación. No sabía si bendecirles en nombre de Yahvé o en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Opté por la bendición trinitaria y pude observar que, cuando decía «en nombre del Hijo», aquel anciano, bondadoso y cortés hasta ese momento, ponía cara de disgusto e indignación. Inmediatamente me di cuenta de que esto era blasfemo en la mentalidad de un judío.

Pero nuestra bendición cristiana se basa en las palabras de Cristo que piden hacerlo todo en su nombre, exigiendo para sí mismo la fe que los judíos tributaban a Yahvé.

Es significativo que Jesús no aparezca nunca en los evangelios como creyente. De Jesús nunca se dice que cree en el Padre, sino que conoce o ve al Padre: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha confesado» (Jn 1, 18). «No es que alguien haya visto al Padre, sino aquel que ha venido de Dios, ése ha visto al Padre» (Jn 6, 46). «Como me conoce mi padre y yo a él» (Jn 10, 15). «El que viene del cielo está por encima de todos; da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta» (Jn 3, 32).

Jesús no aparece como creyente. Su conocimiento del Padre es único: él conoce y ve al Padre como ningún hombre le conoce y sólo él, que vive en el seno del Padre, puede dar testimonio de lo que ve.

Pues bien, al tiempo que Jesús está por encima de la fe de los hombres, pide para sí mismo una fe de las mismas características que Yahvé pedía para sí. En efecto, dice Jesús a los suyos: «¿Creéis en Dios? Creed también en mí» (Jn 14, 1). En otra ocasión pregunta Jesús: «¿Crees en el Hijo del hombre?» (Jn 9, 35). Justamente el que cree en él recibe la vida eterna (Jn 3, 15 18-36; 5, 24; 6, 35.40.47; 7, 38; 11, 25.26).

En los evangelios, Jesús pide creer «en su nombre», cuando justamente creer en el nombre de Yahvé constituye el centro de la fe veterotestamentaria. Ésta es la novedad del evangelio. Las fórmulas de fe que se empleaban para Yahvé las emplea ahora Jesús para sí.

Jesús se coloca como criterio último de conducta. Todo ha de hacerse «en su nombre». Hay que dirigirse al Padre en su nombre (Jn 14, 13-14; 16, 23-24). «En verdad os digo que si dos de vosotros convinieren sobre la tierra para pedir algo, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre allí estoy en medio de ellos» (Mt 18, 19-20).

Manda Jesús que se predique la penitencia «en su nombre» para perdón de los pecados (Lc 24, 27). No se debe impedir al que obra milagros «en su nombre» (Mc 9, 38). El que da a los que siguen a Jesús un vaso de agua por ser sus discípulos no perderá su recompensa (Mc 9, 41). El mismo amor al prójimo tiene ahora una motivación última en Cristo: «Y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe; y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino y lo arrojasen al fondo del mar» (Mt 18, 5-6). Creer en el nombre de Jesús y hacerlo todo por él: ésta es la novedad del evangelio.

A propósito de esto dice Guardini: «Detrás de este uso del concepto de nombre se encuentra el uso que en el Antiguo Testamento se hace del "nombre" simplemente, aludiendo con esta palabra al "nombre de

Dios" (cfr. por ejemplo: Ex 23, 21; 2 S 7, 23 y muchos otros lugares). El nombre de Dios ocupa el lugar de él mismo. Invocarle significa invocar la misma santidad de Dios. En todas las frases citadas, alienta, por ello, una pretensión absoluta que pone la persona de Jesús en continua relación con él» [19].

Por eso se comprende que en Jesús hay algo más que un profeta, algo más que Jonás o Salomón (Mt 12, 41ss.; Lc 11, 29). Ninguno de estos personajes ha pretendido el nombre de Yahvé.

La ley, el sábado y el templo

Recordemos aquí todo lo dicho a propósito de la actitud de Jesús frente a la ley. No lo vamos a repetir, sólo nos limitamos a señalar que se arroga un poder divino al reformar la ley. Ningún profeta se había atrevido a tocarla. La *halakâ* de los escribas era una aplicación de la *Torah*, pero nunca una reforma. Ahora llega Cristo y afirma: «Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo...» (Mt 5, 25ss.). Si antes se había atribuido el poder exclusivamente divino de perdonar los pecados, ahora se atribuye el poder divino de legislar.

Este modo de hablar de Jesús no tiene paralelos ni en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo [20], por lo que Jeremias ha observado que Jesús no sólo reclama para sí el derecho de ser el intérprete legítimo de la *Torah* (como maestro de justicia), sino que tiene la audacia revolucionaria de presentarse frente a la ley [21]. A este respecto nos recuerda el exegeta mencionado que en el judaísmo contemporáneo de Jesús se decía: «El que escucha las palabras de la *Torah* y hace buenas obras está edificando sobre un sólido fundamento» [22]. Ahora dice Jesús: «Todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre sólido fundamento» (Mt 7, 24). Jesús coloca su palabra en el lugar de la *Torah*. Sólo él se atreve a decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 13, 31).

Otro tanto hace Jesús con el sábado. Cuando realiza un milagro en sábado su intención es doble. Por un lado, viene a criticar la práctica observada que impide ayudar y salvar a un hombre en sábado; pero al mismo tiempo está diciendo, de forma implícita, que él es el dueño del

19. R. GUARDINI, *o.c.*, 46.
20. J. JEREMIAS, *o.c.*, 42.
21. *Ibid.*, 294.
22. *Ibid.*, 95.

sábado (Mc 2, 27-28), poniéndose así por encima de una institución que sólo domina Dios.

Jesús llega incluso a decir que es mayor que el templo (Mt 12, 6), con lo que esta institución significaba en cuanto presencia de Dios. Pero Jesús había anunciado ya: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (Jn 2, 19). Esto lo dice Jesús en medio del templo y con ello se está refiriendo a su cuerpo (Jn 2, 21), con lo cual viene a decir que su cuerpo resucitado será el lugar de la presencia divina, en sustitución del templo de Israel. Hoy en día, la llanura del templo de Israel está ocupada por dos mezquitas: la de Omar y la del al-Aqsa, todo un símbolo de las palabras de Cristo: la antigua alianza ha pasado; él es ahora la alianza y la presencia misma de Dios.

En medio de la fiesta de los tabernáculos tenía lugar en el templo la libación del agua en recuerdo de la fuente del desierto. En este contexto, y en medio del templo, dice Jesús: «El que tenga sed venga a mí y beba» (Jn 7, 37). En esta misma ocasión, y a propósito de los cuatro grandes candelabros que recordaban la luz divina que había guiado al pueblo por el desierto, dice Jesús: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12). En Cristo culminan todas las acciones salvadoras de Dios en el Antiguo Testamento. Por ello su reforma de la ley, su purificacion del templo, su posición frente al sábado, fueron motivos más que suficientes para desencadenar un proceso contra este hombre que tiene pretensiones inauditas y blasfemas.

Finalmente, Jesús se atribuye a sí mismo el nombre de Yahvé, el nombre que los judíos no podían ni siquiera pronunciar y sustituían por Jehová. He aquí estos textos del evangelio de Juan: «Porque si no creyereis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn 8, 24); «Antes que Abraham existiese, yo soy» (Jn 8, 58); «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy» (Jn 13, 19); «Desde ahora os lo digo antes que suceda, para que cuando suceda creáis que yo soy» (Jn 13, 19).

«Yo soy» (Yahvé) es el nombre con el que Dios se revela en el Éxodo a Moisés (Ex 3, 14); ahora Jesús se lo aplica a sí mismo. No podemos narrar aquí toda la escena de Jn 8, verdadero enfrentamiento de Jesús con los fariseos en Jerusalén poco antes de su muerte. El Jesús apacible de Galilea surge aquí airado, desafiante, desvelador de la mentira pública en la que se instalan los maestros de Israel. Les llama públicamente «hijos de Satanás» (Jn 8, 44) y los fariseos no sólo se levantan contra él porque les humilla, sino porque perciben una blasfemia al oírle decir: «Antes que Abraham existiera, yo soy». De hecho, intentan lapidarle (Jn 8, 50), signo inequívoco de que han oído una blasfemia.

El valor de un testimonio

He aquí, pues, el testimonio implícito de Jesús sobre sí mismo. Cuando se conoce su estilo personal, se percibe que en cada página de los evangelios está manifestando su identidad de forma aparentemente insignificante. A veces un gesto, un detalle, una palabra, bastan para revelar por sí mismos su propia conciencia.

El valor de este testimonio implícito está, como dijimos, en que la comunidad primitiva no pudo manipular todo un conjunto de datos aparentemente insignificantes y que aparecen en todas las fuentes de los evangelios. Estos datos están de tal modo ligados a la trama toda del evangelio, nacen tan espontáneamente de la figura de Jesús y, por otro lado, están tan fuera de la confesión explícita de fe de la comunidad primitiva que nos vemos en la alternativa de pensar que o proceden históricamente de Jesús o quedan sin explicación. Muchos de ellos aparecen además en *lógia* de la mas primitiva tradición.

Pero, por otro lado, todo este conjunto de datos puede ser avalado por los criterios de historicidad. El tema del reino, como ya vimos, está sólidamente anclado como auténtico. Pues bien, dentro de este mismo contexto del reino, Jesús se identifica con él.

El criterio de discontinuidad avala como histórico el uso de Jesús de la frase «en verdad o digo...» Desde el punto de vista lingüístico, constituye, como ya dijimos, una novedad. Pues bien, es de esa forma como Jesús se atribuye, recuerda Jeremias [23], la doble autoridad divina: la de perdonar pecados y la de legislar. Es también original de Cristo la expresión: «Hasta ahora se os ha dicho...; pero yo os digo». Es el yo enfático de Jesús que aparece tanto cuando enseña como cuando hace milagros.

El enfrentamiento con la ley, el traspasar el sábado, la acción purificadora del templo, todo ello hemos de admitirlo como histórico, pues, como veremos, fue eso lo que desencadenó su muerte. Con la purificación del templo, dice Bornkamm, «ofreció Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento» [24]; y Fabris recuerda que bastaba la amenaza contra el templo para incriminar a Jesús. Por ello no es casual que semejante acusación sea mencionada en el curso del juicio (Mc 14, 58).

23. *Ibid.*, 295.
24. G. BORNKAMM, *o.c.*, 165ss.

Es claro también que la pretensión de Jesús de ser el centro de su propio mensaje religioso es un hecho que, por su singularidad, no aparece en religión alguna. Tocamos con ello la misma originalidad del cristianismo. Por otro lado, el denominarse como «yo soy», no puede provenir de una comunidad judeocristiana que no ha utilizado nunca esa expresión para designar a Jesús.

3. Jesús, el Mesías

Comenzamos a estudiar el título de Mesías, con el fin de ver si realmente corresponde a la historia vivida de Jesús o, por el contrario, se debe a la comunidad primitiva o a la labor redaccional de los evangelistas.

Expectación mesiánica en tiempos de Cristo

En tiempos de Cristo se había desarrollado a fondo la expectación del Mesías como rey político y nacional. Se trataba de un Mesías humano, de la estirpe de David, y cuyo reino sería tan glorioso que se extendería a los pueblos, y tan santo, que Yahvé reinaría en toda la tierra por medio de Israel. A este Mesías se le denomina también «Hijo de David» y «Rey de Israel». Ésta era la expectación más común tanto en el pueblo y en los fariseos como en los discípulos de Jesús, que se disputan el primer puesto de este reino (Mc 9, 33-37 y par.). Esto es también lo que pretenden los hijos de Zebedeo (Mc 10, 35-4 y par.).

Al decir de Coppens, no es temerario afirmar que, en los medios pietistas en los que la vida interior se había enraizado más, se esperaba un ideal de Mesías que asegurara la paz del pueblo, estableciera la justicia y la santidad, haciendo de Israel una comunidad fundamentalmente religiosa [25]. Hay signos de la esperanza religiosa en la renovación de Israel según la figura del Mesías profético: en María la madre de Jesús (Lc 1, 32 46-55), Zacarías (Lc 1, 67-69), Simeón y Ana (Lc 2, 35-38), aunque, como recuerda Dhanis [26], esto no significaría que hubiesen superado plenamente la interpretación del rey mesiánico y nacional. De todos modos, lo que es claro es que dominaba la expectación político-nacional.

25. J. COPPENS, *Le messianisme royal* (Paris 1968) 126.
26. E. DHANIS, *De testimonio Iesu circa se ipsum* (Roma 1968) 31.

Por otra parte, parece que, en virtud de la promesa de Yahvé a Moisés (Dt 18, 15), se esperaba también un profeta escatológico, incluso un profeta que sería al mismo tiempo Mesías. En Jn 6, 14 se dice de Jesús que es el profeta que ha de venir al mundo y tratan de hacerlo rey. Pero esta figura del profeta era normalmente distinguida del Mesías (Jn 1, 21-26; 7, 40)[27]. Tanto en Juan (Jn 1, 20) como en los sinópticos (Mc 9, 11-13; Mt 17, 10-12; 11, 4; Mc 8, 28; Lc 9, 19; Mt 16.14), se hallan signos de la expectación de otra figura escatológica: Elías. Por lo que se dice en Ml 3, 23ss. y Si 48, 40, a Elías se le atribuía una función precursora. Cristo, según Marcos y Mateo, identifica al Bautista con Elías por esa función precursora (Mc 9, 11-13), aunque el mismo Bautista había dicho que él no era propiamente Elías (Jn 1, 21). Lo que ciertamente estaba fuera de la expectación del pueblo judío era la idea de un Mesías paciente y sujeto a la muerte. Lo atestigua la actitud de Pedro (Mc 8, 31-33 y par.) y la incomprensión de los apóstoles, cuando Jesús anuncia su pasión (Mc 9, 30 y pár.). La misma mentalidad presentan los discípulos de Emaús (Lc 24, 20-26). La concepción temporalista aparece también en la multitud que quiere hacer rey a Jesús (Jn 6, 15). San Juan atestigua, por su parte, que los judíos tenían la convicción de que el Mesías permanece para siempre (Jn 12, 34). San Pablo nos recuerda, asimismo, que la predicación del Mesías crucificado era un escándalo para los judíos (1 Co 1, 23).

El ambiente de la época de Jesús era claramente de expectación mesiánica. Herodes, por ejemplo, pregunta preocupado cuál es el lugar del nacimiento del Mesías (Mt 2, 4). El mismo Simeón vivía con la esperanza de ver al Mesías (Lc 2, 26). Cuando aparece el Bautista, el pueblo se pregunta si será él el Mesías (Lc 3, 15; Jn 1, 19-25). Los mismos discípulos de Jesús afirmaban haber encontrado al Mesías al que aludieron Moisés y los profetas (Jn 1, 41-45). La samaritana estaba convencida de que pronto llegaría el Mesías (Jn 4, 25). El pueblo sabe que el Mesías vendrá, aunque no sabe de dónde (Jn 7, 26-27). Otros, en cambio, señalan como lugar de origen la aldea donde naciera David (Jn 7, 42).

27. R. SCHNACKENBURG, *Die Erwartung des «Propheten» nach den N.T. und den Qumram-Texten: Studia evangelica. Texte und Untersuchungen*, 73 (Berlin 1959) 622-639.

1) El mesianismo de Jesús en los evangelios

Hemos visto que Jesús, en todo su comportamiento, ha dejado traslucir su identidad. Pero, ¿dijo explícitamente quién era? ¿Los títulos explícitos de Mesías, Señor, Hijo de Dios, se los aplicó a sí mismo o, por el contrario, los encontramos en los evangelios porque la comunidad primitiva se los ha atribuido a Cristo? Veamos cada uno de los títulos, comenzando por el de Mesías.

2) La reticencia de Jesús

Si abrimos los evangelios, nos encontramos con una serie de datos constantes. El primero es el escaso uso que hace Jesús del título de *Cristo* o *Mesías* (ambos, sinónimos, significan «Ungido»)[28]. Jesús no sólo no usa el término de Mesías, sino que positivamente tiene una actitud de ocultamiento y reserva en este sentido. Impone silencio a los demonios para que no lo descubran como Mesías (Mc 1, 33; 3, 12; Lc 4, 41), a los que son curados, como en el caso del leproso (Mc 1, 44; Mt 8, 4; Lc 5, 14), al sordomudo (Mc 7, 36), al ciego de Betsaida (Mc 8, 26), a los que presencian la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 43; Lc 8, 56), y a los mismos discípulos (Mt 16, 20; Mc 8, 30; Lc 9, 21).

28. Sólo en tres ocasiones se llama Jesús espontáneamente Mesías: Mc 9, 41; Mt 23, 10; Jn 17, 3, pero tienen una explicación redaccional. Cuando en el evangelio de Marcos alude Jesús al vaso de agua que se da a los suyos «porque son de Cristo», es preciso recordar que en los paralelos aparece «porque sois discípulos míos» (Mt 10, 42). Ahora bien, la expresión «ser de Cristo», es típicamente paulina (Rm 8, 9; 1 Co 1, 12; 3, 23; 2 Co 10, 7) y explicable en Marcos, compañero de Pablo.

La expresión de Mateo: «no hagáis que nadie os llame maestros, porque uno sólo es vuestro Maestro, el Mesías» (Mt 23, 10) viene tras una frase paralela (v. 8) en la que no aparece el título de Mesías. Por ello, la mención del título de Mesías en el v. 10 podría explicarse como un añadido o comentario de Mateo, proclive a multiplicar el título.

Es evidente, desde luego, que el nombre de «Jesucristo», que Jesús se atribuyó en Jn 17, 3 («Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado, Jesucristo») no se debe históricamente a Jesús, pues el nombre de Jesucristo es claramente postpascual.

Sólo queda Jn 4, 26, en el que Jesús explica espontáneamente a la samaritana su mesianismo, pero no podemos olvidar que esto lo hace fuera de las fronteras de Judea, en Samaría, donde el Mesías que se espera es más bien de tipo profético.

Ante el pueblo que quiere proclamarlo rey en cuanto ve la multiplicación de los panes, Jesús se retira solo al desierto (Jn 6, 15). Ante la invitación que le hacen sus parientes a manifestarse pública y triunfalmente, Jesús se retira diciendo que no ha llegado su hora (Jn 7, 6). Los discípulos que buscan los primeros puestos en el reino reciben inmediatamente la corrección de Jesús (Mt 18, 1-4; Lc 22, 24-26; Mt20, 21-22).

Esta actitud de Jesús ha sido interpretada de formas diversas.

Wrede inventó a este propósito la llamada teoría del «secreto mesiánico»: Marcos, a la hora de redactar el evangelio, habría encontrado una contradicción: por un lado, la comunidad cristiana considera a Jesús corno Mesías, pero, por otro lado, las fuentes de que dispondría Marcos no dirían nada del mesianismo de Jesús. ¿Cómo solucionar esta contradicción? Muy sencillo, haciendo decir a Jesús que no propagaran que era el Mesías. De este modo se justificaría el silencio de las fuentes sobre su mesianismo[29].

Esta teoría, que hoy en día nadie sigue, falla incluso a nivel redaccional, pues el mesianismo de Jesús lo encontramos claramente afirmado por Pedro en Cesarea (Mc 8, 29), por la multitud a la entrada de Jerusalén (Mc 11, 1-11) y por el mismo Jesús ante el Sanedrín (Mc 14, 62). Además, Jesús aparece condenado por la pretensión de ser «rey de los judíos». Por otra parte, Marcos narra gran número de milagros sobre los que Jesús no impone silencio e incluso, en el mismo evangelio de Marcos, de cuatro veces que se manda silencio sobre los milagros, en dos ocasiones anota el mismo Marcos que no surtió efecto alguno (Mc 1, 44-45; 7, 36)[30].

Pero ocurre también que a Jesús le preguntan si es él el Mesías y responde diciendo: sí, pero...; sí, pero no del modo como vosotros pensáis. Ante la pregunta del Bautista (Mt 11, 2-6), responde diciendo que sí, pero añade: «Dichoso aquel que no se escandalice de mí». Su mesianismo va a escandalizar, va a defraudar a muchos, va a ser un signo de contradicción, una piedra de escándalo para los judíos. Asimismo aprueba la respuesta de Pedro en Cesarea de Filipo, pero añade a continuación que el Hijo del hombre tiene que ir a Jerusalén a sufrir (Mc 8, 31). Y a la pregunta de Pilato: «¿eres tú el rey de los judíos?», responde Jesús: «Sí, pero mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36).

29. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

30. Cfr. E. DHANIS, *De secreto messianico*: Doct. Com. 15 (1962) 22-36; G. MINETTE DE TILESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Paris 1968).

Lo mismo ocurre con el título de Hijo de David. Jesús no se lo aplica nunca espontáneamente, aunque tampoco lo niega cuando se lo atribuyen (Mt 21, 9-15). La muchedumbre lo considera como hijo de David (Mt 12, 23-27; 20, 30-31; Mc 10, 47-48; Lc 18, 38-39; Mt 15, 22; 21, 9), pero Jesús no reivindica dicho título, como si tuviese miedo a la exaltación política que ello traería consigo. «Hijo de David» era en tiempos de Cristo uno de los títulos de más acusado trasfondo político.

El mismo Jesús plantea en una ocasión a los escribas, expertos en la materia, una cuestión intrincada: «¿Cómo decís que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga tus enemigos debajo de tus pies". El mismo David lo llama Señor; ¿cómo, entonces, puede ser hijo suyo? La muchedumbre escuchaba con agrado» (Mt 22, 41-46 y par.).

Cuando Cristo entra en dialéctica con los escribas y fariseos, presenta una maestría insuperable. Domina siempre la situación, a los expertos en la dialéctica los deja siempre mudos. Se diría incluso que disfruta dejando perplejos a los sabios de Israel. Y la pregunta no ha podido ser más insinuante: decís que el Mesías es hijo de David, ¿cómo es, pues, que el propio David le llama mi Señor? Éste es Cristo, es su estilo, deja el interrogante y se marcha. Lo que ha sugerido es mucho más de lo que los escribas podían suponer. Más que propagar su identidad mesiánica a todos los vientos, prefiere que los demás la adivinen. Es demasiado grande su misterio para pregonarlo a todos los vientos. Antes, muchas otras cosas deben ser entendidas.

Cierto que la entrada en Jerusalén es una manifestación pública de mesianismo (Mt 21, 1-9 y par.), pero ello tiene lugar al final de su vida pública, poco antes de su pasión y dentro de un proceso que irremediablemente le lleva a la cruz. Y llega la pregunta de Caifás en el proceso que le hace el Sanedrín. Según Lucas, hay una doble pregunta: «¿Eres tú el Cristo?» (Lc 22, 67). Los tres sinópticos coinciden en la respuesta: «Sí, tú lo has dicho, pero yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 64).

Un rayo que hubiese caído allí mismo no habría producido tanta impresión. Jesús habla a judíos y expresa su identidad en términos a ellos familiares. Cuando oye Caifás su respuesta, lanza la pregunta inevitable: «¿Entonces, tú eres el Hijo de Dios?» «Vosotros lo decís, yo soy» (Lc 22, 70). «¿Qué necesidad tenemos de testigos?, ¡ha blasfemado!»

En efecto, el Sanedrín lo acusa de blasfemia: «Nosotros tenemos una ley y, según esa ley, debe morir, porque se tiene por Hijo de Dios» (Jn 19, 7).

Ahora todo está claro. Cristo había sido reacio a confesar públicamente su identidad mesiánica. Tenía el peligro de que le entendieran en sentido político-nacional, cuando su misión era otra muy distinta. Además, su condición era demasiado grande para que le pudieran entender; pero ahora, cuando se le ha pedido en nombre del Dios vivo que diga si es el Cristo y el Hijo de Dios, cuando el proceso de la cruz es ya inevitable, cuando ya nadie puede proclamarlo rey, Cristo confiesa toda la verdad: Sí, soy el Mesías, pero como Hijo del hombre, Mesías celeste venido del cielo. Mesías sobre la nube (lugar de la «teofanía» o manifestación de Dios), sentado a la diestra del «poder» (de Dios mismo), compartiendo su condición soberana. Es demasiado lo que ha dicho.

Es demasiado lo que ha dicho, pero el decirlo ahora ya no le sirve de nada y ya no le puede desviar de la cruz conscientemente buscada [31].

Mientras tanto, Caifás y el Sanedrín ya tienen la prueba. Jesús les había humillado públicamente, había hecho añicos su concepción de Dios, de la ley y del sábado, había roto su prestigio y había puesto en peligro el futuro mismo de la nación. Pero ahora es evidente que se trata de un blasfemo. ¡Ya está! Ahora todo está claro. Un blasfemo no puede venir de Dios. Y, según la ley, tiene que morir, la maldición de la ley tiene que caer sobre él y debe morir como un impío.

3) Un dato histórico

Cuando examinamos todos estos datos desde el punto de vista de la historicidad, se hace en seguida la luz. Si examinamos con el criterio de múltiple fuente las veces que el título de Mesías aparece en el evangelio, veremos que viene en todas las fuentes y de modo abundante; pero

31. Dice Caba a este respecto: «La respuesta dada al sumo sacerdote está perfectamente de acuerdo con el espíritu y la forma habitual de responder de Jesús. Está en consonancia, en primer lugar, con el espíritu que reviste siempre la actuación de Jesús en el evangelio. Jesús no niega ser el Mesías, aunque tenga una reserva en aceptarlo o más bien una precaución en manifestarlo. Siempre añade una aclaración para evitar una inteligencia de su mesianismo según el matiz político, frecuente en aquel tiempo. Si en este momento desaparece el signo del secreto mesiánico que ha caracterizado su proceder anterior es debido a que ya en este momento de la pasión desaparece el motivo que inspiraba la reserva precedente» (*o.c.*, 240).

(esto es lo decisivo) el título de Mesías no aparece en boca de Jesús. Es un hecho que Jesús no se lo aplica personalmente a sí mismo. Ahora bien, si hubiera sido la comunidad la que inventó el título de Mesías y escribió los evangelios para presentarlo como tal, ¿cómo es que no presentó a Jesús diciendo pública y constantemente: «yo soy el Mesías»? Éste es un hecho incuestionable desde el punto de vista histórico, que, además, está en consonancia con la reticencia que Jesús presenta también en sus milagros cuando le quieren exaltar o proclamar rey. Esta actitud de reserva es constante a lo largo de todo el evangelio y sólo puede tener una explicación: la connotación política que, en su tiempo, tiene el título de Mesías. Jesús no se presta al juego político de su pueblo; su misión es otra y su condición, mayor y más sublime: el Hijo de David es Señor de David.

4. Jesús, Hijo del hombre

El estudio del «Hijo del hombre» es de importancia capital para la cristología. Hemos visto a propósito del titulo de Mesías que Jesús lo corrige en la perspectiva del «Hijo del hombre». Jesús, a lo largo de su vida pública, se designó a sí mismo como «Hijo del hombre». Es preciso, pues, estudiar este título, con el fin de comprender la naturaleza y el contenido del mesianismo de Jesús [32].

1) Origen de la expresión «Hijo del hombre»

El título de *ho huiòs toû antrópou* es desconocido en la literatura griega y profana. Es la traducción literal de la expresión aramea *bar nasâ*, que, a su vez, tiene el correspondiente hebreo de *ben-´adam*.

El término arameo *bar*, al igual que el hebreo *ben*, indican descendencia, «hijo de». Pedro, por ejemplo, es «*bar Jona*»(Hijo de Jonás, Mt 16, 17). Delante de conceptos geográficos, el arameo *bar* y el hebreo *ben*

32. Una bibliografía sobre el Hijo del hombre puede encontrarse en J. COPPENS-L. DEQUEKER, *Le fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryfes et dans le Nouveau Testament* (Louvain 1961) 5-14; véase también A. J. B. HIGGINS, *Son of man-Forschung since «The Teaching of Jesus»* en: New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959) 119-135. Como obra general sobre el estudio del Hijo del hombre: *Jesus und der Menschensohn*, ed. por R. PESCH y R. SCHNACKENBURG (Freiburg 1975).

designan al habitante de un lugar: hijas de Jerusalén (Lc 23, 28)[33]. Cuando preceden a un nombre colectivo significan un individuo dentro de la colectividad (*bar baqar*: una cabeza de ganado, una res). Éste es el caso de nuestro *bar nasâ* o *ben-'adam*). Significan un individuo que pertenece a la colectividad de los hombres. Este sentido es muy frecuente en el Antiguo Testamento, sobre todo en el libro de Ezequiel, donde Dios llama frecuentemente al profeta «hijo de hombre». Por ser una expresión que dirige Dios o un ángel a un hombre, se subraya con ella la insignificancia o debilidad de éste[34]. Tenemos, por ejemplo, el caso del Sal 8, 5: «¿qué es el hijo del hombre para que te acuerdes de él?»

Cabe también el uso de *bar nasâ* en sentido genérico, como circunlocución del «yo»[35]. Ciertamente, la voz *bar nasâ* no está atestiguada como paráfrasis del «yo»[36], pero existe en ambos *Talmud* y en los *Midrasim* el uso del vocablo arameo *gabrâ* (hombre), junto con el demostrativo *hahû* con la significación de «yo». Dada la semejanza de significación entre *gabrâ y bar nasâ,* podría darse que alguien usara ambas expresiones con el significado mencionado[37]. Sin embargo, este modo de hablar es raro y debía de tener, más bien, una connotación de solemnidad[38].

Pero, aparte de estos usos, hay en el Antiguo Testamento una corriente de pensamiento en la que la expresión «Hijo del hombre» aparece no con el significado genérico de hombre como individuo dentro de la colectividad, sino con el significado misterioso de un Mesías trascendente. Se trata del texto de Dn 7, 9-14 y de dos libros de la apocalíptica judía apócrifa, I de Enoc y IV de Esdras.

---

33. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 2 1974) 302.

34. E. DHANIS, *De Filio hominis in vetere Testamento et in iudaismo*: Greg. 45 (1964) 6-7.

35. G. VERMES, *The Use of br ns/ br ns in Jewish Aramaic* en: M. BLACK, *An aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967) 210-228. Véase también: M. BLACK, *The «Son of Man» in the Teaching of Jesus*: Exp. Tim. 60 (1948) 355; G. VERMES, *Jesús el Judío* (Barcelona 1977) 174-180.

36. J. JEREMIAS, *o.c.*, 303; E. DHANIS, *o.c.*, 9-10.

37. G. DALMAN, *Die Worte Iesu* (Leipzig 1930) 191-219; 382-397.

38. J. JEREMIAS, (cfr. *o.c.*, 303, nota 21) advierte que, mientras el «*hahû gabrâ*», refiriéndose a la persona que habla, significa yo y ningún otro, *bar nasâ* no perdería el sentido genérico de «un hombre», incluso cuando el que habla se refiere a sí mismo. Así, por ejemplo, decimos en español: «uno se cansa de leer», refiriéndose al yo del que habla. Ésta sería la significación de «*bar nasâ*».

Veamos a continuación las características de este misterioso Hijo del hombre vinculado a la apocalíptica judía y tan distinto del hombre primordial *(Urmensch)* con el que Bousset y Reitzenstein, entre otros, querían vincularla.

2) El Hijo del hombre en el Antiguo Testamento

Hay una profecía en el libro de Daniel, escrito entre los años 167-164 a.C. y perteneciente a la apocalíptica judía, que habla del Hijo del hombre.

El movimiento apocalíptico proviene del ambiente de siglo II a.C. Se trata de una revelación que se realiza a través de visiones, apariciones, raptos, en los que Dios descubre el fin próximo de este mundo. Los apocalípticos son videntes que tratan de descubrir el transcurso de la historia. A diferencia de los profetas, no se presentan como hombres que anuncian el mensaje de Dios por medio de la palabra, sino que se sirven de imágenes y comparaciones que necesitan, a veces, de una ulterior interpretación. Los escritores de este tiempo no escriben con su nombre, sino que se ocultan bajo el nombre de personajes famosos del pasado: Enoch, Moisés, Baruc. Daniel.

La literatura apocalíptica es una literatura de consolación. Nace en tiempos de crisis, angustia y sufrimientos, con el objeto de inyectar al pueblo, en medio de la dominación extranjera, una esperanza en la victoria final de Dios y de las fuerzas del bien. Son visiones de futuro que, frente a la actual tribulación, alimentan la esperanza de un tiempo mejor y proporcionan consuelo para el presente. Esta literatura expresa así el ardiente deseo del pueblo de liberarse de la persecución y de ver llegar al Mesías. Este deseo se eleva hasta la visión grandiosa del fin de este mundo, como fin de toda la aflicción humana y triunfo del Mesías.

En la visión de Daniel (Dn 7, 1-28), aparecen cuatro bestias que salen del mar y que representan a cuatro reinos. A continuación se dice:

> *«Se aderezaron unos tronos, y un anciano se sentó. Su vestidura, blanca como la nieve; los cabellos de su cabeza, puros como la lana. Su trono, llamas de fuego, con ruedas de fuego ardiente. Un río de fuego corría y manaba delante de él. Miles de millares le servían, miríadas de miríadas de pie delante de él. El juicio abrió sesión y se abrieron los libros.*
>
> *Miré entonces atraído por el ruido de las grandes cosas que decía el cuerno, y estuve mirando hasta que la bestia fue muerta y su cuerpo des-*

trozado y arrojado al fuego. A las otras bestias se les quitó el poder, si bien se les concedió una prolongación de vida durante un tiempo y hora determinados.
Yo seguía contemplando en las visiones de la noche, y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia. A él se dio el imperio, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían» (Dn 7, 9-14).

Este misterioso «Hijo del hombre» no proviene del mar como las bestias, sino del cielo llegando a la tierra, al lugar donde son juzgadas las bestias. Aparece sobre la nube como figura trascendente (no olvidemos que en el Antiguo Testamento la nube es el lugar de la aparición de Dios: Ex 13, 21; 33, 9; Is 19, 1; Sal 104, 3), se acerca al anciano de días y es descrito con rasgos con los que en otros lugares se describe al mismo Yahvé (Is 6, 1-3). A pesar de estos rasgos celestes, el Hijo del hombre tiene apariencia de hombre.

Ciertamente, este misterioso Hijo del hombre no puede ser el pueblo de Israel, pues en la mentalidad judía no cabe situar al pueblo en la nube, en el lugar de Dios. Tiene una clara connotación mesiánica, puesto que se habla de un nuevo reino que se instaura. Esta figura que en la visión de Daniel recibe el reino y a quien sirven todos los pueblos, en una mentalidad judía, no puede ser otra que el Mesías que inaugura la nueva época anunciada por los profetas. Si las cuatro bestias representan a cuatro reinos, el Hijo del hombre es el heredero triunfante del reino mesiánico. Pero, como se ve, se trata de un Mesías con caracteres trascendentes.

En la literatura apócrifa veterotestamentaria aparece también el personaje conocido como Hijo del hombre. El libro primero de Enoc, escrito entre los años 167-164 antes de Cristo, y que nos ha llegado en una versión etiópica, presenta al Hijo del hombre en su parte segunda, conocida como libro de las parábolas [39]. Fue hallado también en Qumram en 1952, pero justamente sin esa parte, por lo que Milik [40] estableció la teoría de que dicha parte, con el tema del Hijo del hombre, habría sido añadida por un judeocristiano en la versión etiópica. Esta

39. Para el estudio del Hijo del hombre en I Enoc, véase, entre otros: E. SJÖBERG, *De Menschensohn im ätiopischen Henochbuch*; J. COPPENS, *Le Fils de l'homme...* 23-33; E. DHANIS, *o.c.*, 16-27.

40. J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (Paris 1957) 30ss.

teoría no ha sido, sin embargo, aceptada, dado que la figura del Hijo del hombre no tiene las características cristianas: muerte, resurrección, doble venida, etc. [41]

El Hijo del hombre aparece en este libro como preexistente, junto al anciano (el cabeza de días), ejerciendo la función de revelador de la justicia y protección de los justos, y sobre todo, la función de juez escatológico. Tiene sin duda características mesiánicas.

El libro IV de *Esdras* es, sin duda alguna, judío y fue compuesto, al parecer, después de la destrucción del templo, a finales del siglo I. El «hombre» que aquí aparece es preexistente, viene sobre las nubes del cielo, destruyendo el ejército de los enemigos y formando un ejército pacífico. Comienza así la era mesiánica, la cual durará cuatrocientos años, tras de lo cual morirán todos, incluido el Mesías. Habrá una resurrección final [42].

Resumiendo las características del Hijo del hombre en Daniel y en la apocalíptica apócrifa, observamos que se da una creciente tendencia a acumular notas trascendentes en torno a la figura del Hijo del hombre [43]. En Daniel, la cercanía del Hijo del hombre al anciano y la venida sobre las nubes del cielo eran notas de trascendencia. En I Enoc, el Hijo del hombre aparece como preexistente y juez escatológico. Asimismo, en IV de Esdras, aparece también como preexistente y sobreviniendo en las nubes del cielo.

Finalmente, hemos de recordar que el uso de la expresión Hijo del hombre con sentido mesiánico aparece solamente en estos tres libros que hemos estudiado [44]. Por ello hay que decir que este título no era patrimonio de la expectación mesiánica del pueblo en general. Pertenecía, más bien, a ambientes apocalípticos.

Lo que resulta verdaderamente llamativo es el hecho de que Jesús se llamara a sí mismo preferentemente con este título.

41. Cfr. E. DHANIS, *o.c.*, 17. Véase también P. GRELOT, *L'eschatologie des esséniens et le livre d'Henoch*: Rev. Qum. 1 (1958) 123; A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Paris 1959) 313.

42. Cfr. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, 106-107.

43. Así lo observa Caba (*o.c.*, 174).

44. También aparece la expresión Hijo del hombre en sentido mesiánico en dichos rabínicos de los tres primeros siglos después de Cristo, pero son muy pocos (cfr. E. DHANIS, *o.c.*, 35-39).

3) El Hijo del hombre en el Nuevo Testamento

Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del hombre desde el principio al final de su vida. Las sentencias en las que así se llama han sido divididas por los exegetas en tres grupos: en un primer grupo, el Hijo del hombre aparece como sujeto de poderes divinos, como perdonar los pecados (Mc 2, 10), ser dueño del sábado (Mc 2, 27-28), etc., y, asimismo, aparece en condición humilde, como el no tener dónde reclinar la cabeza (Mt 8, 20; Lc 9, 58).

En un segundo grupo, el Hijo del hombre desempeña la función de servicio y rescate de los pecados, propia del Siervo de Yahvé: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos» (Mt 20, 28). Finalmente, aparece el Hijo del hombre viniendo sobre la nube, glorioso y lleno de poder (Mt 24, 39; Lc 17, 22). Jesucristo, pues, cuando se presenta como el Hijo del hombre, enlaza con la profecía de Daniel. Al igual que el Hijo del hombre daniélico, Jesús, como Hijo del hombre, aparece dotado de poder y de gloria, como vemos en las sentencia del tercer grupo. En este sentido se inscribe la respuesta de Jesús a Caifás. Ahora bien, en el uso que hace Jesús de esta expresión hay algo de original: mientras en Daniel el Hijo del hombre ejercerá el poder en un tiempo futuro, Cristo como Hijo del hombre habla de un poder ya presente en el tiempo actual. En efecto, el Hijo del hombre tiene poder de perdonar los pecados y es dueño del sábado.

Pero la diferencia mayor es que Jesús une la función del Hijo del hombre con la del Siervo de Yahvé, el misterioso personaje que en el libro de Isaías aparece humillado y sufriendo en expiación por los pecados de los hombres. Así, Jesús dice frases como ésta: «Porque el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de muchos».

4) Hijo del hombre, ¿título mesiánico o autodesignación?

Colpe[45] y Jeremias[46] han presentado una interpretación original de la expresión «Hijo del hombre» en labios de Jesús, según la cual en algunos casos habría utilizado dicha expresión no en el sentido de un título mesiánico, sino en el sentido de autodesignación, tal como se usaba, dicen, en tiempos de Jesús. De la misma manera que en castellano decimos «uno se cansa de leer» para decir «yo me canso de leer», en tiempos de Jesús se diría «el hijo del hombre» (es decir, yo), «no tiene dónde reclinar la cabeza». Así, Jesús habría dicho en realidad: «viene un hombre (es decir, yo) que come y bebe y decís que es un comedor y un bebedor» (Mt 11, 18-19). «Mas para que veáis que un hombre (es decir, yo) tiene poder de perdonar los pecados...» (Mc 2, 10).

45. C. COLPE, *Ouios tou anthropou*: ThWNT VII, 433-435.
46. *O.c.*, 303-304.

En verdad que resulta difícil comprender cómo Jeremias trata de entender unos textos del Hijo del hombre en sentido de autodesignación y otros en el sentido de título. De todos modos, en esta cuestión conviene recordar un pasaje de capital importancia en el que se puede ver que los contemporáneos de Jesús entienden la expresión «Hijo del hombre» en sentido mesiánico: ¿Cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?» (Jn 12, 34).

Es claro que, en esta escena, los judíos no habrían hecho tal pregunta, si hubieran entendido que Jesús, con la expresión «Hijo del hombre», sólo quería decir «yo». Además, el contexto es mesiánico, pues se está hablando de la función del Cristo y es en ese mismo contexto en el que los judíos exponen la cuestión del Hijo del hombre.

Algo parecido ocurre con el ciego de nacimiento (Jn 9, 35-38), al cual pregunta Jesús si cree en el Hijo del hombre y responde diciendo que no sabe quién es. Jesús tiene que especificarle que se trata de él mismo. No se trata, pues, de un procedimiento habitual de autodesignación.

Por otra parte, no convencen las traducciones propuestas por Jeremias. Cuando en Mc 2, 10 traduce «un hombre (es decir, yo) tiene poder de perdonar los pecados», es preciso añadirle «sobre la tierra», detalle que sería superfluo, si en verdad se tratase de «un hombre», pues ¿dónde va a estar un hombre sino sobre la tierra? La expresión «sobre la tierra» hace referencia a la venida del Hijo del hombre desde el cielo en línea con otros *lógia* sobre el Hijo del hombre (Mt 20, 28; Lc 19, 10, Mt 18, 11), según aquello del evangelio de Juan: «Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo» (Jn 3, 13).

La traducción propuesta por Jeremias sobre el «un nombre que come y bebe» (Mt 11, 18-19) destruye, también desde el punto de vista estilístico, todo el paralelismo antitético que en la frase aparece entre un personaje profético, Juan Bautista, y el Hijo del hombre. ¿Qué tiene de particular que un hombre en cuanto hombre coma y beba? El escán-

dalo está en que un personaje profético como el Hijo del hombre coma y beba con los pecadores a diferencia de lo que hace Juan [47].

A propósito de esto, Diez Macho, conocedor de las costumbres rabínicas que admiten el uso de la expresión *hahû gabrâ* como perífrasis del «yo», ha escrito lo siguiente: «Que en el uso del rabinismo tal sintagma signifique "yo" en la hipótesis de Vermes no excluye que, al mismo tiempo, en la literatura apocalíptica, de la que deriva el sintagma, y en los evangelios que de ella lo han derivado, no signifique además un título» [48]. El hecho de que dicha expresión conlleve además la

47. Aparte de la cuestión del Hijo del hombre como perífrasis del yo, que ya hemos examinado, está la cuestión de si en los evangelios se da la tendencia por parte de los redactores a sustituir el yo inicial de Jesús por el título del Hijo del hombre.

Hay casos en los que nos encontramos con sentencias que nos son transmitidas de dos formas: precedidas por el sujeto Hijo del hombre y precedidas por el pronombre «yo». Así, por ejemplo, mientras Lucas dice «por causa del Hijo del hombre» (Lc 6, 22), Mateo dice «por mi causa» (Mt 5, 11). Asimismo, según Mateo, Jesús dice: «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16, 13), mientras que en Lucas y Marcos leemos: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Mc 8, 27; Lc 9,18). Asimismo, Mateo dice «él» (Mt 16, 21), donde Marcos y Lucas dicen «el Hijo del hombre», (Mc 8, 31; Lc 9, 22). En estos casos se trataría de una sustitución redaccional, ejecutada por los evangelistas, de un yo primitivo en favor de la expresión Hijo del hombre.

Efectivamente, se dan casos en los que el original pudo ser un «yo» y los evangelistas han colocado el Hijo del hombre. De todos modos, como reconoce el mismo Bousset, estos casos son pocos y por ello el fenómeno carece de importancia. No podemos pensar que los evangelistas tengan una marcada tendencia a poner «el Hijo del hombre», en lugar del «yo», cuando el mostrar que Jesús es el Hijo del hombre no entra en la intención programática de ningún evangelista.

En aras de ver el problema en sus justas dimensiones, es preciso aludir a un problema ulterior. Se suele decir que no hay un solo caso en que encontremos la situación de sustitución del Hijo del hombre por el «yo». Pues bien, este caso existe:

Mt 10, 32-33 dice: «A todo aquel que se declare por mí delante de los hombres, yo también me declararé por él delante de mi Padre que está en los cielos; pero a quien me niegue ante los hombres, yo lo negaré también ante mi Padre que está en los cielos». El caso es que, en los paralelos Lc 9, 26; 12, 8-9; Mc 8, 38, aparece como sujeto no el «yo», sino el Hijo del hombre. Además, el contexto es claramente escatológico, por lo que encaja mejor la expresión Hijo del hombre. Lo mismo habría que decir de Mc 9, 1 respecto de Mt 16, 28.

48. A. DÍEZ MACHO, *La cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*: Scrip. Theol. 14 (1982) 189.

exousía (Mc 2, 10) indica, según Gnilka [49], el sentido del Hijo del hombre como título. Además, apoya el sentido del título su propia preexistencia en textos en los que se dice que ha venido del cielo (Mt 18, 11; 20, 28; Lc 19, 10; Jn 3, 13).

5) El Hijo del hombre, ¿un personaje distinto de Jesús?

Queda todavía por ver si Jesús, cuando habla del Hijo del hombre que vendrá en gloria, se refiere a otro personaje distinto de él, como pretendieron, entre otros, Bultmann [50] y Tödt [51]. A esta distinción darían pie, según estos autores, textos en los que Cristo parecería distinguir entre él y una tercera persona como: «Yo os digo: el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8) y, asimismo: «porque quien se avergüence de mí y de mis palabras... también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su padre con los santos ángeles» (Mc 8, 38; Lc 9, 16). Más tarde, la comunidad primitiva habría identificado a Jesús con el Hijo del hombre.

En primer lugar, es preciso recordar que no es el único caso en que Jesús se refiere a sí mismo en tercera persona. En Mc 2, 19 vemos que el esposo (la tercera persona) es el mismo Jesús que habla: «les dijo Jesús: "¿Acaso pueden ayunar los hijos de la casa nupcial en tanto que el esposo está con ellos? Mientras tienen al esposo consigo, no pueden ayunar"». También en Jn 3, 16 habla Jesús refiriéndose a sí mismo en tercera persona: «Porque así ama Dios al mundo, que entregó a su unigénito, a fin de que todo el que crea en él no perezca, sino alcance la vida eterna...» En Mc 13, 32 encontramos: «Por lo que respecta a aquel día y aquella hora nadie lo conoce, ni los ángeles en el cielo ni el Hijo, sino el Padre». Finalmente, en la parábola de los viñadores, Jesús alude a sí en tercera persona: «Todavía tenía a un hijo querido, a quien envió en último lugar a los viñadores, diciendo: Respetarán a mi Hijo; mas aquellos viñadores se dijeron: Éste es el heredero, venid y matémosle...» (Mc 12, 6).

49. P. GNILKA, *Das Elend von dem Menschensohn* (MK 2, 1-2) en: *Jesus und der Menschensohn* (cfr. nota 86) 205-206.

50. R. BULTMANN, *Theologie des neuen...*, 31.

51. H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963) 50ss.

Pero, aparte de esto, tenemos la clara constatacion de que Jesús nunca se presenta como precursor de nadie. Con él llega el reino definitivo. A este respecto dice Jeremias: «aun prescindiendo por completo de la falta de fundamento (de la citada teoría) en las fuentes, es completamente imposible que Jesús haya considerado al "Hijo del hombre" como una figura futura de salvación que fuese distinta de él. Porque entonces habría que suponer que Jesús se había considerado a sí mismo como figura precursora, como profeta del Hijo del hombre. Y en este caso, serían absurdas palabras como Mt 11, 5ss.; lejos de eso, a la pregunta de si era el que había de venir, Jesús tenía que haber respondido: "No, yo no soy ése. Yo no soy más que su precursor y su profeta". Para decirlo con otras palabras, el hecho de que Jesús pretendiera ser el que diera cumplimiento excluye el que, además de él, venga algún otro»[52].

En una palabra, es el testimonio de lo que denominamos «cristología implícita» lo que excluye la interpretación mencionada. En este sentido, ha dicho Kümmel: «Jesús, pues, no se ha limitado a indicar que la presencia de su palabra y de su acción son la irrupción del futuro escatológico en la actualidad, sino que ha proclamado como decisiva para la salvación o la condenación la relación con su persona...»[53]

Lo que Jesús indica en los textos arriba mencionados no es, pues, la distinción de dos figuras, sino de dos situaciones: una terrena, en la que se puede confesar o negar a Jesús, y otra celeste, en la que tiene lugar el juicio llevado por él mismo.

6) La intención de Cristo

¿Por qué utiliza Jesús esta expresión? Hablando del título de Mesías, decíamos de la reserva que tenía Jesús respecto de la utilización de dicho título. Personalmente, no se llamaba Mesías y, cuando se le preguntaba si lo era, respondía afirmativamente, pero completando o modificando el sentido de la respuesta. Ante el Sanedrín confiesa directamente su identidad mesiánica, pero lo hace en un ambiente de humillacion total, en el momento de su pasión y no sin corregir el sentido de la pregunta de Caifás.

Por el contrario, el título de *Hijo del hombre* no tenía la connotación política que tenía el título de Mesías. Por otro lado, a causa de su

52. J. JEREMIAS, *o.c.*, 320.

53. W. G. KÜMMEL, *Das Verhalten Iesu gegenüber und das Verhalten des Menschensohnes*, en *Jesus und der Menschensohn* (cfr. nota 86) 221.

carácter trascendente y humano a la vez, era apto para expresar la gloria divina de Jesús y su carácter humano. El título de Hijo del hombre, tal como lo utiliza Jesús, goza de prerrogativas divinas (perdonar pecados, juzgar, etc.) y, al mismo tiempo, significa la realidad humana de Jesús (come y bebe con los pecadores, etc.).

Con el título de Hijo del hombre, el mesianismo de Jesús aparece universal. El Mesías no es patrimonio de un pueblo ni de una raza, sino de toda la humanidad. El mesianismo de Jesús es divino y, por tanto, universal. Precisamente porque es Dios, el mesianismo de Jesús no presenta el exclusivismo de los horizontes estrechos y temporalistas del pueblo judío. Jesús es el Hijo del hombre, es decir, Dios y Mesías de todos los hombres, de todo aquel que le busca con sincero corazón. «¿Crees en el Hijo del hombre?», pregunta Jesús al ciego de nacimiento. Ésta es la pregunta que hace Jesús a todo hombre, sea de la raza y del pueblo que sea.

Pero decir Hijo del hombre es decir también Dios y siervo de todos. Unido a la función del Siervo de Yahvé, expresa la humillación de Cristo en su función redentora. En efecto, hay un contraste enorme entre la expectación mesiánica del pueblo y la que presenta Jesús: «Nosotros sabemos por la ley que el Cristo permanece para siempre, ¿cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado?» (en su muerte y resurrección) (Jn 12, 34). Esta expresión del Hijo del hombre, con los matices originales que le añade Jesús, es la que mejor expresa el contenido de su vida y de su función redentora.

Es sólo después de su resurrección cuando su realeza mesiánica podrá ser proclamada por Pedro delante de todo el pueblo: «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 36).

7) Un dato para la historia

La criteriología histórica arroja una luz aplastante en el tema del Hijo del hombre. Dicho título aparece 82 veces en los evangelios y siempre en boca de Jesús. Si nos basamos en el criterio de múltiple fuente, veremos que aparece 14 veces en textos provenientes de Marcos (la triple tradición que es común a Mc, Mt y Lc), 10 veces en la fuente común a Mateo y Lucas *(Quelle)*, 7 veces en textos exclusivos de Mateo, 7 en textos personales de Lucas y 13 en textos propios del Evangelio de Juan. Por ello no se puede dudar de la raíz histórica de dicho título.

El criterio de discontinuidad se realiza en el título de Hijo del hombre de una forma total. En primer lugar, dicho título está presente en los evangelios y de una forma abundante, como hemos visto, mientras que no aparece en el resto del Nuevo Testamento. Es un hecho que la primitiva comunidad cristiana tiende a abandonar dicho título. La cristología primitiva se concentra en los 11 primeros capítulos del libro de los *Hechos* y en las cartas de Santiago, 1ª de Pedro y en los himnos primitivos recogidos por san Pablo.

Pues bien, en todos estos lugares no se menciona al Hijo del hombre. A Jesús se le llama Hijo de Dios, Justo, Santo, Príncipe de la vida, pero no Hijo del hombre. Incluso cuando Pablo compara a Adán, primer hombre, con Cristo, segundo hombre (Rm 5, 12-21; 1 Co 15, 21ss.), no utiliza dicho título, aun cuando era la ocasión para hacerlo. Sólo existe el pasaje de Hch 7, 56, cuando Esteban, en medio de su martirio, exclama: «He aquí que contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre de pie a la diestra de Dios». Pero, en este caso, Esteban, en el momento de su muerte, copia sus palabras de lo que Jesús había dicho ante el Sanedrín. Una sola diferencia: mientras Jesús había dicho «veréis», Esteban dice «está», aludiendo a la resurrección del Hijo del hombre [54].

Así pues, la Iglesia primitiva se inclinó a abandonar el título de Hijo del hombre. La razón hay que buscarla en el origen palestinense de esta expresión, ininteligible para una comunidad griega. Los títulos de *Cristo* y de *Señor* eran mucho más inteligibles. Aun hoy día, en nuestras confesiones de fe, no utilizamos el titulo de «Hijo del hombre». Los fieles cristianos no saben lo que significa.

Ante estos hechos, surge entonces la pregunta: si la Iglesia primitiva no utilizó este titulo, ¿cómo podía ser ella la que lo inventara para ponerlo en los evangelios? Además, hay un dato incuestionable: ¿cómo se explica que dicho título aparezca en los evangelios sólo en labios de Jesús? Si el título Hijo del hombre hubiera sido introducido por la comunidad primitiva, lo lógico es pensar que apareciera también en boca de los contemporáneos de Jesús. Sólo una vez aparece en boca de los judíos y, en dicho caso, para expresar que no lo entienden (Jn 12, 33-34).

54. También en Ap 1, 13; 14, 14 se habla del Hijo del hombre, pero se hace en clara coincidencia con el pasaje de Daniel, sin las notas específicas del Hijo del hombre que aparecen en los evangelios. De todos modos, no es una confesión de Jesús como Hijo del hombre.

A propósito de todos estos datos ha escrito Jeremias: «La tradición, en este punto, es plenamente consecuente. El título de Hijo del hombre no aparece en ninguna formula judeocristiana de confesión de fe. Nunca se usa dicho título ni como atributo ni como predicado. En ninguna parte de los relatos evangélicos se designa a Jesús como el Hijo del hombre o se lo invoca (en oración) con este título. Los evangelios no emplean en ningún lugar este título en enunciado acerca de Jesús. En cambio, el título está fuertemente anclado en las palabras de Jesús» [55].

Añadamos a esto un dato importante: ninguno de los evangelistas, a la hora de escribir, ha tenido como intención probar que Jesús es el Hijo del hombre. Marcos escribe para mostrar que Jesús es el Cristo y el Hijo de Dios (Mc 1, 1); lo mismo hace Juan (Jn 20, 31). Mateo presenta a Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios también; Lucas, como el Profeta y el Señor. ¿A qué se debe, pues, el que Jesús parezca en los evangelios como el Hijo del hombre? Sólo cabe una respuesta: a la fidelidad histórica.

5. El Hijo de Dios

Hay también por parte de Jesús una forma de desvelar su identidad y el secreto más profundo de su personalidad. Cuando Jesús presenta al Padre, indirectamente se está revelando a sí mismo como *el Hijo* en un sentido único y trascendente. No es que busque su gloria al revelarse como el Hijo; es que, al revelar la gloria del Padre, inevitablemente revela la suya propia.

Es, sobre todo, en el evangelio de Juan donde Jesús se presenta como el Hijo en un sentido único y trascendente. La relación única entre el Padre y el Hijo la presenta Jesús mediante un conocimiento mutuo único (Jn 1, 18; 10, 15; 17, 25), un amor recíproco también exclusivo (Jn 5, 20; 14, 31; 17, 24-26), mediante la unidad de ambos en la acción (Jn 5, 17.19.20.30) que hace que los dos sean una misma cosa (Jn 14, 10; 17, 21-22). De este modo, quien honra al Padre honra al Hijo (Jn 5, 22-27), y quien ve al Hijo ve igualmente al Padre:

> *«Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, también a mi Padre conoceréis; y ya desde ahora le conocéis y le habéis visto.*

55. J. JEREMIAS, *o.c.*, 309.

Le dice Felipe: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta". Le dice Jesús: "Tanto tiempo estoy entre vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? Quien me ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo hablo de mí mismo no las hablo, mas el Padre que en mí mora, él hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; y, si no, creedlo por las mismas obras» (Jn 14, 6-11).

Éste es el secreto de la vida íntima de Jesús: su filiación divina. Hay en él, junto a su condición divina, una atracción continua del Padre, un deseo de estar a solas con él; deseo que, a veces, sólo puede cumplir quedándose toda la noche de oración tras una jornada agotadora de actividad. Llega Jesús a decir: «Mirad que llega la hora (y ha llegado ya) en que os dispersaréis cada uno por vuestro lado y me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16, 32).

Parece como si la esencia misma de la personalidad de Jesús fuese su relación con el Padre. Era algo obsesivo en él.

Además, todo esto tiene una trascendencia real para nosotros. Según Jesús, él nos ama en el mismo amor en el que el Padre le ama: «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (Jn 15, 9). Ser cristiano es ser amado por el Padre en Cristo con el mismo cariño con el que le ama a él. Cristo nos ha introducido por adopción en la relación única filial que él mantiene con el Padre. Ser cristiano es ser hijo en el Hijo.

Pero esta relación única de Jesús con el Padre no aparece sólo en el evangelio de Juan, aunque sea él el que más la desarrolle.

Aparece también en los sinópticos y no podía ser menos, si constituye el corazón mismo de la personalidad de Jesús.

1) Abba

Un hecho que llama la atención en los sinópticos es que Jesús llama a Dios *Abba*, diminutivo arameo que significa Papá. Es el balbuceo del niño que comienza a dirigirse a su padre con las primeras sílabas aprendidas.

Esta invocación, que se halla, incluso, en su original arameo en Mc 14, 36, subyace también, según ha demostrado Jeremias [56], bajo el ho patér griego que, siendo nominativo, tiene sentido de vocativo: ¡padre! (Mc 2, 36; Mt 11, 26; Lc 10, 21). Esto evidencia, según Jeremias, que

56. *Ibid.*, 83-84.

detrás se encuentra el original arameo Abba que en tiempos de Jesús se empleaba tanto para el vocativo (¡padre!) como para expresar el estado enfático «el padre». Pues bien, este modo de llamar a Dios es exclusivo de Jesús, no se encontrará en la literatura profética ni en la rabínica.

No deja de ser curioso que, además, cuando se dirige personalmente en oración a Dios, nunca le llame «Dios», sino «Padre». Usa el término de Dios cuando habla de él ante los otros (Mt 5, 8.9, 34; 6, 24.30), pero no en su oración personal. Sólo lo hace en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15, 34), pero aquí, como sabemos, está recitando el salmo 22.

Jesús distingue siempre su filiación de la nuestra. Nunca dice «nuestro Padre»: «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20, 17). Esta distinción es una constante en Jesús (Mt 18, 35; 10, 32-33; Jn 8, 54-56; Mt 25, 34). Sólo en el *Padrenuestro* usa la formula «nuestro», pero lo hace diciendo: es así como tenéis que rezar *vosotros* (Mt 6, 9).

2) El Hijo único

Jesús se presenta en los sinópticos como Hijo en un sentido único y trascendente. Veamos los textos principales.

Mt 11, 25-30

«Por aquel tiempo, tomó Jesús la palabra y dijo: "Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te plugo. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo».

Este pasaje es de la fuente común de Lucas y Mateo, la llamada *Quelle*, y aparece también en Lc 10, 21-22.

El núcleo del *lógion* central está constituido por una relación única de conocimiento y amor entre el Padre y el Hijo. Mateo usa el verbo *epiginóskein*, que viene a ser un conocimiento profundo, una comunidad de vida. Se trata de una relación única entre el Padre y el Hijo y a ella sólo pueden acceder los hombres, bien por revelación del Padre, bien por revelación del Hijo. Es algo que concuerda totalmente con lo que leemos en Juan: «A Dios nadie le vio jamás, el unigénito que está en el seno del Padre le ha dado a conocer» (Jn 1, 18). Es una clara afir-

mación, por tanto, de que Jesús respecto del Padre está en una relación única de amor y conocimiento recíproco que le sitúa en una condición de igualdad con él.

En vano se ha querido ver ahí el influjo de las religiones mistéricas griegas como pretendió Norden [57]. Expresiones como *ho patér* (*Abba*), «así ha parecido ante ti», «llevar el yugo» son claramente arameas. El tema de «los pequeños» es, además, peculiar de Jesús.

Otros como K. Von Hasse [58] han querido explicar el *lógion* como procedente de Juan, pero en el Evangelio de Juan no aparecen verbos como entregar *(paradidomi)*, conocer *(epiginóskein)* y revelar *(apocalyptein)*.

Mc 13, 32

Hay también en los sinópticos un texto de una importancia decisiva. Jesús, en el discurso escatológico, está hablando conjuntamente de la ruina del templo y de la venida final del Hijo del hombre. Los discípulos le preguntan cuándo va a tener lugar el fin del mundo, a lo que Jesús responde diciendo: «Mas de aquel día y hora nadie sabe nada, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32; Mt 24, 36).

57. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Leipzig-Berlín, 1913), 277-308. También en Ap 1, 13; 14, 14 se habla del Hijo del hombre, pero se hace en clara coincidencia con el pasaje de Daniel, sin las notas específicas del Hijo del hombre que aparecen en los evangelios. De todos modos, no es una confesión de Jesús como Hijo del hombre.

58. K. VON HASSE, *Die Geschichte Iesu* (Leipzig, 1876), 422.

Una interpretación original es la ofrecida por Jeremias (*o.c.*, 76). Jesús, en este pasaje, no se habría colocado en una línea de igualdad trascendente con el Padre en cuanto Hijo único, sino que se habría limitado a expresar que su unión con él es como la que un hijo tiene con su padre. Se sirvió para ello de la costumbre familiar judía según la cual el padre entregaba exclusivamente al hijo todos los conocimientos del oficio y la tradición familiar: lo mismo que un padre judío tiene plena confianza en el hijo a quien entrega todo su conocimiento, así es mi relación con el padre. Padre-hijo sería, pues, una comparación, no la expresión de una identidad única.

A esto hemos de responder que lo que el texto dice rebasa el ámbito de una mera relación genérica entre un padre y un hijo. En la vida ordinaria judía un hijo recibe los secretos del padre y sólo el hijo puede manifestarlos a otro. Pero en las palabras de Cristo, también el Padre tiene una función reveladora, lo cual desborda, por tanto, el ámbito de la comparación.

Aquí Jesús se presenta como el Hijo en una condición superior a los ángeles. Va haciendo una graduación: nadie (ningún hombre), ni los ángeles ni el Hijo. ¿Quién puede ser este Hijo situado por encima de los ángeles y designado de forma absoluta «el Hijo» al igual que «el Padre»?

La autenticidad histórica de este *lógion* está garantizada de forma apodíctica por el criterio de discontinuidad: es imposible pensar que la comunidad primitiva, que tenía a Cristo como Hijo de Dios, haya inventado un pasaje en el que se muestra ignorante. Este texto no ha hecho sino crear verdaderos quebraderos de cabeza a los SS.PP. y a la teología [59].

Mc 12, 1-12 y par.

Hay, finalmente, una parábola, la parábola de los viñadores homicidas, que tiene una significación de primer orden. Jesús la narra ante los fariseos, en Jerusalén, días antes de su muerte, como si quisiera hacerles conscientes de la magnitud del crimen que van a cometer:

> *«Comenzó a hablarles en parábolas: un hombre plantó una viña y la cercó de muro, y cavó un lagar, y edificó una torre, y la arrendó a unos viñadores, y se fue lejos. A su tiempo, envió a los viñadores un siervo para percibir de ellos la parte de los frutos de la viña, y agarrándolo lo azotaron y lo despidieron con las manos vacías. De nuevo les envió otro, y le dieron muerte; igualmente a muchos otros, de los cuales a unos los azotaron y a otros los mataron.*
> *Le quedaba todavía uno, un hijo único, y se lo envió también el último, diciéndose: A mi hijo lo respetarán. Pero aquellos viñadores se dijeron para sí: Éste es el heredero. ¡Ea! Matémosle y será nuestra la heredad. Y, asiéndolo, lo mataron y lo arrojaron fuera de la viña. ¿Qué*

59. Respecto del *lógion* sobre el fin del mundo, el criterio de discontinuidad no puede ser más claro. Es imposible que la comunidad primitiva presente al Hijo de Dios como ignorante. Esto era crearse una auténtica dificultad. Por ello, no es aceptable la sentencia de Bousset, el cual consideró el *lógion* en cuestión como producto de la comunidad primitiva ante el retraso que estaba experimentando la parusía. R. Pesch había defendido también que el *lógion* habría sido inventado por la comunidad primitiva para solucionar, mediante la ignorancia del mismo Hijo, los problemas que planteaba su propio desconocimiento del fin del mundo. Pero, como bien ha dicho Cullmann, estas palabras son más difíciles de explicar si las atribuimos a la comunidad que si las atribuimos a Cristo (O. CULLMANN, *Christologie du N. Testament*, Neuchâtel [1955] 250). Que Cristo diga que ignore la fecha del fin del mundo es algo que no deja de ser misterioso, pero que la comunidad misma se cree esta dificultad es algo inconcebible.

hará el dueño de la viña? Vendrá y hará perecer a los viñadores y dará la viña a otros. ¿Y no habéis leído esta escritura: "La piedra que desecharon los edificadores, ésa vino a ser cabeza de esquina; del Señor viene esto y es admirable a nuestros ojos?"
Buscaban apoderarse de él, pero temían a la muchedumbre, pues conocieron que de ellos había sido dicha la parábola, y, dejándolo, se fueron».

El tema de la viña era apto para que los oyentes captaran el comportamiento de Israel para con Dios y sus mensajeros, y en esta misma línea se va a enmarcar la actitud de los fariseos con Jesús, culminando la trayectoria que habían tenido sus padres con los profetas. En efecto, Jesús en Jerusalén, discutiendo con los fariseos y aludiendo a las matanzas de los profetas en el Antiguo Testamento, les dice:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos de los profetas y decís: "Si nosotros hubiéramos vivido en tiempos de nuestro padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas!" Con lo cual atestiguáis contra vosotros mismos que sois hijos de los que mataron a los profetas. ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23, 29-32).
¡Colmad la medida de vuestros padres, matándome a mí! Los crímenes que vuestros padres cometieron los vais a superar matándome a mí.
Hay que tener en cuenta que los profetas tenían a Dios como Padre a título superior al de los demás. Sin embargo, comparados con el hijo de la parábola, aparecen como siervos. Se trata de un hijo único. Marcos lo subraya fuertemente: «todavía tenía uno, un hijo único».

Esta parábola, que aparece también en el evangelio apócrifo de Tomás, tiene todos los visos de ser auténtica[60]. Está descrita en el estilo y

60. Se ha discutido mucho sobre el carácter meramente parabólico o alegórico de este texto desde que Jülicher defendió que este resumen de la historia de la salvación tiene carácter alegórico y, como tal, no puede provenir de Jesús. Jülicher supone que Jesús no pudo pronunciar otra cosa que parábolas, no alegorías. W. G. Kümmel, por su parte, ataca la autenticidad de la doctrina dada por el texto actual: Jesús jamás habría ligado a su propia muerte la recusación de los judíos y la transmisión del reino de Dios a otros, mientras que la unión de estos dos temas es clásica en la comunidad primitiva.

Otros, como Jeremias y Dodd, han defendido que, tras el texto actual, se esconde una parábola pura que la Iglesia desarrolló después en alegoría. Léon

el marco del enfrentamiento de Jesús con los fariseos. Habla en Jerusalén ante los jefes religiosos de Israel, cada vez más enconados contra él. ¿No era lógico que en esta circunstancia declarara su identidad y expresara la magnitud del crimen que iban a cometer? Pero Jesús lo hace siguiendo su estilo habitual: se limita a sugerir con la parábola cuál es su identidad. Desde luego, lo que está claro es que una parábola así no

Doufour, en cambio, se pregunta por qué Jesús no pudo dar a sus palabras un cierto giro alegórico. Otros, como Taylor y Michaelis, admiten también el trasfondo alegórico de la parábola de Jesús.

Digamos, entre tanto, que la parábola se estructura como una comparación en forma de historia, cuyos elementos convergen en una enseñanza de tipo moral. La alegoría, en cambio, es una metáfora cuyos elementos tienen un significado propio: el propietario es Dios; la viña, el pueblo elegido, etc. Existían parábolas alegóricas en el Antiguo Testamento como la de Natán (2 S 12, 1-5) y la de la viña (Is 5, 1-7), de la cual se sirve Jesús en este momento.

Es cierto que en la parábola de los viñadores se observa, desde el punto de vista redaccional, un proceso alegorizante creciente. Este proceso, observa Caba, queda aún más patente, si se tiene en cuenta el texto que se conserva en el evangelio apócrifo de Tomás *(o.c., 285)*.

En el proceso de alegorización, sobresale la cita expresa del salmo 118, 22-23: «La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido: fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a nuestros ojos».

Pero pensamos que el sentido cristológico pertenece al núcleo original de la parábola por las siguientes razones:

Existe un contraste muy acentuado entre la malicia de los viñadores y el envío del hijo, pues el hijo es enviado como último recurso, como signo de la benevolencia paciente del amo de la viña, que piensa que a su hijo lo respetarán. No se trata simplemente de enviar al último, sino de enviar al hijo, último recurso, pues el padre piensa que, siendo el hijo, lo respetarán. Hay, pues, una diferencia cualitativa respecto de los enviados anteriormente.

El mismo Cristo nos da la interpretación cristológica del texto cuando, aludiendo a los profetas muertos por el pueblo de Israel, incita a los escribas y fariseos a colmar la medida de sus padres, matándole a él (Mt 23, 29-32).

Por otra parte, Jesús está hablando ante los jefes religiosos de Israel en Jerusalén, momentos antes de su muerte. ¿No era, pues, apropiado anunciar, bajo la forma alegórica, su propia dignidad y la magnitud del crimen que iban a cometer? Propiamente hablando, es superfluo discutir si la finalidad de la parábola es mostrar la suerte del reino o presentar a Jesús como el Hijo. ¿No coincide aquí la suerte del reino con la suerte del Hijo?

Por estas razones, pensamos que hay un sentido cristológico en el núcleo alegórico de la parábola, si bien ha sido acentuado con la añadidura del salmo 118 y otros detalles.

puede estar influida por los mitos griegos, a los que se suele apelar cuando está de por medio la filiación divina de Jesús. El ambiente de la parábola, la viña, el juicio final, los enviados sucesivos, revelan un ambiente claramente judío.

3) Un dato histórico

Aparte de la validez histórica que presentan los pasajes aludidos en particular, hay un dato importante que no puede ser soslayado. La comunidad primitiva considera a Jesús como Hijo de Dios. Pues bien, es un hecho que Jesús no aparece diciendo: «Yo soy Hijo de Dios» [61]. Se muestra simplemente como *el Hijo,* si bien lo hace en un sentido único y trascendente. Pero se ve que lo hace en forma espontánea, en cuanto que, al revelar al Padre, se ve obligado a presentar su identidad como Hijo.

Por ello pensamos que, si la comunidad primitiva hubiera inventado el contenido de los evangelios para incluir la filiación divina de Jesús, no habría resistido a la lógica de presentar a un Jesús que dice ser *el Hijo de Dios.* Y justamente esto es lo que no aparece en labios de Jesús. Cierto que cuando la comunidad llama a Jesús Hijo de Dios no hace sino explicitar el sentido trascendente que expresa Jesús cuando se llama el Hijo.

Finalmente, queda decir que, si Jesús no se hubiera dicho «el Hijo» en un sentido trascendente, difícilmente la comunidad primitiva lo habría podido imaginar, pues, dada su clara raíz monoteísta, se estaba planteando con ello un problema de difícil solución. ¿Cómo compaginar dentro de la tradición monoteísta la confesión de que tanto el Padre como el Hijo son Dios? ¿Cómo salvar la unicidad de Dios?

Después de haber examinado la identidad de Jesús desde el punto de vista histórico se puede llegar a una conclusión clara: hay una continuidad entre lo que la comunidad primitiva confiesa de Jesús y lo que él dijo históricamente de sí mismo. La comunidad, al confesar a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios ha llegado, a la luz de la pascua, a explicitar plenamente el sentido de lo que Jesús dijo de sí mismo; pero

61. En Jn 5, 25 y 11, 4 Jesús se llama Hijo de Dios. Pero en estos casos el contexto es el ambiente escatológico del juicio y de la glorificación final, por lo que es presumible que Jesús hubiese dicho Hijo del hombre, título que, cuando Juan escribe su evangelio, bien pudo cambiar por el más compresible y usual de Hijo de Dios.

esta explicitacion no sólo no cambia el sentido de lo que Jesús expresara de sí, sino que, incluso, nos permite conocerlo mejor en su autenticidad histórica. En efecto, mientras la comunidad primitiva llama a Jesús Mesías, en los evangelios Jesús nunca se llama espontáneamente así. Mientras Jesús se llama constantemente Hijo del hombre, la comunidad primitiva nunca usa este título. Mientras la comunidad primitiva confiesa a Jesús como Hijo de Dios, en los evangelios Jesús se designa simplemente como el Hijo.

Ha habido, pues, un progreso; pero se trata precisamente de un progreso que puede ser detectado como tal y que no tergiversa lo que Jesús dijo de sí mismo.

III. LOS MILAGROS DE CRISTO

El mensaje de Jesús y su estilo personal nos ha dejado un profundo interrogante: ¿Quién es Jesús? Nadie ha hablado como él; ha hecho añicos la piedad farisea, ha presentado de Dios una concepción que, empalmando con lo más puro del pensamiento hebreo, lo ha desbordado al mismo tiempo por completo. Su palabra es sublime, única, trascendente. Pero ¿qué garantías da? ¿Qué ha hecho Jesús que le autorice a hablar así?

A nada que abramos los evangelios, podemos ver que las palabras de Jesús no van en solitario, sino íntimamente unidas a unas obras excepcionales que las acreditan y las hacen eficaces. Son los milagros. En un resumen típico del Evangelio de Mateo leemos: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la buena nueva del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo» (Mt 4, 23). Eso es lo que Jesús hace: predica y obra curaciones, de modo que su predicación y sus obras van íntimamente unidas. Los milagros aparecen como un complemento indispensable de su predicación y, como su misma palabra, tienen también una relación directa con el reino, en cuanto signos inequívocos de la llegada del mismo [1].

---

1. R. LATOURELLE, *Milagros de Jesús y teología del milagro* (Salamanca 1990); IDEM, *Milagro* DTC, 934-959; IDEM, *Authenticité historique des miracles de Jésus: Éssai de Critériologie*:Greg54(1973) 225-262; J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid 1985) 156-241; L. MONDEN, *El milagro, signo de salud* (Barcelona 19663); L. EVELY, *L'évangile sans mythes* (Paris 1970); X. LÉON DUFOUR, *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979); J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *Clamor del reino* (Salamanca 1982); C. DUQUOC, *Cristología, Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret* (Salamanca 1974) 86ss.; R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders* en: *Glauben und Verstehen* I (Tübingen 1954); L. SABOURIN, *The divine miracles discussed and defended* (Roma 1977); A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre milagros* (Madrid 1974); A. LEFÈVRE, *Miracle* en: DBS V, 1289-1308; E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?*: Greg. 40 (1959) 201-241; H. FRIES, *Milagro, signo* en:

De ningún modo queremos separar los milagros de la persona misma de Cristo, que es el signo por excelencia de la revelación. Los milagros aparecen en los evangelios como signos de la llegada del reino que confirman la palabra de Cristo. No podríamos, por tanto, entender los milagros de Cristo al margen del reino que llega y se manifiesta en la persona misma de Cristo.

Tampoco se ha de dar del milagro una definición a priori a la que se tuviera que ajustar una revelación proveniente de Dios. El milagro hay que verlo, por el contrario, tal como aparece en la Escritura, pues no tenemos otra revelación que la que se nos ha dado en Cristo.

Ahora bien, la vinculación de los milagros con la persona de Cristo no nos ha de servir de pretexto para diluir su carácter apologético cuando éste, como veremos, aparece claramente expresado por el mismo Cristo. También es ideología negar a priori el carácter apologético de los milagros, pues es una negación que proviene de prejuicios y que no responde a lo que la Escritura dice y enseña.

Dado que estos prejuicios son frecuentes queremos aludir a ellos:

a) En primer lugar, ha ejercido una clara influencia la visión protestante de la fe. Sabido es que la comprensión teológica protestante presenta una visión de la fe netamente fideísta con el rechazo de los llamados *«preambula fidei»*. La razón no tiene función alguna en la preparación de la fe. Baste recordar la postura de R. Bultmann: «decididamente no existe ningún interés para la fe cristiana en demostrar la posibilidad o realidad de los milagros de Jesús como acontecimientos del pasado; eso sería más bien un extravío» [2]. La postura de E. Brunner

---

Conc. Fund. Teol. III (Madrid 1967) 35-46; F. MUSSNER, *Los milagros de Jesús* (Estella 1970); A. GEORGE, *Paroles de Jésus sur ses miracles* en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 296-300; L. MONDEN, *Milagros de Jesús* en: Sacramentum mundi IV (Barcelona 1973) 599-605; I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif de la multiplication des pains* en: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 303-329; F. TORRANCE, *Expository Studies in St. John's miracles* (London 1938); L. CERFAUX, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu selon san Jean: L'attente du Messie* (Brujas 1954) 131-138; A. GEORGE, *Les miracles de Jesus dans les évangiles synoptiques:* Lum. Vie 33 (1957) 7-24; I. T. RAMSEY, *The miracles and the resurrecrion* (London 1964).

2. R. BULTMANN, *Zur Frage...*, 227.

es también clara en ese sentido: o fe o prueba; querer fundamentar la revelación es no saber qué es la revelación [3].

Ésta es una motivación claramente protestante. Sorprende, sin embargo, que esta postura se haya extendido entre católicos. Para González Faus, por ejemplo, la dimensión apologética falsifica la fe, trasladándola al nivel del conocimiento científico y convirtiéndola en resultado de una prueba concluyente. No son pocos los católicos que piensan que defender la dimensión apologética del milagro sería tanto como privar a la fe de su libertad [4].

Según esto, los milagros son acciones más o menos sorprendentes que están sujetas a diferentes interpretaciones y pueden ser o no leídas como obras de Dios. La ambigüedad, dice González Faus, es algo inherente a la obra de Jesús [5].

b) Una segunda causa que ha influido también decisivamente en la eliminación del aspecto apologético del milagro es, sin duda, la teología de la secularización. Recordemos cómo Bultmann denomina «mito» a toda concepción que represente al Dios trascendente interviniendo en el mundo. Pues bien, la teología de la secularización, que tiene en Bultmann una de sus raíces, ha ejercido también su influjo en orden a negar una intervención de Dios en el curso de nuestro mundo y de sus leyes.

Aceptar esta intervención sería caer en la concepción del Dios tapagujeros. Es curioso ver a Léon Dufour y González Faus, entre otros, reacios a admitir esta intervención de Dios en sentido trascendente en los milagros.

c) Finalmente, una tercera causa que habría motivado la eliminación del carácter apologético del milagro es la idea de que hoy en día no conocemos las leyes naturales de las cosas. En siglos pasados se argumentaba contra el milagro de otra manera: es imposible la interrupción de las leyes de la naturaleza. Hoy en día, en cambio, ha habido un desplazamiento en las objeciones contra el milagro. En este sentido, se mantiene que hoy no conocemos las leyes de la naturaleza ni sabemos hasta dónde puede llegar el alcance real de las mismas, de tal modo que resulta imposible saber si una acción concreta se debe o no a tales leyes. Pero volvamos a los evangelios.

---

3. E. BRUNNER, *Offenbarung und Vernunft* (Zürich 1941) 11ss., 202.
4. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 113.
5. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor...*, 18.

1. Los milagros y el reino

Es Cristo mismo el que relaciona sus milagros con el reino. En la fuente escrita anteriormente a los evangelios, en la llamada *Quelle*, perteneciente a los años 40, aparecen tres frases de Jesús que relacionan sus milagros con el reino. Ante la embajada de Juan que le pregunta si es él el que ha de venir o se ha de esperar a otro, responde Jesús diciendo que los signos del reino mesiánico anunciados por los profetas (Is 35, 5-6; 29, 18; 26, 19; Jr 31, 34; Ez 36, 25) se han cumplido en él:

> *«Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 4-5; Lc 7, 18-23)*[6]. Curaciones y exorcismos dan testimonio, según Jesús, de que el reino de Dios ha llegado finalmente: *«Pero si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que el reino de Dios ha llegado»* (Mt 12, 28).

En su predicación Jesús pretende destruir el dominio de Satanás, el cual subyuga al hombre por medio del pecado, la enfermedad y la muerte. Por eso, mediante la conversión, curaciones y exorcismos, Jesús destruye efectivamente el reino de Satanás. Los milagros de Jesús aparecen como el signo de la salvación que llega porque es la potencia *(dynamis)* de Dios en el acto mismo de su victoria sobre Satanás. (Lc 10, 8ss.; Mc 16, 17ss.). «Es por esto, dice Latourelle, por lo que Cristo, cuando obra un milagro, invita al mismo tiempo a la conversión y a la fe en su misión. Que un prodigio esté así ligado a la con-

6. En torno a la historicidad de este texto, recordemos que Bultmann *(Geschichte der synoptischen Tradition* [Göttingen 1931] 22ss.) ha querido ver una anomalía entre la pregunta del Bautista y la respuesta de Jesús, argumentando que Jesús obró sus milagros después de la muerte del Bautista. Pero hay textos, como bien recuerda George, (*o.c.*, 280), que presentan la actividad taumatúrgica de Jesús durante la vida del Bautista, como es el caso de Mc 1, 14; Jn 3, 22-4,13.

Piensa también Bultmann que este apotegma habría sido inventado para conectar a Jesús con los discípulos de Juan. Observa que la pregunta viene de los discípulos y no se relata la reacción final del Bautista. George, por su parte, piensa que esto no es motivo para pensar en una creación del texto por parte de la comunidad, sino más bien nos lleva a conocer la función del texto en la tradición primitiva. Además, observa George, la ausencia de reacción final del Bautista no puede chocar en un apotegma que, como tal, termina en las palabras de Cristo.

versión interior es un hecho único que acompaña la presencia de Cristo»[7]. Jesús exige la fe tanto por sus milagros como por su predicación. Cuando ve buena disposición, actúa. A la hemorroísa dice incluso Jesús: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34), es decir, tu fe ha arrancado de mí el prodigio. Jesús se niega a realizar milagros de feria. Donde no hay fe, como en Nazaret, no obra milagro alguno (Mc 6, 5). Ante Herodes se niega también. Sólo los que están dispuestos a abrirse al reino pueden esperar milagros de Jesús. En este sentido hay una frase que refleja perfectamente el estilo de Jesús cuando lanza los improperios sobre Corozaín, Cafarnaúm y Betsaida por no haberse convertido ante sus milagros:

> *«¡Ay de ti, Corozaín, ay de ti, Betsaida! Porque, si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho ante vosotras, tiempo ha que en sayal y en ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que en el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú Cafarnaúm, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el Hades te hundirás! Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho ante ti, aún subsistiría en el día de hoy.*
> *Por eso os digo que en el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti»* (Mt 11, 20-24; Lc 10, 13-15)[8].

7. R. LATOURELLE, *Authenticité historique...*, 247.

8. Las objeciones que se han presentado contra la autenticidad histórica del pasaje no son pertinentes. El que se use un lenguaje profético (cfr. E. KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos* [Salamanca 1978] 209-210) no es un argumento contra su historicidad, pues el lenguaje profético, como bien dice George (*o.c.*, 249) es un lenguaje anterior a Cristo y empleado frecuentemente por él (cfr. Mt 23, 37; Lc 13, 34).

Para Bultmann, se trata de un *lógion* formado por la comunidad, pues las palabras se refieren de un modo retrospectivo a la actuación ya concluida de Jesús y presuponen el fracaso de la predicación en Cafarnaúm. Sin embargo, nada impide que Jesús pudiera constatar su propio fracaso. Como dice Mussner, «evidentemente las lamentaciones presuponen un "fracaso", pero no el de la predicación misional cristiana, sino el de la actividad de Jesús en Galilea, su patria. Pertenece, históricamente considerado, a aquella situación de la vida de Jesús en la que la primavera de la Galilea se desmorona y Jesús emprende definitivamente el camino del sufrimiento» (F. MUSSNER, *o.c.*, 22).

Pasando ahora a los criterios de historicidad y tras mencionar el lenguaje típicamente palestino del *lógion* (paralelismo, pasivo divino, etc.), llegamos a las siguientes conclusiones:

Según el principio de discontinuidad, debemos observar que sólo por este *lógion* sabemos que Jesús estuvo en Corozaín. Esta ciudad, que ya no aparece en

Jesús espera la conversión tanto de su predicación como de sus milagros. Una cuestión relacionada con el tema es la de los exorcismos que Jesús realiza también como signos de la llegada del reino. Pero, el demonio que aparece en las posesiones que narra la Biblia, ¿es una persona real o una forma popular de describir enfermedades mentales?

Respecto de este punto nos parece conveniente anotar lo siguiente:

Hay textos evangélicos en los que se habla de enfermedades sin más, sin atribuirlas a ningún poder preternatural. Son casos en los que se habla en términos puramente médicos: fiebre de la suegra de Pedro, paralítico de Cafarnaúm, el hombre de la mano seca, el hidrópico, el leproso, el ciego de Jericó, etc.

Hay también casos de enfermos en los que, al tiempo que se habla de «posesión», se termina diciendo simplemente que «fueron curados» por Cristo, sin más. Son, por tanto, casos en los que no se puede concluir sin más que se trate de posesión diabólica (Lc 13, 11-12). En estos casos, podríamos hablar de mentalidad popular.

Sin embargo, hay un tercer grupo de casos en los que podemos hablar de posesión, ya que en ellos tenemos un enfrentamiento personal de Jesús con el demonio. Ya en las tentaciones del desierto (Mc 1, 12-13) aparece el demonio con la función personal y activa de tentador, y Cristo se encara con él en una confrontación personal. «No tentarás al Señor, tu Dios» (Mt 4, 7). El demonio, por su parte, exige ser adorado. Pero, todavía más, Jesús tiene conciencia de destruir el reino de Satanás y de establecer el reino de Dios hasta el punto de que, frente al demonio, se presenta Jesús como «el más fuerte» que encadena al «fuerte» y lo despoja de sus bienes (Mc 3, 27). Jesús tiene la conciencia de vivir un combate personal con el demonio.

En su polémica con los fariseos Jesús distingue la paternidad respecto de Dios y la filiación respecto del diablo, y presenta al diablo como alguien que tiene deseos (Jn 8, 42-44). A Simón advierte Jesús que Satanás quiere cribarlos como trigo (Lc 22, 31).

---

los evangelios, no tiene significación ni relevancia alguna como para inventar un *lógion* por ella. «El hecho de que esta ciudad de Corozaín, observa Mussner, no sea ya mencionada en la restante tradición evangélica muestra el desinterés de la comunidad cristiana postpascual por esta ciudad» (*ibid.*, 22).

Se debe constatar también, según el criterio de discontinuidad, que se reconoce un fracaso en la actividad taumatúrgica de Jesús y no es esto precisamente algo que pudiera inventar la comunidad primitiva (cfr. Hch 2, 22; 10, 38).

Pero hay un pasaje, el mencionado *lógion* de Beelzebul, en el que se acusa a Jesús de endemoniado, y no contesta desmintiendo la existencia del demonio, sino, dándola por supuesta, da la contestación que ya conocemos (Mt 12, 29) [9].

Hay que tener en cuenta, además, que Jesús habla del demonio en momentos cruciales y con palabras solemnes. A los suyos les pone en guardia contra el demonio, y en el mismo sermón de la montaña. En el Padrenuestro Jesús pide al Padre que nos «libre de maligno» (Mt 6, 13), como leen los exegetas. En sus parábolas y en sus recomendaciones habla del demonio (Mt 13, 9; Lc 8, 12; Jn 17, 5; Mt 19, 6; Lc 22, 31). En el momento de dejar el cenáculo, Cristo declara como inminente la derrota del «príncipe de este mundo» (Jn 14, 30), y con su muerte Jesús viene a decir que «el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado» (Jn 16, 11).

Ahora bien, se podría objetar a todo esto que Jesús se adapta a la mentalidad judía que pensaba que el demonio era un ser personal. Pero esto no fue así. Aparte de que no todos los judíos creían en la existencia del demonio (los saduceos no creen: Hch. 23, 8), son muchos los casos en los que Jesús corrige la mentalidad equivocada de su época. Por ejemplo, corrige la mentalidad según la cual la enfermedad es consecuencia de los pecados personales (Jn 9, 2; Lc 13, 2). Se opone a la mentalidad nacionalista que el pueblo tiene del Mesías. Ante la objeción que los saduceos le ponen sobre la resurrección, Jesús se reafirma

---

9. En cuanto a la historicidad de este texto, recordemos que, por lo que respecta al criterio de discontinuidad, hemos de decir que resulta enormemente importante el que Jesús reconozca la acción de Dios en los exorcismos judíos, lo cual representa una apertura de espíritu que coincide con el reconocimiento de la acción de Dios en uno que no pertenece al grupo (Mc 9, 39-40). Esta apertura de espíritu no proviene de la comunidad primitiva, pues no se encontraba fácilmente en ella. Por otra parte, el hecho de que haya uno fuera del grupo de Jesús que echa los demonios en nombre de Jesús viene a confirmar que Jesús lo hacía frecuentemente. A propósito de esto, se pregunta Jeremias: ¿cómo iba a utilizar alguien el nombre de Jesús, si no es porque éste se había revelado eficaz en la expulsión de los demonios? (J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo...*, 14).

Sin embargo, esta situación ya no se daba en la comunidad postpascual, donde los exorcismos en nombre de Jesús, dice Fabris, no tienen la función de testimoniar la llegada del reino de Dios como en el programa histórico de Jesús (R. FABRIS, *o.c.*, 161).

en ella (Lc 20, 27-40). Otro tanto ocurre con el problema del divorcio (Mt 19, 1-9). En su actitud frente a la mujer, los publicanos y samaritanos, Jesús muestra siempre una independencia absoluta de criterio.

Hay, pues, una confrontación por el reino, un enfrentamiento personal de Jesús con el demonio por causa del reino. Por ello ha escrito Monden que «no se puede eliminar de la Escritura la existencia del demonio como ser personal, sin alterar el mensaje cristiano en su misma esencia» [10].

Veamos la actuación de Jesús. Vayamos a Cafarnaúm, al norte del lago de Tiberíades, a la sinagoga tantas veces visitada por Cristo y cuyas ruinas todavía hoy se pueden ver. Jesús, al menos en Galilea, tiene la costumbre de ir a las sinagogas y predicar cuando el *Sopher* le pide que comente el texto que se ha leído en público. El *hasan* (el ayudante de la sinagoga) le ponía el rollo de la ley en sus manos. Y ocurre la escena. Un endemoniado entra de repente y da tales alaridos que la gente, espantada, hace ademán de abandonar la sinagoga. Llevado por sus convulsiones violentas, se echa al suelo, asustando a todos con el furor encendido de sus ojos. Y se enfrenta a Jesús: «¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de Nazaret? Sé quién eres tú: el Santo de Dios».

Jesús, entonces, le conmina con su palabra poderosa. Una sola palabra: «Cállate y sal de él».

En la sinagoga se hace de pronto un silencio absoluto y todos quedan paralizados por el miedo. En medio del silencio, un fuerte alarido del endemoniado sacude como un escalofrío violento el corazón de todos los presentes. Y de pronto la paz, esa paz que acompaña siempre a Cristo. Y esa misma paz embarga ahora al endemoniado que comienza a sonreír. Es una sonrisa que, al principio, parece una mueca, imposible en un hombre que nunca había sonreído, pero, al fin, llega a ser una verdadera sonrisa, la sonrisa inconfundible cuando va acompañada de la paz y la alegría. Sólo hay una clase de alegría, y todos la perciben en ese rostro tan atormentado anteriormente. Todos enmudecen y, como un susurro, se oye decir: «Pero ¿qué es esto? ¡Una doctrina nueva expuesta con autoridad! Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen; pero ¿quién es éste?» (Mc 1, 27).

10. L. MONDEN, *Milagro, signo de salud*, 127. Para el tema del demonio remitimos a nuestra obra: *El demonio, ¿realidad o mito?* (San Pablo, Madrid 1997).

2. El estilo de Jesús

Hoy día los exegetas han llegado a descubrir el estilo personal de Jesús; un estilo hecho a base de sencillez y de autoridad, de una extrema sencillez y de una autoridad única. Jesús se mezcla con los niños, los enfermos, los pobres y los pecadores, hasta el punto de que se encuentra en su ambiente con ellos y llama la atención y provoca escándalo por su trato con los pecadores. Al mismo tiempo, presenta una autoridad inaudita. Pues bien, Jesús obra los milagros con una autoridad única: «Yo te lo ordeno, levántate», «yo te lo digo». No invoca a Yahvé ni hace los milagros en nombre de Yahvé, como los hacían los profetas en el Antiguo Testamento; los realiza en *nombre propio*. Y, al mismo tiempo, lo dominante en la actitud de Jesús es una nota de total sencillez. Nada de formas mágicas, ninguna intervención quirúrgica, nada de procesos hipnóticos o de sugestión. Realiza los milagros conmovido en su corazón y siempre en un contexto religioso.

La máxima discreción circunda su actividad taumatúrgica. Nunca se busca a sí mismo, nunca obra un milagro para deslumbrar. A los curados recomienda silencio. Cuando el pueblo le exalta, Jesús se marcha. Después de la multiplicación de los panes, obliga a los discípulos a escaparse para huir de la fiebre mesiánica que ha hecho presa en la gente (Jn 6, 15). En el momento de obrar la resurrección de la hija de Jairo, dice «duerme» (Mc 5, 39), y lo mismo dice de Lázaro (Jn 11, 6). Cristo nunca obró prodigios punitivos para deslumbrar o explotar el miedo del pueblo supersticioso, como vemos en los apócrifos. El único caso que se podría aducir es el de la higuera maldita (Mt 21, 18-22); pero en la mentalidad judía este episodio es totalmente comprensible: es una *profecía en acción* (recurso ampliamente usado en el Antiguo Testamento), una manera de plasmar simbólicamente una enseñanza o un hecho que ocurrirá en el futuro. Como la higuera, el pueblo judío será rechazado por su incredulidad.

El estilo de Jesús aparece no sólo en el modo de hacer los milagros, sino en el sentido que les da. Hay milagros que encajan totalmente en algo que es una constante en Jesús: su oposición al sistema religioso montado por los fariseos y los sacerdotes. Leamos la curación del leproso:

«Se le acerca un leproso suplicándole y, puesto de rodillas, le dice: "Si quieres, puedes limpiarme". Compadecido de él, extendió la mano, le tocó y le dijo: "Quiero, queda limpio". Y, al instante, le desapareció la lepra y quedó limpio. Le despidió al instante, prohibiéndole severamen-

te: "Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio". Pero él, así que se fue, se puso a pregonar con entusiasmo y a divulgar la noticia, de modo que no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba en las afueras, en lugares solitarios. Y acudían a él de todas partes» (Mc 1, 40-45).

Jesús no se limita a curar, sino que manda al leproso que se presente a los sacerdotes para que comprueben su limpieza. En tiempos de Jesús, la lepra era considerada como un castigo por determinados pecados. El leproso era tenido como castigado de Dios y estaba excluido del templo y de la comunidad de Israel. Socialmente estaba muerto. Era un impuro en el sentido cultual. En este contexto realiza Jesús el milagro, lleno de indignación por la injusticia que se cometía en Israel contra los leprosos.

Asimismo, las curaciones de Jesús en sábado llevan el sello característico de su actitud antirrabínica (Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-34; Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11). Hay milagros que se desarrollan dentro de un clima de conflictividad con los fariseos y los escribas. Y esta polémica de Jesús es una constante en su vida. Jesús acepta la teología del sábado, pero afirma también que la gloria de Dios no pasa por el hundimiento del hombre en virtud del cumplimiento ritual. Leamos una curación que aparece en Marcos:

«Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. Estaban al acecho a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. Dice al hombre que tenía la mano seca: "Levántate ahí en medio". Y les dice: "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?" Pero ellos callaban. Entonces, mirándoles, con ira, apenado por la dureza de su corazón, le dice al hombre: "Extiende la mano". Él la extendió y quedó restablecida su mano. En cuanto salieron los fariseos, se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarlo» (Mc 3, 1-6).

Finalmente, hay en la actuación de Jesús en sus milagros una nota de compasión y de misericordia que no puede ser olvidada. No entendería a Jesús quien simplemente viese en él una autoridad única y trascendente. Jesús en sus milagros aparece siempre profundamente humano. Se conmueve ante el dolor. Es interesante saber que Cristo lloraba, porque nadie que no sepa llorar es humano. Una educación equivocada y absurda prohíbe el llanto a los hombres; pero no hay humanismo sin llanto. Jesús rompió a llorar en Getsemaní con grandes sollozos, dice Marcos (Mc 14, 72). Y ante la muerte de su amigo Lázaro se echó a llorar (Jn 11, 35). Fue la primera vez que le vieron llorar los hombres. Jesús se estremeció, estalló en sollozos y lloró como un niño. Probablemente, en muchas ocasiones Jesús tuvo que contener las lagrimas,, haciendo un esfuerzo. Jesús se conmovía ante la enfermedad. En muchas ocasiones los evangelios relatan: «Y, conmovido, se acercó...»

3. Dimensiones del milagro

Cuando se habla de los milagros de Jesús, hay que evitar siempre un doble extremo. Popularmente, se concibe a veces el milagro como un simple prodigio deslumbrante al margen de toda connotación salvífica. Y en reacción a esta mentalidad, hoy en día no pocos teólogos resaltan la dimensión salvífica de tal modo, que prescinden por completo de la dimensión apologética del milagro [11]. Pero ambas propiedades, la salvífica y la apologética, configuran el milagro tal como aparece en la Biblia.

---

11. A nuestro juicio, Fisichella (*La revelación: evento y credibilidad*) no escapa de una concepción fideísta de la fe y de la revelación cristiana. La credibilidad de la revelación, dice, no es, en primer lugar, la credibilidad de los signos, sino la significación que la revelación tiene para la vida del hombre (*o.c.*, 180-181). No se utiliza ya, dice, el método apologético, sino que ahora el tema de los signos se coloca en relación directa con la persona de Cristo. «El Concilio (Vaticano II), al replantear el signo personal que es Cristo, ha personalizado igualmente todos los signos que se refieren a él. Los signos no son ya una especulación evanescente; son signos personalizados, cada uno de ellos típico y original, ya que están referidos al signo que les da fundamento y les significa. Así pues, dentro de este horizonte, un eventual estudio sobre el milagro y sobre la profecía no será una prueba demostrativa de la divinidad de Cristo como para la antigua apologética; serán, más bien, elementos que confirman aquello en lo que ya se cree» (188). En los signos se ha de ver un lenguaje de comunicabilidad, conveniencia y provocación, no el lenguaje de la demostrabilidad.

El gran signo que Cristo nos ofrece es el de su muerte por amor, ahí es donde resplandece en plenitud la gloria de Dios (210-211).

A esto responderíamos que, si no fuera porque nos consta que ese que ha muerto en la cruz es el Hijo de Dios y que ha resucitado, su muerte no dejaría de ser un signo más en la historia del amor humano.

1) Dimensión apologética

En el Antiguo Testamento los judíos piden pruebas a los profetas que se presentan como enviados de Dios. Moisés, por ejemplo, pide y obtiene de Yahvé el signo que le probará a él mismo que Dios «está con él» y que su misión «viene de él» (Ex 3, 12). Los prodigios hechos por Moisés le acreditan entre los suyos, prueban la aparición de Yahvé y, en consecuencia, que es preciso «creerle y escucharle» (Ex 4, 1) como enviado de Dios. Después de la salida de Egipto y el paso del Mar Rojo, el pueblo judío «cree en Yahvé y en Moisés, su servidor, a causa de prodigios que ha visto» (Ex 14, 31).

A través de toda la historia del profetismo, el milagro es constantemente invocado para distinguir a los verdaderos de los falsos profetas. Así, Elías, que resucita al hijo de la viuda de Sarepta y hace descender el fuego del cielo sobre el monte Carmelo, da a conocer que Yahvé es el verdadero Dios (1 R 18, 37-39), que él es su servidor (1 R 18, 36) y que «la palabra de Dios en su boca es la verdad» (1 R 18, 36). Dios hablaba a su pueblo por medio de los profetas y con sus signos confirmaba sus palabras como palabra suya.

La fe monoteísta del pueblo elegido se apoyaba en signos con los que Yahvé se revelaba como único Dios verdadero, Señor de la naturaleza y de la historia (Ex 15, 10-13; 34, 10; Dt 3, 24; 4, 31-35; 6, 20-23; 7, 19; 11, 1-8; Jos 24, 17; Sal 78, 1-6; 106, 7-12; 135, 9).

Asimismo, en los evangelios sinópticos y en San Juan se apela a los milagros de Jesús como credenciales de su misión divina. Los judíos le piden a Cristo una señal que le acredite (Jn 2, 18; 6, 30). Y Jesús, en la curación del paralítico (Mc 2, 10), en la resurrección de Lázaro (Jn 11, 41-42) y en los improperios contra las ciudades de Corozaín y Betsaida (Mt 11, 21) apela explícitamente a sus milagros como garantía de su misión.

Es particularmente san Juan el que resalta este aspecto apologético del milagro. Viendo sus signos, dice san Juan, muchos creyeron en él (Jn 2, 23). Nicodemo reconoce que Cristo «viene de parte de Dios» porque nadie puede hacer los milagros que él hace (Jn 3, 2). El ciego de nacimiento dice: «Si este hombre no viniera de Dios, no podría hacer nada» (Jn 9, 33). Los judíos se preguntan: «¿Acaso cuando venga el Mesías hará tantos milagros como hace este hombre?» (Jn 7, 31). Según señala san Juan, la recepción triunfal que se tributa a Jesús a su entrada en Jerusalén se debe a la resurrección de Lázaro, realizada poco antes (Jn 12, 18).

Los milagros de Cristo testifican que él es el enviado de Dios. Así lo dice san Pedro después de Pentecostés: «Jesús de Nazaret, varón acreditado de parte de Dios entre nosotros, con milagros, prodigios y señales que Dios obró por medio de él en medio de nosotros, según vosotros mismos sabéis» (Hch. 2, 22).

Si Cristo ha realizado milagros y echado demonios es que «Dios estaba con él» (Hch 10, 38). Lo mismo sucede con los milagros realizados por los apóstoles: testifican la autenticidad de su misión (Mc 6, 20; Hb 2, 4). El poder milagroso de los apóstoles viene a ser un testimonio de Dios en favor de su misión. El Señor «con su testimonio acreditaba la palabra de su gracia, otorgando que por mano de ellos se obrasen señales y prodigios» (Hch 14, 3).

San Juan designa a los milagros con los términos de *érga y semeîa*. El término de *semeîon* (signo) significa, más bien, el valor de signo que tienen las acciones de Jesús, con el significado salvífico que tanto resalta san Juan en su evangelio. En cambio, el término de *érgon* (obra) se refiere, más bien, a la idea de hecho milagroso y trascendente. Jesús habla de obras hechas ante los judíos por la potencia del Padre celeste (Jn 10, 25) y observa: «Si no hubiera hecho yo entre ellos obras cual ningún otro hizo, no tendrían pecado» (Jn 15, 24). Aquí, por tanto, alude Jesús al carácter extraordinario y excepcional de sus obras como prueba o testimonio de que es el enviado de Dios. Sus obras son suficientes para probar su origen divino (Jn 5, 36). Jesús deja claro el valor probativo de sus obras: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed por las obras y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 37-38).

Así, pues, en los evangelios las obras de Jesús aparecen como algo que prueba, por su carácter trascendente, su origen divino. Pero ¿se pueden conocer tales obras en su dimensión trascendente?

Hoy día ha caído ya, ciertamente, la vieja objeción de que Dios no puede variar las leyes naturales que él mismo ha creado. Se entiende que, si Dios obra por encima del curso de las leyes naturales, no lo hace por capricho, sino por un motivo claro como es el de dar a conocer su intervención en nuestra historia. Es preciso que, si Dios interviene en nuestro mundo, se haga reconocible como tal. Hoy la objeción contra el milagro proviene de pensar que, en el fondo, no sabemos hasta dónde puede llegar la fuerza de la naturaleza humana. Ciertas curaciones de Jesús, se dice, atribuidas quizá apresuradamente a una fuerza sobrenatural, podrían ser explicadas en la actualidad desde una fuerza hu-

mana. No llamemos milagro, dicen algunos, a lo que quizá en el futuro pueda explicarse por la misma fuerza de la naturaleza o de la sugestión.

Ciertamente, hemos de responder que no sabemos hasta dónde puede llegar la sugestión o la fuerza misma de la naturaleza, pero sabemos hasta dónde no puede llegar: el agua no se convierte en vino por sugestión, los panes no se multiplican por una palabra de mando y una oración. Y, para determinar si un fenómeno en concreto es milagro o no, basta con utilizar un criterio como el que el padre Dhanis aduce con buen juicio:

– Que se trate de un hecho que supere el curso de la naturaleza, observada en muchas y variadas ocasiones.

– Que tal fenómeno no tenga paralelos en el mundo profano.

– Que se excluya la intervención de posibles factores humanos que pudieran explicarlo.

Así, por ejemplo, la conversión del agua en vino es algo que supera lo que comúnmente conocemos en este campo, no se da nada similar en el mundo profano y es claro que Jesús no utilizó procedimiento alguno químico que pudiera explicar dicha conversión.

2) Dimensión salvífica

Pero los milagros de Cristo no sólo tienen este valor probativo o apologético, sino un indudable valor salvífico. *Semeîon y érgon* (signo y obra) en san Juan indican los dos aspectos fundamentales que presentan los milagros de Jesús. El milagro, como obra excepcional, acredita a Jesús como Dios entre nosotros, pero al mismo tiempo es un signo por el que Dios interpela al hombre de cara a su conversión.

Hay en el milagro un significado teológico profundo, una invitación a la conversión, una interpelación al corazón humano.

Ha sido sobre todo san Juan el que ha desarrollado este aspecto de los milagros de Cristo, de modo que en los tres grandes milagros que nos presenta, muestra un significado salvífico que va más allá de la mera superación de las leyes de la naturaleza. Así, por ejemplo, la multiplicación de los panes (Jn 6) aparece en conexión con la Eucaristía, alimento espiritual del hombre; la curación del ciego de nacimiento (Jn 9) nos presenta a Jesús como luz; la resurrección de Lázaro (Jn 11) presenta a Jesús como resurrección y vida.

Pero no es sólo san Juan el que desarrolla estos aspectos salvíficos del milagro. En los mismos sinópticos los milagros de Cristo tienen

siempre un contexto religioso como signos de la llegada del reino (Mt 11, 2-6; Mc 7, 18-23; Mt 12, 27-28; Lc 11, 19-20). Jesús se queja de que ante sus milagros no se hayan convertido las ciudades de Corozaín y Betsaida (Mt 11, 21-22; Lc 10, 13-14). Jesucristo espera una reacción de conversión. Tanto su palabra como sus obras son signos de salvación. Leamos el relato de la curación del paralítico:

> *«Entró de nuevo en Cafarnaúm: al poco tiempo había corrido la voz de que estaba en casa. Se agolparon tantos que ni siquiera ante la puerta había ya sitio, y él les anunciaba la palabra. Y le vienen a traer un paralítico llevado entre cuatro. Al no poder presentárselo a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y, a través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico. Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados". Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: "¿por qué éste habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" Pero al instante, conociendo Jesús en su espíritu lo que ellos pensaban en su interior, les dice: "¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate, toma tu camilla y anda? Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados, dice al paralítico: A ti te lo digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa".*
> *Se levantó y, al instante, tomando la camilla, salió a la vista de todos, de modo que quedaban todos asombrados y glorificaban a Dios diciendo: "Jamás vimos cosa parecida"» (Mc 2, 1-12).*

Como vemos, hay una curación, pero esta curación aparece al mismo tiempo como signo de una curación interior: el perdón de los pecados que Cristo confiere.

Por ello, Jesucristo ejecuta sus milagros en un contexto religioso y se niega de plano a realizar milagros allí donde no hay fe o disposición interior de conversión. Jesucristo no busca nunca lo prodigioso por lo prodigioso. Esto es lo que ocurre en su pueblo, Nazaret. Se niega a hacer milagros, porque no encuentra el clima religioso adecuado (Mc 6, 1-6), y se niega también al número de circo que le pide Herodes (Lc 23, 8). Los judíos, por su parte, le piden una gran señal que produzca la admiración de todos los pueblos ante el brillo espectacular y deslumbrante del reino. Jesús responde que no se les dará otra señal que la de Jonás (Lc 11, 29; Mt 12, 39-40).

Cuando a Jesús se le pide lo prodigioso por lo prodigioso, parece que responde: ¿esto sólo es lo que queréis de mí? Y se retrae.

3) Hacia una definición de milagro

La definición de milagro tiene que integrar estas dos dimensiones básicas: la apologética y la salvífica. Sin embargo, a lo largo de la historia se ha dado una acentuación de una y otra, sin la conveniente integración de ambas.

En san Agustín se da preponderancia al aspecto significativo del milagro, reconociendo por otra parte el aspecto apologético en el carácter desacostumbrado y extraordinario de la acción milagrosa. Tanto en las acciones ordinarias como en las extraordinarias, es Dios el que obra; pero sólo éstas son capaces de causar nuestra admiración y nos provocan a atender a la interpelación divina [12].

---

12. He aquí un texto de san Agustín que sintetiza su postura:

«Los milagros que hizo nuestro Señor Jesucristo son ciertamente obras divinas y que provocan en el alma humana el conocimiento de Dios por las cosas visibles. Porque, como no es la sustancia tal que pueda verse por los ojos y, por otra parte, los milagros con que rige todo el universo y atiende o provee a la universidad de las criaturas han perdido su valor por ser ordinarios, de tal suerte que apenas se para nadie a contemplar las obras de Dios, tan maravillosas y estupendas en cualquier grado de semilla; según su misma misericordia, se reservó para sí ciertas cosas, que hacía en tiempo oportuno fuera del orden y curso ordinario de la naturaleza, a fin de que los hombres para quienes las cosas cotidianas habían perdido su valor quedaran estupefactos al ver no cosas mayores, sino insólitas. Porque mayor milagro es gobernar todo el mundo entero que saciar con cinco panes a cinco mil hombres: sin embargo, aquello no lo admira nadie: lo otro lo admiran los hombres, no por ser cosa más grande, sino más rara. ¿Quién es efectivamente el que ahora alimenta el universo mundo, sino el que crea las cosechas de unos cuantos granos? Así obró como Dios. Con el mismo poder con el que de pocos granos multiplica las cosechas, multiplicó en sus propias manos cinco panes. Porque había poder en las manos de Cristo; y aquellos cinco panes eran como semillas que no se echaron en tierra, sino que fueron multiplicados por el que creó la tierra. Así pues, este hecho impresionó los sentidos para que el alma se levantara, y fue puesto ante los ojos para que el alma se levantara, se ejercitara la inteligencia y admiráramos al Dios invisible en sus obras visibles; y así, levantados a la fe y purificados por la fe, deseáramos también verlo a Él mismo invisiblemente, ya que por las cosas visibles lo habíamos conocido como invisible». (*In Joh.* 24, 1).

Con santo Tomás se da una clara variación en la apreciación de las dimensiones del milagro. Con él se pone el acento en lo que podemos llamar la trascendencia física del milagro, dejando fuera de la definición del mismo su aspecto significante o soteriológico. Es cierto que conoce tres elementos constitutivos del milagro: «En los milagros pueden considerarse dos cosas: Primero lo que sucede, que es ciertamente algo que excede la potencia o facultad de la naturaleza y en este sentido los milagros se llaman actos de poder: lo segundo, aquello para lo que se hacen los milagros, es decir, para manifestar algo sobrenatural, y en este sentido se llaman comúnmente signos; y por su carácter excepcional se llaman portentos y prodigios...» [13] Sin embargo, como bien recuerda Monden [14], en la definición que nos da santo Tomás no hay alusión a la función de signo: «Un hecho se dice milagroso cuando sucede fuera de la creación entera» [15].

Esta valoración casi exclusiva de la trascendencia física del milagro en detrimento del aspecto significante del mismo se dio claramente en el siglo XIX en reacción a la crítica del milagro, realizada en aquel tiempo desde la ciencia natural. La crítica defendía que los milagros son imposibles. Ésta fue la postura de Spinoza, Bayle, Voltaire y Hume, entre otros. Por ello las respuestas por parte cristiana acentuaban frecuentemente la trascendencia física, olvidando en muchos casos el aspecto significante.

Hoy en día, sin embargo, asistimos a una recuperación del elemento significante del milagro y, como a veces ocurre con las reacciones, se llega al extremo de negar o menospreciar el aspecto apologético del mismo. Con una frase de L. Evely podríamos describir esta postura: «Nuestros mayores creían gracias a los milagros; nosotros creemos a pesar de ellos» [16].

Esta desvalorización del aspecto apologético de los milagros es frecuente en nuestros días [17]. Duquoc sintetiza así lo que cree ser la situación actual: «El prodigio o milagro no puede ser más que un lujo metafísico que no se necesita para nada y que nos resulta más bien embarazoso para poder vivir cristianamente. Los elementos "prodigiosos" del Nuevo Testamento proceden de una mentalidad que nos resul-

---

13. II-II, q. 178, a.1, ad 3.
14. *Ibid.*, 48.
15. I, 1. 111, a. 4.
16. L. EVELY, *L'évangile sans mythes* (Paris 1970) 29.
17. Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del reino* (Salamanca 1982) 15ss.

ta extraña. Nuestra tarea consiste en reafirmar lo que siempre se ha negado sutilmente: la humanidad de Jesús incluso en su propia muerte» [18]. De igual modo, Léon Dufour dice que se perfila un movimiento que va dejando de lado el «milagro como obra de poder» en beneficio del «milagro como signo» [19]. Es significativa en este sentido la discusión que en torno a este punto se tuvo con ocasión del diálogo sobre el Catecismo holandés. En el diálogo que se tuvo entre la delegación romana y la holandesa con el fin de llegar a un acuerdo sobre los puntos controvertidos, la delegación romana buscaba mantener la dimensión apologética del milagro, exigiendo que se dijera que los milagros pueden ser producidos por encima de las leyes de la naturaleza, mientras que la delegación holandesa sólo mantenía la dimensión salvífica del milagro [20].

Por nuestra parte, pensamos que, si no queremos caer en el fideísmo, es preciso defender el milagro como algo que trasciende la naturaleza humana y que se impone al hombre como una intervención extraordinaria de Dios [21]. Concediendo al milagro lo que tiene de significante y

18. C. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías* (Salamanca 1974) 286.

19. X. LÉON DUFOUR, *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979) 25.

20. Cfr. *Nuevo Catecismo para adultos* (Barcelona 1969) 108-109. En el coloquio de Gazzada se discutió sobre los puntos en litigio. Para el estudio del milagro en dicho coloquio: Cfr. *Il dossier del catechismo olandese* (Verona 1968) 243-247. Aquí puede verse la diversidad de las dos posiciones.

21. Fries no salva claramente el carácter trascendente del milagro. Dice bien cuando afirma que la credibilidad se mueve en el campo de las condiciones de la fe. Pero, siguiendo a Kasper (cfr. nota 47), viene a decir que en los evangelios se da una tendencia a agrandar y multiplicar los relatos de milagros. Comparados con las historias helénicas de milagros, se capta la misma técnica de narración e influjos innegables (cfr. *Teología fundamental*, 357). No podemos olvidar tampoco, dice, que a la hora de relatar milagros, hay en los evangelios una proyección retrospectiva de la experiencia pascual (tempestad calmada, etc.). Las resurrecciones que aparecen en los evangelios, lo que pretenden es presentar a Jesús como Señor de la vida. «De todo lo cual se deduce que muchas historias milagrosas de los evangelios hay que calificarlas de legendarias» (*o.c.*, 358).

El concepto de milagro en la Biblia no es el de la interrupción de la causalidad natural. En la imagen bíblica del mundo, todo lo que acontece es obrado por Dios. El milagro es una obra que provoca admiración y asombro, transparentando así el poder de Dios (*o.c.*, 360). La *dynamis* de Dios que opera en ella saca al hombre de lo habitual, interpelándole de cara al seguimiento de Jesús. Y sigue

de simbología salvífica, es preciso concederle también lo que Dhanis conoce con el nombre de «trascendencia física» o superación de las leyes de la naturaleza y que hemos desarrollado en nuestra cristología fundamental. Si prescindimos de esto, sería imposible tener una garantía objetiva de la intervención de Dios en la historia.

Por ello, aceptamos las definición que Dhanis nos ofrece y que integra las dos dimensiones del milagro: la trascendencia física y el aspecto semiológico. He aquí la definición: «El milagro es un prodigio que, aconteciendo en la naturaleza e insertado en un contexto religioso, está divinamente sustraído a las leyes de la naturaleza y es dirigido por Dios al hombre como un signo de un orden de gracia» [22].

El milagro no es ni el prodigio clamoroso sin relación alguna con la salvación, tal como a veces lo entiende la imaginación popular, ni el signo cargado de significación salvífica, pero ambiguo e incierto en su

diciendo Fries que el discernimiento del milagro no lo hace la razón, sino la fe: «Es la fe el supuesto para el conocimiento y aceptación de los milagros como signos y obras de Dios. Sin la fe, los milagros pierden su función y valor orientativo, conduciendo a lo contrario de aquello a lo que están intrínsecamente ordenados. Dicho de otro modo, los milagros no son criterio, ni apoyo, fundamento o justificación; más bien son objeto de revelación y, por lo tanto, contenido de la fe» (363-364). Sólo con fe pueden los milagros cumplir su función de ser una pregunta que interpela.

Por otro lado, no podemos decir que el milagro supere las leyes de la naturaleza, pues no tenemos un conocimiento absoluto de ellas. Suponer que Dios interrumpe sus propias leyes, sería convertirlo en una causa física (371).

Lo específico, por tanto, del milagro es que se trata de un acontecimiento que, producido por causas naturales, se convierte en algo especial y extraordinario, hasta el punto de que el hombre reconoce en él una llamada (372).

Sobre la reducción de los relatos de los milagros a las curaciones, daremos a continuación nuestra opinión. De momento, nos basta constatar que en el evangelio de Juan los milagros aparecen como algo que el hombre no puede en absoluto hacer y que, por lo tanto, se deduce que son obras de Dios. Así discurre el ciego de nacimiento, por ejemplo (Jn 9, 33) o Nicodemo (Jn 3, 2). Decir, además, que el discernimiento de los milagros lo hace la fe es caer en un círculo vicioso o fideísta, porque, en tal caso, sería la fe la que fundamenta la fe. Si no fuera porque los milagros están al alcance del discernimiento humano, Jesús no podría acusar a los judíos de no aceptar sus obras: «Si no hubiera hecho entre ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado, pero ahora las han visto y nos odian a mí y a mi Padre» (Jn 15, 24). Si son responsables de no creer, es por haber rechazado algo que se imponía a la razón.

22. E. DHANIS, *o.c.*, 202.

alcance trascendente, según la mentalidad de algunos teólogos. Es, a la vez, un prodigio físico y religioso, instrumento salvífico de Dios, que interviene en nuestra historia de modo transcendente e inequívoco.

4. Los milagros de Jesús y la historia

1) Historicidad global de los milagros de Cristo

Ha sido el padre Latourelle el que ha sistematizado una serie de reflexiones sobre la autenticidad histórica general de los milagros de Jesús [23], reflexiones que, a nuestro parecer, son del todo pertinentes y que presentamos a continuación:

– El hecho primordial es que los relatos de los milagros ocupan en los evangelios un puesto tan importante y los milagros están tan íntimamente unidos a la trama misma de los evangelios, que es preciso aceptar o rechazar juntos los milagros y el resto de los evangelios. Los milagros pertenecen al Jesús de los evangelios. A este propósito, recuerda Latourelle las palabras de Trilling: «Los relatos de milagros ocupan tan extenso lugar en los evangelios que sería imposible que todos ellos hubieran sido inventados posteriormente y atribuidos a Jesús» [24].

La más temprana predicación apostólica presenta a Jesús como el que ha realizado milagros. Sin los milagros no se explicaría tampoco la admiración y el entusiasmo del pueblo por el profeta de Galilea. El mismo Bultmann ha tenido que reconocer, en términos que W. Marxsen admite, que «la comunidad cristiana estaba convencida de que Jesús había hecho milagros, y narraba de él multitud de historias maravillosas» [25].

– Una segunda consideración que ofrece Latourelle, inspirándose en Richardson [26], es una reflexión sobre el lenguaje de las cifras. En el evangelio de Marcos los relatos de milagros representan el 31%, es decir 209 versículos de un total de 666 y, si prescindimos del relato de la pasión de Jesús, la proporción se eleva al 47%, es decir, a 209 versículos sobre un total de 425.

23. R. LATOURELLE, *Authenticité*... 225- 262.

24. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1975), 125.

25. W MARXSEN, *Der Streit um die Bibel* (Gludbeck 1965) 44; R. BULTMANN, *Jesús* (Berlín 1926) 159.

26. A. RICHARDSON, *o.c.*, 48-49.

Es también importante lo que ocurre en el Evangelio de Juan. A su primera parte (12 capítulos primeros) la denomina *Dodd* «libro de los signos», porque está compuesta principalmente por los relatos de milagros y los temas que Jesús suscita con ellos. La segunda parte del libro está ocupada por el relato de la pasión.

– Por otra parte, observa Latourelle, es imposible en los evangelios separar los milagros de Jesús de su enseñanza, como bien había observado Mussner en su libro Los *milagros de Jesús* [27].

Milagros y predicación constituyen un tejido único, porque manifiestan una misma realidad, la llegada del reino: «Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas y predicando la Buena Nueva del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo» (Mt 4, 33).

En el Evangelio de Marcos aparecen también controversias de Jesús con los fariseos, que tienen como punto de partida un milagro de Jesús. Así, por ejemplo, la discusión sobre el poder de perdonar los pecados (Mc 2, 5-7), los exorcismos (Mc 2, 5; 3, 22), el respeto del sábado (Mc 3, 1) [28]. Además, la autoridad de la predicación le viene a Jesús, en parte, de los milagros y exorcismos que le acompañan (Mc 1, 27).

En el Evangelio de Mateo, el sermón de la montaña (Mt 5, 7) y el ciclo de los milagros (Mt 8-9) tienen como fin presentar a Jesús ante los judíos como Mesías, nuevo Moisés, «poderoso en obras y palabras». El Evangelio de Mateo, en su díptico de mensaje y obras, quedaría totalmente destruido sin los milagros.

Esta unidad de milagro y enseñanza aparece todavía más clara en san Juan, donde a propósito del milagro de los panes, se presenta la Eucaristía; a propósito de la curación del ciego, se presenta Jesús como luz, y a propósito de la resurrección de Lázaro, aparece Jesús como la resurrección y la vida. En el Evangelio de Juan, que de forma especial resalta la palabra de Jesús en su función reveladora, vienen las señales en unión indisoluble con la palabra» [29].

Por ello concluye Latourelle: «Eliminar los milagros del Evangelio de Juan equivale a destruir el cuarto Evangelio, pues todo él reposa sobre los signos y las obras de Jesús» [30].

27. F. MUSSNER, *o.c.*, 19-20.

28. R. LATOURELLE, *o.c.*, 230; Cfr. R. FABRIS, *o.c.*, 16.

29. F. MUSSNER, *o.c.*, 19-20.

30. R. LATOURELLE, *o.c.*, 230-231.

Con esta reflexión se pretende, como hemos visto, hacer caer en la cuenta de que no se puede prescindir de los milagros de Jesús para quedarse con su mensaje, puesto que forman con éste una unidad indisoluble: una unidad que ha podido ser resaltada todavía más por la labor redaccional de los evangelistas, pero que tiene en Jesús su fuente y su origen, pues la función de Jesús, dicen los sumarios evangélicos, era enseñar el reino y curar toda enfermedad.

Enseñanza y obras aparecen indisolublemente unidas en el mismo Jesús. Esta unidad de enseñanza y obras es tan estrecha, que ha dicho Lang hablando de los milagros que «no se trata de pasajes aislados que podrían eliminarse sin menoscabo de los demás. Los relatos de los milagros realizados por Jesús no sólo constituyen, por su extensión, una parte considerable de los evangelios, sino que están relacionados íntimamente con la estructura, el objeto y el carácter de los evangelios. Quien se niega a admitir los milagros ha de considerar también los evangelios» [31].

– Otro hecho importante es que los milagros de Jesús tuvieron un carácter público. En consecuencia, el hecho de las narraciones realizadas por Jesús era conocido y podía ser confirmado o desmentido en el momento de la formación de la tradición evangélica.

– De hecho, nadie, ni siquiera los enemigos de Jesús, parecen haber negado que haya realizado milagros. No se contesta su actividad taumatúrgica, sino la autoridad que reivindica y en la que se apoya. A este respecto, es clarísima la antiquísima perícopa sobre Beelzebul: «¿Y si yo echo los demonios por Beelzebul, por quién los expulsan vuestros hijos?» (Mc 3, 25-30; Mt 12, 26-27; Lc 11, 17-23).

Jesús cura a un poseído ciego y mudo (Mt 12, 22). Sus adversarios no contestan el prodigio del que han sido testigos, sino el poder que Jesús se atribuye de echar los demonios.

Después de la resurrección de Lázaro, los fariseos tampoco contestan los milagros de Jesús, sino que dicen: «¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si lo dejamos que siga así, todos creerán en él» (Jn 11, 47-48).

No niegan, por tanto, los milagros de Jesús, nadie en su tiempo los ha negado; sólo se tiene miedo a sus consecuencias.

31. A. LANG, *Teología fundamental I* (Madrid 1970) 275.

– Finalmente, un texto del *Talmud* babilónico hace referencia a los milagros de Jesús:

> *«En la víspera de Pascua fue colgado Jesús de Nazaret. Un pregonero marchó 40 días delante de él (diciendo): ha de ser lapidado porque ejerció la magia, sedujo a Israel y lo hizo apartarse. Todo el que sepa una justificación para él, venga y argumente a favor de él. Pero no se encontró ninguna justificación, y así fue colgado en la víspera de Pascua»* [32].

La tradición judía recuerda, pues, la muerte violenta de Jesús, la fecha exacta de su muerte y su actividad taumatúrgica, atribuida a la magia. El caso es que esta misma acusación de magia es la que vemos en el evangelio, cuando oímos a los enemigos de Jesús objetar que echa los demonios por el poder de Beelzebul (Mc 3, 22ss.).

Como conclusión de todas estas observaciones, dice Latourelle que nos permiten llamar la atención sobre los relatos de los evangelios. «Si los milagros ocupan en ellos un puesto sólo parangonable al de la enseñanza y al de la pasión de Jesús, y si la predicación primitiva y los mismos evangelistas se concentran en el tema de los milagros como en el tema de la predicación de Jesús, de tal modo que no tiene significado el uno sin el otro, esto quiere decir que algo de capital importancia ha debido de suceder y que vale la pena examinarlo para probar su consistencia. No se ve por qué habríamos de hacer desaparecer la realidad de los milagros de Jesús, para no quedarnos más que con la de su enseñanza. Cristo se ha dado a conocer con sus obras no menos que con su palabra» [33].

Hoy en día, no es sensato negar que Jesús haya hecho milagros. Como dice Trilling, «un Jesús liberado de todo lo prodigioso no es un Jesús histórico» [34].

Éstas son, pues, las consideraciones de tipo general en torno a los milagros de Jesús. Ahora nos preguntamos si el empleo de los criterios de historicidad nos puede dar garantía de los milagros concretos que aparecen en los evangelios.

32. Sanedrín 43, a.
33. R. LATOURELLE, *o.c.*, 232.
34. W. TRILLING, *o.c.*, 116.

2) *Aplicación de los criterios de historicidad*

a) Criterio de múltiple fuente

Es un hecho que los milagros de Jesús se encuentran afirmados en todas las fuentes. Ya hablamos en la extensión de los milagros en el Evangelio de Marcos y en el de Juan.

La primera conclusión del Evangelio de Juan dice así: «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 30).

La fuente de los discursos, la llamada *Quelle,* contiene también algunas frases de Jesús que tienen por objeto sus milagros. Aparte de la curación del siervo del centurión (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), encontramos en esta fuente lo que el mismo Jesús pensaba y dijo acerca de sus milagros, como la respuesta a la pregunta del Bautista, la contestación a la acusación de estar endemoniado, y los improperios a las ciudades de Corozaín y Betsaida. La importancia de que los milagros de Jesús aparezcan en esta fuente de los discursos es decisiva, no sólo por la antigüedad de la misma, sino porque es una fuente que no tiene la intención de recoger las obras, sino los discursos. Por ello constituye un dato de importancia.

Encontramos también los milagros en el libro de los *Hechos*: «Israelitas, dice san Pedro, escuchad estas palabras: a Jesús, el Nazareno, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios, señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros sabéis...» (Hch 2, 22). Podemos ver lo mismo en Hch 10, 37-38. Asimismo, una alusión a los milagros la encontramos en Hb 2, 34. Debemos recordar, finalmente, la alusión del *Talmud.*

Esta variedad de fuentes respecto de los milagros de Cristo contrasta con la ausencia de narraciones milagrosas en los fundadores de religiones. Es un hecho que a los grandes fundadores de religiones no se les atribuyen milagros. Todos ellos se muestran reticentes en este punto. Éste es el caso de Buda, Zoroastro, Confucio y Lao Tse. Sólo a lo largo de los siglos posteriores se les atribuyen los milagros más peregrinos y, a veces, en los mismos libros en los que expresan su repugnancia al milagro. He aquí lo que dice un especialista en la materia: «Estas leyendas no se fundan jamás en testimonios contemporáneos y aparecen muchos siglos después de los acontecimientos que ilustran.

Son frecuentemente tan fantásticas, inmorales o pueriles, que se hallan en flagrante contradicción con la refinada piedad del que quieren honrar, y revelan así su indiscutible carácter legendario» [35].

El caso del Islam es significativo. El *Corán* atestigua que Mahoma no pretende poseer el don de milagros. A los que apelan a la ineficacia de sus profecías y le exigen milagros responde Mahoma diciendo que él no hace milagros y que ignora el porvenir. Al único signo que apela es al mismo *Corán.* A pesar de ello, más tarde los biógrafos le atribuyen prodigios, a lo cual contribuyó en parte, como dice Monden, el que el Islam asimilara grupos étnicos paganos o cristianos en los que existía la creencia en los milagros [36]. Lo que es claro es la ausencia de fuentes contemporáneas del tiempo de Mahoma que hablen de milagros [37].

b) Criterio de discontinuidad

Recordemos en qué consiste este criterio: cuando un dato está en clara contradicción con lo que la comunidad primitiva cristiana piensa

---

35. L. MONDEN, *o.c.*, 240.

36. *Ibid.*, 241.

37. Tenemos que mencionar aquí el caso de Apolonio de Tiana que fue contemporáneo de Jesús, pues murió centenario entre el 96-98 de nuestra era, durante el reinado de Nerva. La biografía que tenemos de él la escribió el filósofo pitagórico Filóstrato, por encargo de la emperatriz Julia Domma, y relata varios milagros obrados por Apolonio.

Pues bien, respecto de esta vida de Apolonio, hay que tener en cuenta los siguientes datos: Filóstrato la escribió en el año 217, casi siglo y medio después de la muerte de Apolonio. La escribió, además, en un ambiente polémico contra el cristianismo, para probar, entre otros contra Orígenes, que Apolonio no era un brujo, sino un verdadero sabio, conocedor de los secretos de la naturaleza, que había aprendido en sus viajes a Oriente. Filóstrato pretendía renovar el paganismo. De todos modos y, aparte de la gran diferencia entre los milagros de Cristo realizados con toda sobriedad y sencillez y los atribuidos a Apolonio con caracteres propios de las mil y una noches (cfr. P. DE LABRIOLLE, *La reaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au IV siècle* [Paris 1934] 155ss.), la crítica señala que, mientras que de Cristo tenemos tantas fuentes, de Apolonio sólo tenemos una. Parece cierto que Apolonio existió, que promovió una reforma religiosa bajo el nombre de Pitágoras y que practicó la magia de forma compatible con la sabiduría. Es también posible que viajara a diversos países, pero, como dice Sabourin, nunca sabremos lo que hay de auténtico en el relato de sus hechos (cfr. L. SBOURIN, *The divine miracles discussed and defended* [Roma 1977] 45-46).

o cree, es imposible que sea ella la que lo haya insertado en los evangelios, inventándolo.

Pues bien, respecto de los milagros de Cristo constatamos lo siguiente: mientras los profetas realizan los milagros en nombre de Dios, Cristo los realiza de una forma original, en nombre propio. Al leproso le dice: «Yo lo quiero, queda limpio» (Mc 1, 41). Al paralítico: «Yo te lo ordeno, levántate» (Mc 2, 11). A la hija de Jairo: «Muchacha, a ti te lo digo, levántate» (Mc 5, 41). Es un lenguaje único que ningún profeta se atrevió a usar.

Asimismo, en la Iglesia primitiva los apóstoles obran milagros en el nombre de Jesús: «No tengo plata ni oro, dice Pedro, pero lo que tengo te lo doy: en nombre de Jesús, el Nazareno, ponte a andar» (Hch 3, 6). Otro tanto vemos en Hch 9, 34. Ninguno de los apóstoles obra milagros en nombre propio.

A propósito de este estilo singular que rompe la actitud habitual de la época, dice Latourelle: «Así, antes de Cristo, ningún profeta realiza milagros en su nombre propio; después de Cristo los apóstoles se refieren siempre a él y obran en su nombre. Éste representa un momento único de la historia, bien dirigiéndose a Dios con el término de Abba, bien obrando milagros en su propio nombre. La actitud de Jesús, tanto en sus obras como en sus palabras, es idéntica» [38].

En muchas ocasiones hay en Jesús una actitud antirrabínica que aparece también en sus milagros y de cuya historicidad no podemos dudar. Este estilo propio de Jesús, así como la presentación de sus milagros *como signos de la llegada del reino,* invalida cualquier analogía con los supuestos milagros helénicos.

Algunos exegetas al estilo de Bultmann han aducido, en contra de la historicidad de los milagros de Cristo, el hecho de que los milagros helénicos, por ejemplo, poseen la misma forma literaria que los de Cristo: presentación de la enfermedad, petición de curación, curación, clamor de admiración, etc. Y el caso es que por ese mero parecido literario ha pretendido deducir la no historicidad de los milagros de Cristo. Podríamos responder a esto que cierta analogía en la forma es inevitable, dado que no hay veinte maneras diferentes de narrar un milagro. Resulta imposible, dice Richardson, no narrar la historia de una curación de una forma determinada, a no ser que se haga un esfuerzo consciente y elaborado para evitar el modo natural de expresión [39].

38. R. LATOURELLE, *o.c.*, 244.

39. A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre milagros* (Madrid, 1974), 38-39.

Pero el caso es que los milagros de Cristo tienen un sello característico como signos del reino, se enmarcan además en un clima religioso y están relatados con tal sobriedad que les hacen radicalmente distintos de los supuestos milagros helénicos. He aquí lo que ha dicho Monden: «La notable sobriedad, la ausencia de exageraciones y la sencillez de un lado contrastan con el exhibicionismo y las voces de mercado de otro lado; la dignidad, la seriedad, el olvido de sí de Jesús y el contexto de oración en sus milagros contrastan con los trances, las fantasmagorías, los trampantojos y el espíritu de lucha de los taumaturgos. En los evangelios ningún milagro es inútil, carente de importancia, dudoso en sus intenciones, como sucede frecuentemente en los milagros mitológicos. Tampoco hay en ellos ningún milagro punitivo ni sed desenfrenada de lo maravilloso. No se produce ningún milagro durante la infancia ni durante la pasión» [40].

Esta discontinuidad de los milagros de Cristo aparece también clara cuando comparamos los relatos de los evangelios con los apócrifos. En aquéllos, los milagros de Cristo están descritos con toda sobriedad; en los apócrifos, en cambio, se busca lo prodigioso por lo prodigioso. Por ejemplo, en el «Evangelio de Tomás», Jesús aparece como un niño caprichoso que se complace en mostrar la propia superioridad respecto de sus amigos; un niño que fabrica los pajaritos de arcilla a los que sopla la vida; un niño que replica a los demás, que mejora el trabajo imperfecto de san José. Ésta es la diferencia entre la historia y la leyenda.

La discontinuidad es también clara en los milagros de la naturaleza (calma de la tempestad, conversión de agua en vino, etc.) que vemos en los evangelios. No hay verdaderos paralelos de estos milagros de Cristo en la historia de las religiones [41].

40. L. MONDEN, *Milagros de Jesús* en: Sacramentun mundi (Madrid 1974), 38-39.

41. El único paralelismo que, a veces, se suele aducir es el de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7, 11-17) con el de una muchacha, por obra de Apolonio de Tiana. Pero el paralelismo se desvanece cuando leemos el relato de Filóstrato, porque, después de calificar la muerte de dicha muchacha como «muerte aparente», dice de Apolonio: «en fin, si es que él adivinó que quedaba vida en ella y los que la cuidaban no se habían dado cuenta de que salía algo de vapor de su cara (pues estaba lloviendo entonces) o si la vida había concluido realmente y él la recalentó y la recuperó, es una cuestión imposible de resolver, tanto para mí como para los que estaban presentes (*The life of Apollonius of Tyana* [Harvard University Press, 1960], Lib. 4, cap. 45).

Como vemos, basta leer al propio Filóstrato para caer en la cuenta de que la apelación a este milagro es un arma que se vuelve contra los detractores de los milagros de Cristo.

c) Criterio de conformidad

Este criterio que los exegetas suelen usar junto con el de múltiple fuente y el de discontinuidad, arroja mucha luz sobre la historicidad de los milagros de Jesús. Todos los exegetas están de acuerdo en que el tema central de su predicación es la llegada del reino de Dios. Pues

---

El paralelismo entre el evangelio y la antigüedad helénica sería más claro por lo que respecta a las curaciones que tenían lugar en los santuarios del dios de la medicina, Esculapio. Los santuarios helénicos, particularmente los de Epidauro, Cos, Atenas, Alejandría, aparecen como lugares sagrados en los que el dios Esculapio realizaba curaciones: una fuente sagrada y, junto al templo, y en comunicación con él, un doble pórtico que servía de dormitorio (*abaton*), donde los peregrinos pasaban la noche. Aquí tenía lugar el rito de la incubación. Los peregrinos enfermos dormían, y durante el sueño recibían instrucciones del dios para curarse. A la mañana siguiente realizaban dichas instrucciones y curaban. Las excavaciones recientes han descubierto placas conmemorativas (exvotos) con la descripción de ciertas curaciones.

Al parecer, en estos santuarios tenían lugar ciertas curaciones, pero está fuera de toda duda que en los santuarios de Pérgamo, Levena y Epidauro había médicos profesionales en el siglo II d.C. que trataban a los enfermos. En los santuarios de Cos y Atenas tenían esta asistencia médica desde el siglo IV a.C. Aunque de Epidauro no tenemos información para el tiempo al que se deben las inscripciones encontradas, consta, sin embargo, que en estas curaciones se utilizaban ungüentos, curas termales y gimnasia. Es, pues, de pensar que también allí había médicos en el tiempo en el que se realizaron las inscripciones.

Había, pues, un tratamiento médico. Conocemos, por ejemplo, seis casos de partos normales realizados tras la incubación. Ahora bien, la imaginación popular exagera después hasta llegar a lo legendario como en el caso siguiente: «Cleo estaba encinta desde hacía cinco años, y vino suplicante al dios. Se durmió en el *abaton*. Una vez salida de él y fuera del *Hierón*, dio a luz un niño, que, desde que apareció, se lavó a sí mismo en el agua de la fuente y se puso a correr junto a su madre» (W. 1).

Queda, pues, claro que había junto a elementos legendarios que indudablemente se dan, un proceso de curación medica. Tenido esto en cuanta, dice Monden, no hay en estos santuarios curación alguna que no sea susceptible de explicación natural (L. MONDEN, *o.c.*, 230.) Recuerda, asimismo, el caso de Elio Arístides y Juliano Apolos, que narran con detalle el régimen medico que el dios impuso. «Uno y otros textos, dice Monden, están llenos de descripciones medicas, de tratamiento, sin una palabra que haga pensar en el milagro mayor o en prodigio alguno» (*ibid.*, 135).

Es claro que las enfermedades que vemos en los santuarios de Esculapio son afines a las de los evangelios (ceguera, parálisis, etc.), pero, mientras en las curaciones de Cristo vemos una simple acción y una palabra de mando, en los santuarios de Esculapio hay toda una técnica médica de curación.

bien, todos aquellos hechos o dichos de Jesús que están en íntima relación con el reino gozan de la misma autenticidad histórica de éste. Éste es el caso de los milagros de Cristo.

Ya hemos visto al principio que en los evangelios los milagros aparecen siempre como signos de la llegada del reino, en íntima conexión con la predicación de Jesús que versa sobre dicho tema. No vamos a repetir lo dicho anteriormente. Sólo queremos decir que olvidar este matiz tan importante que tienen los milagros de Cristo y hablar de ellos en abstracto es ignorar lo más original de sus obras.

d) Criterio de explicación necesaria

Finalmente, aplicamos el criterio de explicación necesaria que podemos resumir así: cuando estamos ante un dato que viene a ser la explicación de un conjunto de hechos innegables, de tal modo que, de rechazarlo, éstos quedarían sin explicación alguna, podemos pensar que es un dato auténtico. Si no admitiéramos como históricos los milagros de Jesús, no podríamos explicarnos cantidad de hechos.

¿Cómo explicar la exaltación popular ante la aparición de Jesús, tanto en la fase galilea de su ministerio como en la encrucijada de su pasión? Debemos también dar razón de que Jesús haya sido considerado como un gran profeta (Mc 8, 29; Jn 6, 14-15), el profeta prometido y esperado de toda la nación (Jn 6, 14-15). Debemos explicar también la fe de los apóstoles en el mesianismo de Jesús.

¿Cómo aclarar el lugar tan importante que los milagros ocupan en la tradición sinóptica y en Juan? Es preciso dar también una explicación del hecho de que los sumos sacerdotes y los fariseos quieran eliminar a Jesús, justamente porque obra prodigios y constituye una amenaza para su poder.

Hay que buscar también una razón del íntimo y constante lazo que existe entre los milagros y el mensaje central de Jesús sobre la llegada del reino. Hay que explicar otros signos dados por Jesús, iguales a los signos de potencia obrados por él, es decir, la sublimidad de su mensaje, la santidad de su persona, su resurrección y la obra multisecular de la Iglesia que nace de él. Los milagros no son un fenómeno aislado o periférico de la persona de Jesús, sino que forman parte de una constelación de signos, todos ellos de igual grandeza. En Jesús todo es coherente y consistente: la persona, el mensaje y las obras. Hay siempre una relación y coherencia íntima entre su testimonio y sus obras.

e) Actividad redaccional de los evangelistas

Aquí nos encontramos, más bien, con un indicio literario; un indicio, dice Latourelle [42], de considerable alcance histórico, porque es como una especie de prueba de fidelidad de los evangelistas a la tradición anterior. Si de hecho podemos distinguir lo que pertenece a la actividad redaccional de los evangelistas y lo que pertenece a la tradición primitiva y si podemos definir el género de libertad que se toman los evangelistas respecto del material recibido, poseemos una sólida garantía de fidelidad a la historia. En este sentido el conocimiento de los procedimientos redaccionales de los evangelistas constituye un indicio que está muy próximo al criterio de historicidad. Indicamos, siguiendo al padre Latourelle, un cierto número de tales procesos:

– Nos encontramos a veces con un mismo hecho atestiguado sólidamente en varias fuentes, aunque con interpretaciones ligeramente diferentes: tenemos, entonces, un núcleo común que es signo de la fidelidad de todos ellos a la misma fuente. Recordemos, en este sentido, el trabajo del padre De la Potterie sobre la multiplicación de los panes [43]. Juan desarrolla el simbolismo sacramental; Marcos, por su parte, presenta el alcance cristológico del pasaje, viendo a Cristo como buen pastor que tiene piedad de las ovejas. Delimitando la intervención redaccional de Juan y de Marcos, así como la de la comunidad primitiva que desarrolla en una tradición anterior a Marcos el sentido eucarístico del pasaje, llegamos a un núcleo en el que hay que admitir una multiplicación milagrosa de los panes, pues es preciso preguntarse por qué Jesús es considerado aquí como un gran profeta, por qué el pueblo se ha exaltado, por qué Jesús fuerza a los suyos a desembarcar inmediatamente. Este hecho es decisivo para el fortalecimiento de la fe de sus discípulos y ha tomado una importancia enorme en las etapas previas de la tradición [44]. Por ello hay un núcleo base de todas las narraciones posteriores que presenta una clara significación mesiánica y eclesiológica, en cuanto que presenta a Jesús como el gran realizador del milagro de los tiempos del Éxodo. Ha sido sobre esta primitiva e histórica significación como se han añadido las otras significaciones ulteriores sin distorsionarla, sino como desarrollo de la misma.

42. R. LATOURELLE, *o.c.*, 249.
43. I. DE LA POTTERIE, *Le sens primitif...* (cfr. nota 1).
44. *Ibid.*, 321.

– A veces, recuerda el padre Latourelle, el evangelista reagrupa intencionalmente algunos relatos de milagros que, en otro evangelio, se encuentran esparcidos [45]. Es conocido el caso de Mateo, el cual, después de haber presentado a Jesús como nuevo Moisés legislador (Mt 5-7), presenta a Jesucristo como el gran taumaturgo. Es una gran libertad la que se toma Mateo reagrupando en los caps. 7-8 milagros que Jesús ha hecho en otro momento; pero su libertad no va más allá.

– Es también reconocida la existencia de duplicados en los evangelios tanto por lo que se refiere a las palabras como a las obras. Así, por ejemplo, Lucas ha omitido el segundo relato de la multiplicación de los panes que aparece en Mc 8, 1-9 y también Mt 15, 32-39, ciertamente porque lo considera como una segunda recensión del mismo hecho [46]. Mateo, por su parte, relata dos veces la curación del sordomudo (Mt 9, 32-34; 12, 22-24); el contexto, así como la reacción de los fariseos, son idénticos en los dos casos. Esto es un signo de la naturalidad con la que escriben los evangelistas, que ni siquiera se han preocupado por salir al paso de esta incoherencia.

– Es también frecuente la abreviación en los relatos de milagros. Todos conocemos que Mateo, a la hora de narrar, abrevia e incluso no le interesan los detalles. Mateo abrevia en lo narrativo, mientras que se preocupa como nadie de la doctrina, dado su interés catequético.

– Es frecuente que en los milagros Mateo resuma a Marcos para no mantener sino la sustancia del hecho, como es el caso de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8, 14-15). Particularmente en la resurrección de la hija de Jairo (resurrección atestiguada por el criterio de discontinuidad por las palabras arameas que ha conservado el relato *talitâ qûmi*, por la integración del mismo con el episodio de la hemorroísa y por la distinción de dos momentos, uno en el que Jairo pide el milagro y otro en el que se le anuncia que su hijo ha muerto; distinción que no habría sido inventada espontáneamente): Mateo reduce la narración a lo sustancial y así ocurre que, mientras en Marcos hay un doble momento (en primer lugar, viene Jairo pidiendo la curación de su hija enferma y, luego, se le anuncia que ya ha muerto) en Mateo aparece Jairo desde un primer momento diciendo a Jesús que su hija está muerta (Mt 9, 18).

Estos procedimientos redaccionales, visibles y controlables mediante la confrontación de las diversas recensiones, se deben a la intencionalidad y preocupación propia de cada redactor. No extraña que Mateo

45. R. LATOURELLE, *o.c.*, 250.
46. *Ibid.*

reduzca al mínimo un relato del milagro, porque su preocupación es fundamentalmente la de un catequista.

En consecuencia, dice el padre Latourelle, «los fenómenos redaccionales observados (interpretaciones diferentes de un mismo hecho, orden diverso de los relatos, omisión de ciertos hechos, duplicados de otro, abreviaciones y concentraciones de los relatos, diversidad accidental) no tienen nada que deba sorprender en una obra de catequesis. Hay acuerdo de fondo, pero indiferencia relativa respecto a los últimos particulares del suceso. Por eso la autenticidad histórica de ciertos detalles es difícil, incluso imposible de establecer. Por otra parte, este acuerdo sobre la sustancia del hecho, que coexiste con la fluctuación de detalles constituye un sólido indicio de historicidad. Sabemos que la historia y el derecho recurren constantemente a este género de argumentación. Una uniformidad demasiado perfecta suscita la desconfianza, porque hace pensar en una fuente única, mientras que un acuerdo sustancial, en la diversidad de los detalles, inspira confianza y constituye un sólido argumento de autenticidad»[47].

47. El capítulo que ha dedicado Kasper a los milagros (*Jesús, el Cristo*, 108-121), más que un estudio objetivo de la cuestión, responde a la recogida de una serie de tópicos, no confirmados ni probados. Se hace eco Kasper de que la mentalidad de hoy en día es reacia a la aceptación del milagro desde que ha aparecido la subjetividad crítica, más proclive a la consideración de las leyes generales de la realidad que a la aceptación de los hechos extraordinarios.

Aboga por un reduccionismo histórico de los milagros de Cristo, dado que se dan paralelismos con Apolonio de Tyana y con las curaciones de los santuarios de Epidauro. Aparte de que apela al fácil tópico del empleo de una misma técnica narrativa, confiesa, sin probarlo en absoluto, que muchos de los relatos de milagros que aparecen en los evangelios son retrospecciones de experiencias pascuales: tempestad calmada, transfiguración, caminar sobre las aguas, resurrecciones, etc. Asombra la contundencia de tal afirmación, que no va acompañada de prueba alguna. Llama la atención, sobre todo, que los milagros de la naturaleza sean secundarios, cuando precisamente éstos no tienen paralelo alguno en el mundo helénico.

Ciertamente, admite un núcleo histórico de la tradición por lo que se refiere a ciertas curaciones de Jesús (*o.c.*, 111). Pero, en todo caso el milagro es de suyo un signo ambiguo que sólo hace posible discernir la opción de fe. «El milagro se experimenta como acción de Dios sólo en la fe. Por lo tanto, no fuerza a la fe. El milagro, más bien, la pide y la confirma» (*o.c.*, 117) Diríamos, con palabras nuestras, por lo tanto, que el milagro no tiene fuerza probativa alguna para el que carece de fe. Sigue sorprendiendo Kasper cuando afirma que el milagro bíblico no

5. El milagro y la fe

Habiendo señalado la función apologética del milagro, alguien podría pensar: si Cristo prueba con ellos su origen, ¿para qué queremos la fe? ¿Cómo conjugar la fe, que siempre es libre y don de Dios, con el carácter apologético que el milagro presenta en cuanto confirmativo de la misión de Cristo? Nadie como Juan nos ha dado una respuesta a este problema.

San Juan en el cap. 9 describe la curación del ciego de nacimiento, el ciego que encuentra Jesús y al que manda lavarse en la piscina de Siloé, situada en el extremo sureste de la ciudad, cerca de la muralla. Ésta era la piscina de la que los judíos sacaban el agua para las bendiciones de la misma en la fiesta de los tabernáculos. Es interesante el detalle que presenta Juan en todas sus descripciones. Por ejemplo, de la otra piscina, de la de Betesda, la que está al otro lado del templo, pasada la puerta de las ovejas, dice san Juan que tenía cinco pórticos (Jn 5, 2), y así lo han confirmado las excavaciones modernas. Pero vayamos al relato.

Jesús escupe en tierra, hace barro con la saliva y unta con él los ojos del ciego, mandándole lavarse en la piscina de Siloé. «Él fue, se lavó y volvió ya viendo».

Frente a este milagro destaca Juan las tres actitudes que se dieron: la de los fariseos, la de los padres del ciego y la del mismo ciego.

tiene sentido alguno apologético (*o.c.*, 113). Y no se puede afirmar que supere las leyes de la naturaleza, porque el conocimiento de tales leyes progresa sin cesar y nunca es exhaustivo, termina diciendo.

Pero el mayor reparo de Kasper contra el milagro es la negativa a aceptar que Dios transcendente supla la causalidad intramundana. Éstas son sus palabras: «También desde la perspectiva teológica se presentan serios reparos contra el concepto de milagro. A Dios no se le puede colocar jamás en lugar de una causalidad intramundana. Si se encontrara en el mismo nivel de las causas intramundanas, ya no sería un Dios, sino un ídolo. Si Dios tiene que seguir siendo Dios, entonces también sus milagros hay que considerarlos como obra de causas segundas creadas. De no ser así, estarían en nuestro mundo como un meteoro extramundano, y como un cuerpo extraño totalmente inasimilable» (*o.c.*, 112).

Ante tal afirmación, nos preguntamos si Kasper ha caído en la cuenta de que, de seguir dicha lógica, habría que negar la misma encarnación de Dios, dado que por ella Dios se encuentra a nivel de las causas intramundanas. Ninguna obra y palabra de Jesús podría ser aceptada como obra y palabra personales de Dios mismo.

Los fariseos investigan si ha tenido lugar la curación, preguntan al ciego (dos veces) y a sus padres, pero no aceptan el milagro porque «no pueden creer en ése». Es el orgullo que impide la fe.

Los padres tampoco creen a pesar de tener como nadie constancia del milagro, pues han conocido a su hijo ciego desde el nacimiento. No creen porque les pueden echar de la sinagoga.

Por fin encontramos el razonamiento de un corazón limpio, el del propio ciego: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores; mas si uno es religioso y cumple su voluntad, a ése le escucha. Jamás se ha oído decir que alguien haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada» (Jn 9, 31-33). Y al ciego lo echaron de la sinagoga.

Sigue narrando Juan:

> *«Jesús se enteró de que le habían echado fuera y, encontrándose con él, dijo: "¿Tú crees en el Hijo del hombre?" Él respondió: "¿Y quién es, Señor, para que crea en él?" Jesús le dijo: "Le has visto, el que está hablando contigo, ése es". Él, entonces, dijo: "Creo, Señor". Y se postró ante él»* (Jn 9, 35-38).

Reflexionemos un poco sobre esta escena. El milagro ha sido comprobado por todos. Sin embargo, sólo el que tiene el corazón limpio de orgullo y comodidad lo puede aceptar. Es más, sin la limpieza de corazón, ni la misma razón funciona bien. La lógica del ciego es sólo explicable por la limpieza de su corazón.

Pero la fe en Cristo le ha costado al ciego la expulsión de la sinagoga, lo más duro para un judío. ¿Qué significa esto? Es como si se quisiera indicar que al que cree en Cristo se le persigue. A todo aquel que confíe profundamente en él, le espera la persecución. Es como si en este momento se hicieran verdad aquellas palabras de Cristo: «Bienaventurados seréis cuando digan contra vosotros toda suerte de males por mi causa» (Mt 5, 11-12). «Seréis odiados por causa de mi nombre» (Mt 10, 22).

He aquí un misterio profundo. Creer en Cristo no es algo indiferente, no es un saber más, no es un dato más de la cultura humana; es un compromiso, una decisión que complica la vida, una aceptación de su cruz, un cambio radical de horizonte; es algo que lo cambia todo, que rompe la lógica de una vida, que implica persecución. Pero ¿por qué? Parece como si aceptar a Cristo supusiera renunciar a tener otro amor más fuerte que él, y está claro que el que ama así a Cristo resulta incómodo, tanto para aquellos que se instalan en el orgullo como para los que fundan su vida en la comodidad. Creer en Cristo trae inevitablemente la persecución. No se puede creer en Cristo, ser limpio, y no ser perseguido. Creer en Cristo es amarle por encima de todo, y esta limpieza de fe hace daño, por eso es perseguida. Los limpios hacen daño y no hay mayor limpieza que la de entregar una vida a Cristo.

Por ello creer en Cristo no es sólo un *saber,* no es sólo una *afirmación, es* también una *adhesión* que implica lo más hondo de la libertad humana. Aceptar a Cristo no es como un problema de matemáticas que sólo pide la razón. Aceptar a Cristo es renunciar a sí mismo, al propio orgullo, a la propia comodidad, a todo ídolo que nos impida adorarle. Aceptarle va unido al deseo de la propia renuncia y al afán de darlo todo por él y de hacer el ridículo por él. Y es aquí donde entra el misterio de la gracia.

El hombre sabe por los milagros que Cristo viene de Dios; pero la fe implica una adhesión de corazón que, tras el pecado original, no puede darse sin la ayuda de la gracia. La aceptación de Cristo, en ultimo término, es un acto de fe, fruto del don de Dios que el hombre hace suyo por su cooperación activa. En la actual situación de pecado y gracia que vive el hombre, éste no puede adherirse a Cristo dando un paso positivo y salvífico hacia él, si no es desde la gracia. Creer es, en el fondo, una lucha entre la gracia de Dios que pide la decisión del hombre y la libertad humana que se resiste.

Por eso, muchos fueron los que vieron los milagros de Cristo y no se convirtieron. Mientras el corazón no esté limpio para adorar, no hay nada que hacer, pero ¿quién es este Jesús que pide una fe en él que implica quedarse a solas por él?

Aún hay más en la lectura del texto de la curación del ciego. El milagro que Cristo hiciera con él no le sirvió, en definitiva, sino para ser expulsado de la sinagoga, como si esto nos viniera a enseñar que los milagros de Cristo nadie los puede aprovechar para su propia gloria.

En efecto, el pueblo de Israel experimentó una profunda decepción con los milagros de Jesús. Desde un principio advirtió: «¿acaso cuando venga el Mesías hará más milagros que los que ha hecho éste?» (Jn 7, 31). El pueblo, cuando le vio realizar la multiplicación de los panes, se encendió en fiebre mesiánica y quiso proclamarlo rey: «Éste es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo» (Jn 6, 14). De hecho, los judíos esperaban que cuando llegase el Mesías, se repetirían los grandes milagros realizados por Dios en el Éxodo. Por ello, en la mul-

tiplicación de los panes, el pueblo vio la repetición del maná y se encendió en entusiasmo nacional. Y anota Juan:

> *«Dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo»* (Jn 6, 15).

A los que piden una «señal» que humille al enemigo responde Jesús que «a esta generación adúltera no le será dada otra señal que la de Jonás» (Lc 11, 29; Mt 12, 39-40). Y se marcha, como si dijera: ¿eso sólo es lo que queréis de mí?

6. Excursus: El argumento profético

En conexión con el tema del milagro, se trataba antiguamente el tema de la profecía como un argumento a favor de la revelación divina de Cristo. Así la definía, por ejemplo, Ch. Pesch: «una predicción cierta de un acontecimiento futuro que no se puede conocer por principios naturales» [48].

Efectivamente, el Vaticano I, al hablar de los argumentos externos que confirman la revelación cristiana, se refiere claramente a los milagros y las profecías, aludiendo claramente al hecho de que en Cristo se han cumplido las profecías veterotestamentarias. Si los milagros revelan la omnipotencia de Dios, las segundas revelan su ciencia infinita (D 3009).

El Vaticano II, en la *Dei Verbum*, dice así: «La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, a preparar, a anunciar proféticamente (Lc 24, 44; Jn 5, 39; 1 P 1, 10) y significar con diversas figuras la venida de Cristo» (DV 15), viniendo a decir a continuación que el Nuevo Testamento permanece latente en el Antiguo y el Antiguo se manifiesta en el Nuevo. La plena significación de los libros del Antiguo Testamento se encuentra en el Nuevo (DV 16).

Ciertamente, en estos últimos tiempos, el argumento profético no se suele usar. Fisichella habla de situación de naufragio de dicho argumento [49]. Latourelle, por ejemplo, no le dedica un capítulo especial. Examinemos las causas que han conducido a esta situación, para hacer un balance a continuación.

48. CH. PESCH, *Compend. Theol. Dog. I. De legato divino* (Freiburg 1912) 54.
49. R. FISICHELLA, DTF, 1068.

1) En primer lugar, la exégesis moderna nos ha hecho conscientes de que los escritos del Nuevo Testamento utilizan el procedimiento midráshico judío, pero invirtiéndolo en el sentido de que ya no se dedican a actualizar un texto del pasado para el tiempo presente, sino que parten del presente de Cristo, para buscar en el Antiguo Testamento textos que de algún modo se puedan referir a él [50]. La Iglesia primitiva partía de la convicción de que todo lo acontecido con Cristo tenía que estar ya prefigurado en el Antiguo Testamento. Tenían que mostrar que lo acontecido con Cristo era continuación del Antiguo Testamento.

En este sentido, observa Daniélou que, para los primitivos cristianos, el problema no consistía en ofrecer una serie de datos históricos sobre la vida de Cristo, sino en mostrar que dichos datos eran continuación y realización del Antiguo Testamento. «Para los primeros cristianos, la dificultad no estaba en redactar las notas biográficas de la vida de Jesús, puesto que todos las conocían. El peligro estaba en hacerlas contar de manera aislada, pues el problema consistía en demostrar que los acontecimientos de la vida de Jesús eran continuación de la vida sagrada, es decir, que tenían un contenido divino. Ésta es la razón por la que los autores de los evangelios pusieron en relación dichos acontecimientos de la vida de Cristo con los grandes temas del Antiguo Testamento» [51].

50. Dice G. Pérez: «Así entendido, el Midrash no se encuentra en los relatos de la infancia de *Mt* y *Lc*. Éstos no parten de los textos del Antiguo Testamento para hacerlos más inteligibles y actualizarlos en función de su época, sino que en ellos el punto de partida son los acontecimientos en torno a Cristo, que constituye la novedad total» (*o.c.*, 36). Por su parte, confiesa también Díez Macho: «Una tesis doctoral importante sería la investigación sistemática de cómo los hagiógrafos neotestamentarios arrancan de los hechos y del kerigma cristiano y acuden al Antiguo Testamento para señalar que son su cumplimiento o su superación, o simplemente para justificarlos con la palabra sagrada» (G. PÉREZ, *La infancia de Jesús* (Salamanca 1990) 17.

51. *Los evangelios de la infancia* (Barcelona 1967) 7-8. Dice así también B. Forte: «La tendencia cristiana ha sido teológica-alegórica: se establece entre ambos testamentos un paralelismo representativo, en virtud del cual lo narrado en el Nuevo es visto como ya presente en el Antiguo bajo la forma de tipo o alegoría. El origen de este modo de interpretar parece remontarse ya al hecho de que, cuando el canon neotestamentario todavía no estaba redactado ni fijado, los cristianos se esforzaban por ver en el único canon de que disponían, el veterotestamentario, la historia de Jesús, centro y fundamento de su fe. Por este camino, se llegó a presumir que todos los signos y acontecimientos del anuncio evangélico debían estar como ocultos en las palabras de la Escritura de Israel» (cfr. B. FORTE, *Jesús de Nazaret, Historia de Dios, Dios de la historia* [Madrid 1983] 62).

Por ello McHugh habla, más bien, de *«midrash cristiano»* partiendo del hecho conocido, el autor (Lucas) trata de mirar al pasado del Antiguo Testamento para encontrar en él su significado [52].

Feuillet, por su parte, rechazará, por las razones ya mencionadas, el género de midrash, prefiriendo hablar de género antológico, el cual consiste en tomar «términos y temas» de escritores bíblicos anteriores, a veces sin cambio apreciable del pensamiento, pero con más frecuencia dando a las expresiones antiguas un sentido nuevo [53].

En este procedimiento, los autores evangélicos se toman una amplia libertad para lo que sería la mentalidad moderna, pero para ellos no era en el fondo una falsificación de la Escritura, sino más bien se trataba de descubrir su sentido latente. En concreto, por ejemplo, cuando Mateo dice que Jesús fue a habitar en Nazareth para que se cumpliera el oráculo de los profetas (Mt 2, 23), no podemos menos que constatar que no hay profecía alguna al respecto. Sin embargo, a Mateo le basta ver una analogía entre el nombre de Nazareth (*nasrat*) y el de *neser* (retoño); término este que se encuentra ciertamente en los profetas. El hebreo estaba convencido de que la palabra de Dios tiene sentido para todos los tiempos, y el escritor cristiano no podía menos de ver en el Antiguo Testamento referencias constantes a la persona de Cristo.

En este sentido, no podemos hablar, por tanto, de profecía estricta. Y muchos de los argumentos antiguos han caído por ello en desuso.

2) Por otro lado, hoy en día nos hemos hecho también conscientes de la existencia del *sensus plenior* de la Escritura, que viene a ser un sentido más profundo, quizás no previsto por el autor del Antiguo Testamento, pero buscado por Dios y que la Iglesia descubre en el Nuevo Testamento. Pongamos un ejemplo: a decir verdad, de la resurrección de Cristo no hay profecía clara en el Antiguo Testamento. Sin embargo, san Pedro, en Hch. 2, 14ss, alude al salmo 16 que dice: «No dejarás ver a tu siervo la corrupción». san Pedro comenta que todos pensaban que David se refería en dicho salmo a sí mismo, pero su sepulcro está entre ellos. Por tanto David, siendo profesa se refería a Jesús, al Mesías que no habría de conocer la corrupción. Éste es el *sensus plenior*, el autor del salmo no se refería a Jesús, pero el hecho es que ahí hay una frase, cuyo sentido pleno se descubre en Jesús. Esto es lo que hace la predicación de san Pedro.

Otro ejemplo de sentido pleno lo podríamos encontrar en Is 7, 14, en el cual el profeta da como señal que una doncella va a dar a luz un hijo y le pondrá el nombre de Enmanuel. Tal como recuerda la Biblia de Jerusalén, la señal aquí propuesta es el próximo nacimiento del futuro rey Ezequías, hijo de Acaz, que asegura la permanencia del linaje dinástico, «pero la solemnidad del oráculo, el nombre simbólico dado al niño, muestran que el profeta entrevé en este nacimiento real, más allá de la continuidad dinástica, una intervención decisiva de Dios con miras al reino mesiánico definitivo que evocaría los oráculos de 9, 1-6 y 11, 1-9. La profecía del Enmanuel sobrepasa, por lo tanto, a la persona de Ezequías». La traducción griega dice «la Virgen», precisando el término hebreo de *almah*, que designa a una joven recién casada, sin concretar más. Los evangelios ven aquí el anuncio virginal de la concepción de Cristo.

En esta misma línea, habría que hablar del sentido espiritual del Antiguo Testamento y, en conexión con él, del sentido tipológico. No hay institución importante del Antiguo Testamento (pascua, alianza, etc.) que no se realice en el Nuevo de una forma superior, de tal modo que el Antiguo Testamento está lleno de figuras que preanuncian el Nuevo. Todo el Antiguo Testamento es una figura de Cristo.

Pero, en todo caso, tampoco podríamos aplicar a este sentido pleno la definición de auténtica profecía.

3) Ahora bien, es también verdad que nadie puede negar hoy en día que el reino que Cristo predica estaba preanunciado en el Antiguo Testamento. Lo dice el mismo Cristo: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15); o cuando en la sinagoga de su pueblo, en Nazaret, leyendo el pasaje de Isaías (Is 61, 1-2), dice: «Esta escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc 4, 21). Lo mismo ocurre con los signos del reino (los milagros), que estaban anunciados por los profetas (Is 35, 5-6; 29, 18; 26, 19; Jr 31, 34; Ez 36, 25) y de los que dice Jesús: «Id y contad a Juan lo que veis y oís: los ciegos ven, los cojos an-

52. Dice así McHugh: «El autor de *Lc* 1-2 ha trastocado el procedimiento (del Midrash): en lugar de mirar el pasado y de buscar en él y descubrir una lección para el presente, se ha afirmado en el presente y se ha esforzado por desentrañar toda la significación, interpretándola a la luz del pasado, es decir, por medio de temas y textos antiguos. En lugar de partir del Antiguo Testamento, ha tomado como punto de partida un acontecimiento contemporáneo: el nacimiento del Salvador, y se ha servido del procedimiento midriáshico para esclarecer su significación» (J. McHugh, *La mère de Jésus dans le N. Testament* (Paris 1975) 168.

53. A. FEUILLET, *Jésus et sa mère dans les récits de l'enfance de san Mat. et de St. Luc* (Vaticano 1990) 154.

dan, los lèprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 4-5; Lc 7, 18-23).

Por otro lado, si el reino de Dios coincide con la persona misma de Cristo, es verosímil que de él se hubieran dado profecías auténticas, como son las relativas al siervo de Yahvé y al Hijo del hombre de Daniel. No en vano, se han dado conversiones de judíos que han leído los pasajes del Siervo de Yahvé, como es el caso del gran rabino de Roma Zolli y de Rafael Stern, que se conmovieron ante textos como éste:

> *«Todos nosotros, como ovejas erramos; cada uno marchó por su camino y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y, como la oveja ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca. Tras arresto y juicio, fue arrebatado, y de su causa, ¿quién se preocupa? fue arrancado de la tierra de los vivos, por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca»* (Is 53, 5-9).

Desde el punto de vista histórico, en la institución de la Eucaristía está claro que Jesús se aplicó la función de Siervo de Yahvé, que muere en expiación por nosotros y lo hace como sello de la nueva y definitiva alianza que Jeremías ha vaticinado [54]. Con ello, Jesucristo interpreta su muerte en la línea del Siervo de Yahvé, como cumplimiento y sello de la nueva y definitiva alianza.

Finalmente, no podemos olvidar algunos textos precisos, como el nacimiento de Cristo en Belén, que había vaticinado Mi 2, 1. Lo trae Lucas (2, 1-7), explicando que tuvo lugar por el empadronamiento que hizo realizar César Augusto, pero también lo trae Mateo (2, 1), que para nada alude a dicho empadronamiento y que relata el hecho con la mayor sencillez: «Nacido en Belén de Judea, en tiempos del rey Herodes». La preocupación de Mateo va por otro lado: mostrar que Jesús, a pesar de no provenir físicamente de José, pertenece a la estirpe de David, por la paternidad legal que ejerce sobre él.

Tendríamos que recordar también la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, que aparece en Juan y en los sinópticos (Jn 12, 12-18; Mt 21, 1-9; Mc 11, 1-10; Lc 19, 28-38) y que había sido predicha por Zacarías (Za 9, 9).

54. Cfr. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (BAC Madrid 1986).

El argumento profético se realiza, pues, en Cristo, aun cuando haya que tener en cuenta las precisiones necesarias sobre el género midrash y el *sensus plenior*. Pero hay que recordar también que Cristo, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, hace profecías, como las relativas a su muerte y resurrección, de forma velada y solemne, cual es el caso de Mc 8, 31 y par.; Mc 9, 31 y par.; Mc 10, 33 y par., de las que no se puede negar su contenido histórico [55]. Su resurrección, no profetizada en el Antiguo Testamento, la profetiza Cristo mismo en persona. Pentecostés es también una profecía de Cristo (Jn 16ss.), así como todo lo relativo a la persecución que sufrirán los suyos.

55. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, 211ss.

IV. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Jesús ha resucitado. Ésta es la frase que ha convulsionado la historia. Nadie ha vencido a la muerte, sino él. El cristianismo se apoya en este hecho hasta tal punto que, de no haber sido así, no habría aparecido nunca en la historia de los hombres.

La resurrección de Cristo tiene un primordial e indudable sentido salvífico para toda la humanidad, en cuanto victoria sobre el pecado y la muerte. Es más, en ella culmina toda la redención de Cristo que nos aporta la filiación divina mediante su Espíritu. Más adelante abordaremos todas estas dimensiones salvíficas; ahora nos interesa la resurrección desde el punto de vista histórico.

La resurrección tiene un valor indudable de signo credencial de la misión de Jesús: la resurrección es el signo más importante para acreditar su misión divina. Es el gran sello con el que Dios Padre garantiza que Jesús es su enviado. Así pues, la resurrección de Cristo es, junto con la encarnación y la cruz, el objeto central de nuestra fe; pero, al mismo tiempo, es también, como acontecimiento que acredita la misión de Jesús, la base decisiva de nuestra fe. Es esto lo que dice san Pablo a los corintios:

> *«Si Cristo no ha resucitado, vana es por tanto nuestra predicación, vana nuestra fe»* (1 Co 15, 14).

Preocupados como estamos por conocer la identidad de Jesús de Nazaret, nos interesa básicamente estudiar el hecho histórico de la resurrección. Ya dijimos hablando de los milagros, que eran éstos los que acreditaban la misión de Jesús. Pues bien, el milagro por antonomasia, el signo por excelencia, es la resurrección. El mismo Jesús apeló a ella cuando los judíos le pidieron una señal que justificara su intervención con autoridad en el templo: «Destruid este templo y en tres días lo reconstruiré» (Jn 2, 19). Y en los sinópticos Jesús apela al signo de Jonás (Lc 11, 29-32), si bien es Mateo el que desarrolló este signo con su pro-

pio comentario: «¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide y no le será dada otra señal que la señal del profeta Jonás. Porque de la misma manera que Jonás estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches, así también el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches» (Mt 12, 39-40).

Por todo ello es preciso estudiar la resurrección como acontecimiento, estudiar en qué modo se inserta en nuestra historia y en qué modo la trasciende, ver en una palabra qué garantía tenemos de ella para entrar finalmente a desarrollar su sentido salvífico[1].

Es claro que la única manera que tenemos de acceder a la resurrección de Jesús es el testimonio apostólico. De no ser por él, no habríamos sabido nunca de ella. En consecuencia, todo esfuerzo y todo estudio debe concentrarse en dicho testimonio. Tenemos que ver qué dicen los apóstoles de la resurrección, cómo llegaron a la convicción de que Cristo había resucitado ¿Tenían argumentos de razón o sólo accedieron a ella por medio de una experiencia interior? Con otras palabras, la resurrección, ¿es un hecho que trasciende la historia y del que no cabe constatación alguna humana o, por el contrario, cabe una constancia de la misma?

1. La resurrección, realidad trascendente e histórica

Hay algo que está claro para todos: la resurrección es, en sí misma, una realidad que trasciende la historia. Es evidente que no es una vuelta a la historia intramundana, como en el caso de Lázaro. Lo dice el mismo santoTomás: Cristo resucita y no vuelve a la vida común, sino a una cierta vida inmortal conforme a Dios..., que trascendía el conocimiento normal y que estaba llena de misterio[2].

1. Como obras que recojan la problemática de los últimos años en torno a la resurrección, podemos citar: P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Roma 1953); C. M. MARTINI, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Roma 1959); E. DHANIS, *Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus.* Rome 1970 (Vaticano 1974); G. GHIBERTI, *La risurrezione di Gesù* (Brescia 1982). Para una bibliografía del tema remitimos a G. GHIBERTI, *Resurrexit. Actes...* 645-764; IDEM, *Aggiornamento della bibliografia*: Riv. Bibl. Ital, 23 (1975) 424-440; J. CABA, *Resucitó Cristo, mi esperanza* (Madrid 1986); J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, 303-392; S. SABUGAL, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos* (Madrid 1993).

2. III, q. 53, a. 2.

La resurrección de Cristo es la anticipación, en su cuerpo, de la escatología final, del estado glorioso que tendrán los cuerpos al final de la historia. Por eso la resurrección, de suyo, escapa a las dimensiones de tiempo y espacio.

Sin embargo, la resurrección no escaparía totalmente a la historia si se pudiera probar que ha dejado huellas en ella, de modo que, a través de las huellas, pudiéramos conocer el hecho de la resurrección como tal. Nos estamos refiriendo al hallazgo del sepulcro vacío y a las apariciones corporales de Cristo. Con esto no prejuzgamos el análisis que vamos a hacer a continuación; sólo decimos que, si el testimonio apostólico no se basa en una mera experiencia interior, sino en el hallazgo del sepulcro vacío y en las apariciones objetivas, entonces la resurrección habría dejado huellas en la historia. En ese caso, aun siendo la resurrección una realidad trascendente, podíamos decir que, en razón de la asunción de un cuerpo histórico como el que yacía en el sepulcro, es datable: sucedió en Palestina y no en España, hace 2.000 años y no ahora. Asimismo, si las apariciones fueron objetivas y pudieron ser vistas con los ojos de la carne, habría que decir que tales apariciones tuvieron lugar en la historia.

Por ello, aunque la resurrección sea de suyo trascendente y aunque no haya habido propiamente ningún testigo del hecho de la resurrección en cuanto tal, habría sido histórica en razón de las huellas dejadas en nuestro mundo y de las que dan testimonio los apóstoles. Se trataría de un acontecimiento de suyo inaprehensible para la razón, pero cognoscible a través de los efectos o huellas.

Repetimos que, por ahora, sólo establecemos una hipótesis: la resurrección sería histórica en razón de las huellas dejadas en la historia, si conseguimos demostrar que el testimonio apostólico se refiere a tales huellas objetivas. En este sentido, la mayoría de los autores califica a la resurrección como un hecho de suyo trascendente, pero histórico en razón de sus huellas[3].

3. Así, por ejemplo, Feuillet concluye su artículo de respuesta a la tesis de Léon Dufour, diciendo que la resurrección de Cristo es, al mismo tiempo, una realidad histórica y metahistórica. El aspecto histórico está representado por el descubrimiento de la tumba vacía y de las apariciones sensibles. A través de estos signos podemos pasar al aspecto metahistórico (cfr. *Le apparizioni di Cristo risorto furono puramente interiori?*: Osser. Rom. 12, 1972, 2).

Sobre este aspecto metahistórico de la resurrección véase también: J. DANIÉLOU, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971) 11-117; J. GALOT, *Jesús liberador* (Madrid 1982) 391-392; IDEM, *La risurrezione di Cristo. Problemi attuali:* Civ. Cat. (1972) 529-530.

El nuevo catecismo de la Iglesia enseña en este sentido que la resurrección de Cristo es un acontecimiento real que ha dejado manifestaciones históricamente constatables (CEC 639). La primera de ellas es el sepulcro vacío que, aunque no sea una prueba directa del hecho de la resurrección, es un signo esencial (CEC 640). Los apóstoles llegan a la fe en la resurrección por medio de las apariciones (CEC 641ss.), de modo que la resurrección, aunque sigue siendo un misterio que trasciende la historia, es «un hecho históricamente demostrable por el signo de la tumba vacía y la realidad de los encuentros de los apóstoles con Cristo resucitado» (CEC 647).

Con esto no queremos decir que la causa de la fe sobrenatural sean las apariciones constatables de Cristo. De sobra sabemos que la fe sobrenatural es un don de Dios. Lo único que queremos decir es que el signo (milagros, apariciones, etc.) puede ser discernido desde la razón, previamente a la fe, sin presuponerla. Éste es un conocimiento racional que no eclipsa a la fe, dado que no agota el misterio que siempre le trasciende. Tengamos, además, en cuenta que la razón humana, lesionada por el pecado, necesita también de la gracia en su función sanante. En último término, uno llega a la fe cuando, examinados los signos con la razón, se rinde a la solicitación interior de la gracia, abandonándose en Dios mismo[4].

4. Hoy en día, teorías como las de Reimarus y Paulus resultan tan arbitrarias que ya nadie las defiende. Según Reimarus, los discípulos de Jesús robaron su cadáver y argumentaron desde el sepulcro vacío para lanzar en público la mentira de la resurrección. Paulus defendió que Cristo no había muerto realmente. Yacía en el sepulcro en estado de catalepsia y se reanimó debido a circunstancias favorables (frescor de la tumba, humedad de la tormenta, etc.).

Mayor importancia tienen las interpretaciones de Bultmann, Marxsen y Léon Dufour. Para Bultmann la resurrección forma parte del Kerigma. No es un acontecimiento histórico como el de la cruz, sino el significado salvífico que emana de la misma como juicio de Dios. La muerte de Cristo no es una muerte ordinaria, sino la revelación de la salvación de Dios, que ha quitado todo el poder a la muerte. Ésta es la verdad que se quiere expresar cuando se dice que el crucificado no quedó en la cruz, sino que resucitó (*Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia 1973, 165-116). Pretende, por lo tanto, una desmitologización de la resurrección, entendida como acontecimiento histórico, en aras a captar su significado salvífico.

Aludamos también a Marxsen (*La resurrección de Jesús de Nazaret* [Barcelona 1974]; *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* [Salamanca 1979]). Según Marxsen todo partió de la conciencia pascual de la comunidad primitiva, de una experiencia que Marxsen califica de visión. Así fue la experiencia de Pablo. Pero no se trata de que Pablo viera al resucitado, sino de que la predicación

2. El testimonio apostólico

1) El testimonio apostólico sobre el sepulcro vacío

En el relato del hallazgo del sepulcro vacío que aparece en los sinópticos, la prioridad la lleva, sin duda, el evangelista Marcos, de quien dependen Mateo y Lucas. Oigamos el testimonio de Marcos:

cristiana que Pablo rechazaba se le impuso: «Dios me ha revelado a su Hijo» (Ga 1, 15). Lo importante es que por esa experiencia Dios actuó en Pablo. Pablo no dice nunca que se le ha aparecido el resucitado.

Los demás testigos llegaron a la experiencia de Pablo a través del sepulcro vacío y de las apariciones, pero en realidad el sepulcro vacío, que, en cuanto tal, se presta a varias interpretaciones, no pretende otra cosa que explicar la misión y la predicación de los apóstoles. En cuanto a las apariciones, no cabe duda de que los apóstoles experimentaron algo. Hay una experiencia, una visión, y a esta experiencia le dan diversas interpretaciones.

Una primera interpretación la logran acudiendo a la idea de la resurrección de los muertos que ya existía en el mundo judío. Se habla así de que se ve a un desaparecido como vivo. Ésta es una interpretación materializante de aquella experiencia. Pero no es el único lenguaje. Hay también un lenguaje funcional, en cuanto que interpretan dicha vivencia en términos de seguir la causa de Jesús mediante la predicación. Lo que interesa a los discípulos cuando hablan del ver, es que la causa de Jesús sigue adelante. La interpretación primera era comprensible en un primer momento en la época de Jesús, pero hoy debe encontrar una formulación actual y adecuada: la causa de Jesús sigue adelante. (Cfr. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, 310-314).

Hablemos también de la teoría de Léon Dufour (*Resurrección de Jesús y mensaje pascual* Salamanca 1974). Toda la interpretación que hace Léon Dufour de la resurrección de Cristo está condicionada por la antropología unitaria que sitúa la resurrección en el mismo momento de la muerte al margen del cadáver sepultado.

Viene a decir Léon Dufour que la resurrección de Cristo se entiende, más bien, como exaltación gloriosa; es una realidad metahistórica y a ella sólo se llega por la fe.

Hay, según él, en el Nuevo Testamento un doble lenguaje para hablar del misterio pascual de Cristo: 1) uno es el lenguaje de exaltación propio de los himnos (Flp 2, 6ss.) que habla de la exaltación gloriosa de Jesús sin hacer mención de la recuperación del cadáver, y 2) el lenguaje de resurrección propio de las confesiones de fe (1 Co 15, 3-5) que hacen referencia al sepultado. Entiende Léon Dufour que el más genuino es el lenguaje de exaltación. El lenguaje de resurrección es un lenguaje inadecuado que tiende a representar la resurrección como un acontecimiento de la historia que viene cronológicamente después de la muerte de Jesús. Pero el lenguaje de la resurrección no es el único.

Lo mismo ocurre con las apariciones de Jesús: hay un lenguaje tipo Galilea que presenta en las apariciones dos elementos: la iniciativa de Jesús y la misión a la que

a) Marcos 16, 1-8

«Pasado el sábado, María Magdalena, María de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle. Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro. Se decían unas a otras: ¿Quién nos quitará la piedra de la puerta del sepulcro? Y levantando los ojos, ven que la piedra estaba ya retirada; y eso que era muy grande. Y entrando en el sepulcro, vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. Pero id a decir a los discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo. Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo».

---

envía a los suyos. El lenguaje Jerusalén incorpora en las apariciones de Jesús un elemento nuevo que es el de reconocimiento de su cuerpo resucitado. Lógicamente, Léon Dufour privilegia el primer tipo de lenguaje.

En las apariciones a Pablo (Ga 1, 13-23; Flp 3, 7-14; 1 Co 9, 1-2; 15, 8-10) falta el elemento de reconocimiento. Ahora bien, si es verdad que Pablo equipara su aparición a las demás, ¿pertenece el elemento de reconocimiento a la esencia de la aparición?

A las apariciones de Jesús no se les puede someter a la alternativa de exteriores o interiores. El encuentro con Cristo resucitado no desemboca en una visión, sino en la fe; no es como el encuentro de una persona de la calle, sino como la experiencia de amor entre dos personas.

No puede negar Léon Dufour el hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío (dado que él sabe que en la antropología judía la resurrección implica la recuperación del cadáver), pero, puesto que no cuenta con él para la resurrección de Cristo, habría que pensar, dice en la primera edición francesa, que se volatilizó en el espacio de tres días. Conclusión que se vio obligado a cambiar en ediciones posteriores (y entre ellas, la española), afirmando que al historiador no le compete saber sobre la cuestión del destino del cuerpo de Jesús. El hallazgo del sepulcro vacío que vemos en los evangelios no mira, dice nuestro autor, en primer lugar a señalar el vacío, la carencia del cadáver, (con un pretendido valor de demostración), cuanto a señalar la victoria de Dios sobre la muerte.

En una palabra, la resurrección de Cristo es una realidad de gloria y triunfo personal de Cristo, a la que se accede sólo por la fe y de la que no podemos tener constancia histórica.

Hablar de resurrección corporal, dice Léon Dufour, no consiste en mantener una identidad o continuidad con el cuerpo terrestre, lo cual responde, más bien, a una antropología dualista: alma inmortal que viene a recuperar el cuerpo sepultado. El cadáver ya no tiene relación alguna con aquel que ha vivido, porque retorna al universo indiferenciado de la materia. En consecuencia, el «cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo "individual"» (*o.c.*, 320).

En primer lugar, y para delimitar campos, señalemos que lo que viene a continuación de esta perícopa, es decir, el relato de las apariciones, es un texto añadido posteriormente al evangelio de Marcos. Los versículos 9-20 no formaban parte del evangelio de Marcos como tal. Falta de hecho en algunos códices como el Vaticano y el Sinaítico. Otros tienen la conclusión llamada «breve» y otros, de hecho, tienen la conclusión actual [5].

La crítica interna ha resaltado la falta de nexo entre los versículos 8 y 9. Además, teniendo en cuenta que el ángel anuncia a las mujeres que digan a los discípulos que vayan a Galilea, lo lógico es que siguieran las apariciones allí y no en Jerusalén, que es donde parece que sucedieron las apariciones que vienen en la mencionada conclusión (a la Magdalena, a los de Emaús y a los once, «estando en la mesa»). Por otra parte, el versículo 9 presenta a Magdalena («de la que había echado 7 demonios») como si apareciera por vez primera, cuando, de hecho, ya había hablado de ella (Mc 16, 1; 15, 47). Además, el estilo de la conclusión no es el de Marcos (falta por ejemplo el clásico *kaí, kaí*). Probablemente, el evangelio de Marcos terminaba en el versículo 8 y alguien añadió la conclusión actual que, por lo demás, supone una antigua tradición de la edad apostólica.

No parece, en cambio, que el relato del hallazgo del sepulcro vacío formara una unidad literaria con el relato de la pasión. Por el contrario, Daniélou, siguiendo a Hengel [6], señala que el hallazgo del sepulcro vacío no es para las mujeres motivo de alegría, sino de espanto y preocupación.

---

5. Sobre los últimos versículos de Marcos, remitimos a: K. ALAND, *Der Schluss des Markusevangelium* en: M. SABBE, *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction* (Louvain-Genbloux 1974) 435-470; H. W. BARTSCH, *Der ursprüngliche Schluss der Leidensgeschichte. Überlieferungsgeschichtliche Studiem zum Markus-Schluss. Ibid.*, 411-433; H. LUBSCZYK, *Kyrios Iesus. Beobachtungen und Gedanken zun Schluss des Markusevangeliums* en: R. SCHNACKENBURG, J. ERNST, J. WANKE, *Die Kirche des Anfangs. Fur Heinz Schürmann* (Freiburg-Basel-Wien 1978) 133-174; J. HUG, *La finale de l'Evangile de Marc (Mc 16, 9-20)* (Paris 1978).

6. DANIÉLOU, *o.c.*, 16-17; M. HENGEL, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugene en: Abraham unser Vater.* Festschrift Otto Michel (Leiden 1962) 243-256.

Más bien, provoca dolor y escándalo. En el relato, dice, «los elementos esenciales son la comprobación de la piedra rodada, la entrada en el sepulcro y el hecho de que todo esto les aterre y no digan nada a nadie» [7].

Sin embargo, no podemos olvidar que, siendo verdad que el hallazgo del sepulcro vacío representa para las mujeres un motivo de preocupación, hay un anuncio solemne del hecho de la resurrección por parte del ángel y una indicación, por parte del mismo, del lugar donde le pusieron. Y este anuncio solemne es, ni más ni menos, el anuncio de Pascua. Es, pues, distinto del relato de la pasión.

Estudio del texto [8]. Kremer ha presentado últimamente un estudio sobre el género literario y la historia de la tradición del texto marciano sobre el hallazgo del sepulcro vacío [9].

Comienza Kremer diciendo que no responde al concepto moderno de historia, para señalar a continuación su género literario. A decir verdad, no todos los razonamientos de Kremer convencen, aunque coincidimos en los puntos fundamentales.

Así, por ejemplo, admite que el nombrar de nuevo a las mujeres en Mc 16, 1 cuando ya se había hecho en Mc 15, 40 caracteriza al hallazgo del sepulcro vacío como un género literario diferente del propio de la muerte y enterramiento de Jesús [10]. Sin embargo, pensamos nosotros que la señalización de las mujeres responde al intento de Marcos de establecer un nexo entre los testigos de la muerte y de la visita al sepulcro. No vemos tampoco anormalidad alguna en que se diga que las mujeres fueron al sepulcro «muy de madrugada» y se repita a continuación «a la salida del sol».

Para Kremer existe otra anormalidad en que las mujeres anden por el camino preocupadas por quién les correrá la piedra y, luego, no se mencione quién la corrió [11]. Pensamos nosotros que de este dato no se puede sacar ninguna conclusión, pues si las mujeres encuentran al ángel en el interior del sepulcro, se da con ello la respuesta a la retirada de la piedra. Tampoco se debe ver anomalía en que las mujeres a un tiempo hablen por el camino y estén al mismo tiempo llenas de zozobra [12]. ¿Por qué no caben juntas estas dos actitudes?

7. *O.c.*, 16.

8. Sobre el sepulcro vacío véase: F. NEYRINCK, *Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matthéenne:* New. Test. Stud. 15 (1968-69) 168-190; E. L. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesús* (Roma 1970); I. BROER, *Die Urgemeinde und das Grab Iesu. Eine Analyse der Grablegunsgeschichte im Neuen Testament* (München 1972); J. KREMER, *Zur Diskussion über «das leere Grab»* en: *Resurrexit, Actes...*, 146-151.

9. J. KREMER, cfr. nota anterior.

10. *Ibid.*, 147.

11. *Ibid.*, 147.

Mayor problema es el motivo de la visita de las mujeres al sepulcro. Se ha señalado con frecuencia, y Kremer lo hace notar, que embalsamar un cadáver a día y medio de la muerte no responde a las costumbres judías [13]. Se aduce, por otra parte, que en Mateo las mujeres fueron «a ver» el sepulcro (Mt 28, 1) y asimismo Juan (Jn 19, 39 ss.) habla claramente de que el cuerpo de Jesús fue embalsamado antes de la sepultura.

A decir verdad, en Marcos no se habla sólo de la intención de ungir por parte de las mujeres, sino de la preocupación por la retirada de la piedra, lo cual constituye el motivo de conversación, mientras van al sepulcro. Por otra parte, el argumento de Mateo no es decisivo, puesto que es conocida su poca sensibilidad para los detalles de la narración y es frecuente que reduzca una historia a sus elementos esenciales. No debe, pues, extrañar que Mateo diga que fueron a «ver» el sepulcro. La dificultad viene del texto aludido de Juan, el cual menciona que Nicodemo acudió con mirra y áloe y envolvieron el cuerpo de Jesús en vendas con los aromas y lo enterraron conforme a la costumbre judía.

Ahora bien, no podemos olvidar que, entre la muerte de Cristo y la sepultura, no hubo más que tres horas. En este tiempo de tres horas ocurrió todo esto: los soldados ven que Jesús está muerto y, por ello, deciden no quebrarle las piernas. José de Arimatea «entra donde Pilato», para pedir el cuerpo de Jesús (Mc 15, 43). Pilato se extraña de que Cristo haya muerto ya y consulta al centurión. José de Arimatea recibe el permiso de enterrar a Jesús y compra una sábana (Mc 15, 46) y, por fin, tiene lugar el enterramiento. ¿No pudo ocurrir que, en realidad, no se tuvo tiempo de acabar el embalsamiento, tal como lo hacía la costumbre judía? Ese día a las 6 de la tarde (Jesús murió hacia las 3) comenzaba el sábado, que era además la gran fiesta de Pascua y, si las mujeres esperan hasta la mañana del domingo, y no acuden antes, es por la obligación del descanso sabático y la necesidad de luz [14].

12. *Ibid.*, 148.

13. *Ibid.*, 148. Cfr. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen 1964) 24.

14. A este respecto, dice G. GHIBERTI que la ley que imponía la santificación del sábado con el reposo fue la causa de una aceleración en la sepultura y en el tratamiento del cadáver, pues ello llevaba un trabajo que, al menos por ciertos detalles, exigía haber violado los permisos. Por ello parece que en la sepultura se omitieron algunos particulares del rito, aunque Jn 19, 40 habla del uso de aromas en el momento de la deposición del cadáver (cfr. G. GHIBERTI, *La risurrezione di Iesù* 154-155).

Indudablemente, la frase del ángel (buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado) puede tener resonancias del kerigma primitivo [15], aunque menos propio del kerigma es la indicación circunstanciada: «no está aquí, mirad el lugar donde le pusieron».

Un elemento apocalíptico del relato, que induciría a incluir el relato en dicho género, es el de la aparición del ángel (cfr. Dn 7, 15; Za 1, 8ss. 13ss; 2, 2-4; Ap 1, 1; 5, 2; 22, 8). La aparición de los ángeles es frecuente en el género literario de la apocalíptica [16]. Es descrito como un joven con vestiduras blancas. Se menciona también el miedo de las mujeres, el anuncio del mensaje que descubre algo oculto, y por fin, el mandato a las mujeres, su espanto y su silencio. El relato, según Kremer, está enmarcado en el género apocalíptico, si bien encierra un núcleo histórico.

Hay quienes piensan, sin embargo, que, dada la existencia de los ángeles como mensajeros de Dios, no podemos descartar su presencia auténtica en la historia del relato [17]. El hecho de que el testimonio independiente de Juan hable también de la presencia de los ángeles corrobora tal opinión (Jn 20, 12).

15. J. KREMER, *o.c.*, 147.

16. *Ibid.*, 50.

17. Véase, por ejemplo, M. GONZÁLEZ GIL, II, 329. Asimismo, Daniélou advierte que, en el Nuevo Testamento, la presencia de los ángeles significa que Dios y su reino están presentes en Cristo. Cuando Dios está en acción, también ellos están en acción (cfr. *o.c.*, 193) y así intervienen en los momentos de la vida de Cristo en los que la acción de Dios es más manifiesta: encarnación y resurrección. En este caso, los ángeles irradian la gloria de Cristo resucitado y su misión es esencialmente la de anunciar la resurrección. Esta aparición de ángeles la vemos en Marcos y Lucas. En Mateo el género apocalíptico es más intenso, pero Juan reduce al mínimo la misión de los ángeles que se limitan a preguntar a María Magdalena por qué llora (Jn 20, 13). Por ello tiene tanta importancia el relato de Juan en este sentido.

De todo ello, concluye Daniélou: «Es cierto que el ambiente judío en el que apareció el cristianismo estaba dominado por una cultura apocalíptica que da un desarrollo inmenso a la angelología. Los nombres de los ángeles eran, entre los esenios, una doctrina secreta reservada a los iniciados. Pero nada de esto presentan nuestros relatos, que se limitan a subrayar las dos funciones esenciales de los ángeles, que son, por una parte, constituir la liturgia celestial que es testimonio de la presencia del reino de Dios y, por otra, ser instrumentos y mensajeros al servicio de los designios de Dios» (*o.c.*, 32).

Ghiberti, haciéndose eco de un estudio de Vanhoye (cfr., *La fouite du jeune homme nu* Mc 14, 51-521: Bibl. 52 [1971] 401-406) que ve en el joven desnudo de Mc 14, 51-52 un hecho real y al *mismo* tiempo simbólico de cuanto va a ocurrir en la pasión a Jesús, y en el joven de Mc 16, 5 una información de cuanto ha acaecido a Jesús por la resurrección, ve en el joven un mensaje celeste; mensajero que no da sólo la explicación del sepulcro vacío, sino del camino seguido por Jesús para llegar a la gloria (cfr., *o.c.*, 156-157).

A juicio de Kremer, no hay motivos para ver aquí una leyenda etiológica, como pretendió Schenke [18]: el relato se habría formado, según éste, a partir de una peregrinación de la Iglesia primitiva a la tumba de Jesús. Schenke que, junto con Grass, por la sola mención del ángel, reduce el texto a leyenda, cita como motivo principal la indicación del tiempo y del lugar («mirad que no esta aquí»); motivos a todas luces insuficientes para una reducción del relato a una leyenda etiológica [19].

Más clara es la labor redaccional de Marcos en el relato. El silencio de las mujeres encaja perfectamente con el mandato de silencio y la actitud de los discípulos de Jesús en el Evangelio de Marcos (Mc 6, 52; 8, 21; 9, 9). El v. 7: «Id, pues, y decid a los discípulos y a Pedro que os precederá a Galilea. Allí le veréis como os dijo», está en clara relación con Mc 14, 28 y está introducido con el típico *allá*, lo que muestra que se trata de una introducción de Marcos [20].

De todos modos, hay elementos indudablemente históricos como la indicación del nombre de las mujeres, la fecha, la señalización del *mía tôn sabbáton*, que encaja tan mal en griego y que traduce un original hebreo o arameo, y, puesto que en el Evangelio de Marcos no aparecen otras apariciones de ángeles, es preciso pensar, dice Kremer, que aquí disponemos de una tradición premarciana [21]. Así pues, concluye Kremer: «Con toda probabilidad, la tradición antigua recogía la ida de las mujeres a la tumba, el descubrimiento del sepulcro vacío, el anuncio del ángel y la huida del sepulcro» [22].

No abordamos aquí el estudio del sepulcro vacío en Mateo (28, 1-8) y en, Lucas (24, 1-12) por exigencias de espacio [23].

b) Hechos 2, 30-31

Es un hecho que Pedro apela implícitamente al sepulcro vacío en el discurso de Pentecostés para confirmar su testimonio sobre la resurrección de Jesús.

18. L. SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditiongeschichtliche Untersuchung von Mc 16, 1-8*, (Stuttgart 1968) 88.

19. J. KREMER, *o.c.*, 149-150.

20. *Ibid.*, 151.

21. *Ibid.*, 152-153.

22. *Ibid.*, 153.

23. Cfr. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, 246-247.

David había dicho que Dios no dejaría ver la corrupción a su siervo (Sal 16, 11); pero el sepulcro de David, argumenta Pedro, todos sabemos dónde está...:

> *«Profeta, pues, como era y sabiendo que le había jurado solemnemente que sentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (Sal 88, 4-5; 131, 11) con visión profética habló de la resurrección del Ungido: que ni sería abandonado en los infiernos ni su carne experimentaría corrupción»* (Hch 2, 30-31).

Es la misma argumentación que usa Pablo en Antioquía de Pisidia:

> *«Lo resucitó de entre los muertos para no volver a la corrupción, porque no permitirás, oh Dios, que tu santo conozca la corrupción. David conoció la corrupción, pero aquél a quien Dios resucitó no conoció la corrupción»* (Hch 13, 34-37).

Respecto al sermón del Pedro, es importante señalar, al igual que ocurre en el sermón de Pablo, que no es el sepulcro vacío de Jesús el que es interpretado a la luz del salmo 16, sino precisamente al revés: es el *Sal* 16 el que resulta iluminado por la ausencia del cadáver de Jesús. Es el hallazgo del sepulcro vacío lo que ha permitido captar el sentido pleno de dicho salmo; salmo que habría quedado indescifrable sin ello.

Hay, pues, una apelación implícita de Pedro al sepulcro vacío, apelación que quiere minimizar Léon Dufour diciendo que el «razonamiento de Pedro no tiende a probar la resurrección de Jesús, sino a establecer que, por haber resucitado realmente Jesús, es de veras el Mesías del que habla el salmo» [24].

Ciertamente, lo que Pedro quiere probar es que Jesús es el Mesías. Es también cierto que el hallazgo del sepulcro vacío no habría podido, por sí solo, disipar toda incertidumbre sobre el hecho de la resurrección de Jesús. Se requería la certeza que dieron las apariciones; pero de lo que no cabe duda es que Pedro comprende ahora la realización plena del *Sal* 16 («no dejarás ver a tu siervo la corrupción») y, con ello, responde a la objeción que el hallazgo del cadáver habría representado para la mentalidad judía. El mismo Léon Dufour anota que «si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no habrían podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos» [25]. Por lo tanto, hay

24. X. LÉON DUFOUR, *o.c.*, 184.
25. *Ibid.*, 320, nota 43.

un uso apologético del sepulcro vacío: no se cree *por* el sepulcro vacío, pero no se puede creer *sin* el sepulcro vacío.

El sepulcro vacío es, como dice J. Guitton, un signo negativo de la resurrección, abierto a la interpretación positiva de las apariciones [26]. Pero es un signo negativo y necesario, como reconoce el mismo Léon Dufour, para la mentalidad judía. Por ello no podemos decir, sin más, con Léon Dufour que el cristiano no cree en el sepulcro vacío, sino en Cristo resucitado [27], porque no se puede creer en el Cristo resucitado *sin* el sepulcro vacío.

En efecto, como el mismo Léon Dufour reconoce, en la mentalidad judía, desde dos siglos antes de Cristo no cabe pensar en la resurrección sin implicar el cadáver [28].

Así pues, el mismo Léon Dufour lo reconoce, la tardía mentalidad judía no habría creído en la resurrección de Jesús, de haber encontrado su cadáver en el sepulcro. ¿Por qué? La respuesta es lógica: porque para ellos la resurrección afectaba al cadáver. Por ello podemos decir con Mussner que «en sí mismo el sepulcro vacío comprende la identidad del cuerpo crucificado y del resucitado. En realidad la transfiguración del cuerpo de Jesús no es sino una situación cualitativa que presupone la identidad de un mismo cuerpo» [29].

c) 1 Corintios 15, 3-5

En varias ocasiones, se ha aludido al hecho de que, en la confesión de 1 Co 15, 3-5, no se haga alusión al hallazgo del sepulcro vacío. Entramos, pues, en el estudio de dicha confesión:

> *«Porque os transmití lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; que fue sepultado; que ha resucitado al tercer día según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los doce...»*

26. J. GUITTON, *Épistémologie de la résurrection. Conceptes préalables et programme de recherches* en: *Resurrexit. Actes...*, 168; Cfr. MUSSNER, *o.c.*, 122-123.
27. X. LÉON DUFOUR, *o.c.*, 185.
28. *Ibid.*, 319, nota 43.
29. F. MUSSNER, *o.c.*, 125. Como señala Ghiberti, pecaría de docetismo el que considerase secundaria la dimensión corporal de la resurrección, anulando el sentido de la encarnación. El testimonio bíblico llega a señalar la continuidad entre el cuerpo crucificado y el resucitado. Además, la insistencia en la liberación de la corrupción y en la ausencia del cadáver en el sepulcro muestran la intención de afirmar la gloria precisamente de ese cuerpo, que fue el instrumento de la inmolación en la cruz (cfr., *o.c.*, 78-79).

La fórmula de este texto es la parádosis, fórmula rabínica que implicaba una gran fidelidad en la transmisión de la doctrina. A partir del v. 6, la fórmula como tal desaparece, deja de existir el estilo indirecto del *hóti* (que) y aparece el estilo espontáneo y directo de Pablo. Jeremias y Delling han demostrado que el estilo de esta parádosis no es el de Pablo. Siempre que Pablo emplea la palabra *hamartía* en plural, con genitivo o con sufijo personal, no se trata de su lenguaje[30]. Tampoco es de Pablo la expresión «según las Escrituras», sino «como está escrito». Ni es de Pablo colocar el ordinal tras el nombre («día tercero»).

Por otra parte, el paralelismo de las frases a y c, *b y d*, el emplear la conjunción «y» al principio de cada frase, decir el «día tercero» con el ordinal siguiendo al nombre según la sintaxis semítica, el decir literalmente «fue visto a Kefas» en vez de «fue visto por Kefas», todo indica que Pablo, dice Jeremias, recibió esta fórmula del ambiente semítico[31].

Ciertamente, en el texto no aparece de forma explícita el hallazgo del sepulcro vacío, pero sí de forma implícita. La mención de la sepultura por parte de Pablo es clara y, si, a continuación de ella, anuncia que Jesús resucitó y se apareció, esto implica que la resurrección afectó al cuerpo sepultado de Jesús, de otro modo no se mencionaría con tanto énfasis el hecho de la sepultura.

En este sentido, observa Ramsey: «Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces estas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro?

A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo»[32].

Lo anota también Kremer: la mención de la sepultura en 1 Co 15, 4, inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado», indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba»[33]. Si no se cita el hallazgo del sepulcro por las mujeres es porque éstas no son testigos oficiales[34]. El

30. J. JEREMIAS, *La última cena*, 105ss.; G. DELLING, *The significance of the resurrection of Jesus for de Faith in Jesus Christ* (London 1968) 78, nota 6.

31. J. JEREMIAS, *o.c.*, 105ss.

32. A. M. RAMSEY, *o.c.*, 64.

33. J. KREMER, *o.c.*, 143-144; A. DÍEZ-MACHO, *o.c.*, 270.

34. J. DANIÉLOU, *o.c.*, 13.

testimonio de las mujeres no tenía valor alguno, recuerda Kremer[35]: de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

Mussner anota que llama la atención que los cuatro miembros de la parádosis, que tienen a Cristo como sujeto, vayan precedidos de otros tantos *hóti*, cuando desde el punto de vista gramatical bastaba con uno[36]. Con ello se quiere comunicar cuatro importantes noticias sobre Cristo.

Asimismo, el reiterativo *kaí* que enlaza cada miembro, quiere expresar cuatro etapas del misterio salvador de Cristo[37]. Con ello queda dicho que una resurrección que viene tras una sepultura, dice estrecha relación con ésta y presupone por tanto el sepulcro vacío[38].

Así pues, queda claro por las razones aducidas que Pablo entiende que la resurrección de Cristo afecta al cadáver. Ello se percibe, además, porque para Pablo la resurrección de Cristo excluye la corrupción de su cadáver. Esto es lo que dice en el discurso de Antioquía de Pisidia:

35. J. KREMER, *o.c.*, 142.

36. F. MUSSNER, *o.c.*, 58.

37. *Ibid.*

38. La intención de Léon Dufour la vemos también cuando, a propósito del «ha resucitado», de la fórmula (*'egégertai*), nos dice que es un perfecto que expresa el estado actual de Jesús: está resucitado=exaltado, por lo cual la resurrección de Jesús no se inscribe en la historia como se inscribe la muerte descrita por aoristo (*'apéthanen*). Sin embargo, habría que responder a esto que el que el perfecto indique que los efectos perduran en el presente, no elimina su relación a una acción acontecida en el pasado. Es preciso mantener estos dos significados (referencia al pasado y efecto presente) que encierra el perfecto.

La fórmula en «el tercer día» confirma todavía más la resurrección de Jesús como hecho histórico. En vano se pretende entenderla en sentido simbólico, como ha intentado Léon Dufour, el cual ha querido ver en ella no una indicación de tiempo, sino la manera de indicar que el acontecimiento de pascua es el acontecimiento capital y escatológico (*o.c.*, 46).

Sin embargo, no se comprende que «el tercer día» sea un elemento simbólico, cuando es repetido 15 veces en el Nuevo Testamento. Un detalle simbólico, no exige tal reiteración. Si la Iglesia primitiva atribuye tanta importancia a este dato hasta repetirlo 15 veces, es que pretendía datar el acontecimiento que lo explicaba todo. Además, hay un total acuerdo en este punto entre la fecha que da la confesión de fe («tercer día») y el primer día de la semana de los relatos evangélicos.

Por otra parte, el estilo de esta confesión de fe es el de una catequesis narrativa y sucinta en la que difícilmente caben elementos simbólicos.

«También nosotros os anunciamos la Buena Nueva de que la promesa hecha a los padres Dios la ha cumplido en nosotros, los hijos, al resucitar a Jesús, como está escrito en los salmos: "Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy". Y que le resucitó de entre los muertos para nunca más volver a la corrupción lo tiene declarado: os daré las cosas santas de David, las verdaderas. Por eso dice también en otro lugar: no permitirás que tu santo experimente la corrupción. Ahora bien, David, después de haber servido en sus días los designios de Dios, murió, se reunió con sus padres, experimentó la corrupción. En cambio, aquel a quien Dios resucitó no experimentó la corrupción» (Hch 13, 32-37).

Por otra parte, queda decir que, si Pablo no hubiera entendido la resurrección de los muertos como algo que no afecta al cadáver sino como mera glorificación al margen del mismo y en una nueva corporalidad de relación al cosmos, la objeción de los atenienses a su predicación no habría tenido lugar (Hch 17, 32).

2) El testimonio apostólico de las apariciones

Entramos ahora en el análisis de las apariciones y, al igual que hemos hecho con el sepulcro vacío, nos movemos a un nivel redaccional: ¿qué dicen los evangelios sobre las apariciones?

a) Aparición a las mujeres [39]

La primera aparición que relatan los evangelios es la aparición alas mujeres (Mt 28, 8-10; Mc 16 9-10; Jn 20, 11-28). Sabemos que la de Marcos se encuentra en la conclusión añadida a su evangelio. Comencemos, pues, por el relato de Mateo:

«En esto, les salió al encuentro y les dijo: ¡Dios os guarde! Y ellas, acercándose, se asieron a sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: No temáis, id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán» (Mt 28, 8-10).

Juan aporta también la aparición, aunque sólo habla de Magdalena (Jn 21, 11-18), pero una serie de elementos nos hacen conscientes de que se trata de un relato que concuerda con la aparición que leemos en Mateo. En primer lugar, cuando los sinópticos relatan la ida de las mujeres al sepulcro, confieren una prioridad a María Magdalena (Mt 28, 1;

39. Cfr. J. A. Sayes, *Cristología fundamental*, 351ss.

Mc 16, 1; Lc24, 10). Juan nos relata las palabras de Jesús a Magdalena. «no me retengas» (Jn 20, 17) y también Mateo anota que las mujeres «se asieron a sus pies» (Mt 28, 9). Además, en el Evangelio de Juan, Magdalena habla en plural en una ocasión: «no sabemos dónde le pusieron» (Jn 20, 2). Por todo ello es lógico pensar que se trata de la misma aparición a un grupo de mujeres, en el que Magdalena llevaría la parte de protagonista [40]. Juan hablaría de Magdalena como protagonista más directa del encuentro (recordemos la tendencia de Juan a individualizar), mientras que Mateo, siguiendo su estilo de abreviar en lo narrativo, reduce la narración prácticamente a un mínimo.

La conclusión de Marcos menciona también la aparición a Magdalena (Mc 16, 9). Se sostiene que la conclusión de Marcos atestiguada en el siglo II, habría tomado de Juan la aparición a Magdalena, de Lucas la de Emaús y, la de los doce, de Mateo y Lucas [41]. Con todo, no faltan quienes defienden que, en la conclusión de Marcos, se encuentran tradiciones independientes [42].

b) Aparición a Pedro

Sobre una aparición a Pedro tenemos el testimonio de Lucas. Cuando los dos de Emaús vuelven a contar su aparición a los once, éstos responden: «Es verdad, el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón» (Lc 24, 34).

A esta aparición se hace también alusión en la confesión primitiva de fe (1 Co 15, 5).

c) Aparición a los de Emaús

Sobre la aparición a los de Emaús no podemos olvidar el magnífico estudio que ha realizado Dupont [43]. Ha señalado con acierto que, so-

40. Cfr. R. FABRIS, *o.c.* 324.

41. A. GEORGE, *Los relatos de aparición a los once a partir de Lc 24, 36-53* en: AA.VV., *La resurrección de Jesús y la exégesis moderna* (Madrid 1974) 73.

42. Por ejemplo: O. MICHEL, *Der Abschluss der Mattäeusevangeliuns*: Evan. Theol. 10 (1959) 20-21.

43. J. DUPONT, *Les pélerins d'Emmaüs* (Lc 24, 13-32): Misellanea biblica B. Ubach (Monserrat 1953). Más bibliografía puede encontrarse en nuestra *Cristología fundamental*, 354.

La historia de los peregrinos de Emaús arranca de un grupo de tradiciones a las que Lucas hace lugar especial en su evangelio: tradiciones particulares, reco-

bre un fondo histórico, la habilidad de Lucas ha sabido incluir no sólo el kerigma, sino el dramatismo de una narración bien llevada.

d) Aparición a los once

La aparición a los once es la aparición de la que más testigos tenemos. La encontramos en Mateo (Mt 28, 16-20), que la sitúa en Galilea. Lucas, por su parte, aporta una aparición a los once en Jerusalén y la describe con toda suerte de detalles. Lucas nos habla de una sola apari-

---

gidas al margen de la tradición común. Lucas se interesa por los personajes de segundo orden. Posee enseñanzas propias sobre los parentescos de Jesús, los 72 discípulos, las santas mujeres, etc. Él ha tenido acceso a estas fuentes especiales, de tal modo que ningún crítico serio, al corriente de los procedimientos de composición del evangelista, podrá suponer que él haya creado los relatos en todas sus piezas. Lucas no inventa. Da detalles de nombre como el de Cleofás, que hacen pensar que ha buscado recuerdos fuera de la tradición oficial.

Partiendo de estos datos de base, Lucas compone su relato. Y, en primer lugar, quiere insertar en él el kerigma oficial de la Iglesia. Aquí, Lucas hace, sobre todo, una labor misionera y doctrinal, por ello inserta el siguiente kerigma: «que Jesús fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo, cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron» (Lc 24, 19-20). Se puede comparar esto con el kerigma de Hch 2, 22-23. «A Jesús, el nazareno, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por medio de los impíos...»

Hay, por tanto, una intención claramente kerigmática por parte de Lucas.

Lucas compone también su relato con intención de conmover. El relato muestra un talento literario consumado. El relato está lleno de vida, de honda penetración psicológica. En su simplicidad y sencillez, la redacción consigue así un grado de emoción contenida que transforma al lector. Es decir, no sólo narra, sino que enriquece la narración con indicaciones que permiten captar su significación y presentarla de manera que conmueva.

Pero el relato de Lucas no tiene fundamentalmente una intención apologética como el relato de la aparición a los once. En éste insiste sobre la realidad física del resucitado, invitando a sus discípulos a comprobar su realidad. Aquí, por el contrario, la intención teológica es otra: los discípulos reconocen a Jesús en la fracción del pan, sugiriendo así el misterio eucarístico. El término «fracción del pan», con las resonancias que tiene en el libro de los Hechos, no puede sugerir otra cosa en la intención de Lucas que la Eucaristía. Es decir, Jesús va conduciendo a los de Emaús primero a la fe y de la fe a la Eucaristía. De la misma

ción (Lc 24, 36-50), mientras que Juan presenta en Jerusalén dos apariciones: una sin Tomás y otra con Tomás (20, 19-23. 24-29).

e) Sobre los detalles de las apariciones de Cristo

En las apariciones evangélicas, concedidas a los once, podríamos preguntarnos todavía si todos los detalles son históricos o, por el contrario, responden al afán apologético de demostrar inequívocamente la identidad del resucitado.

No se puede dudar de que, en los relatos de Lucas y de Juan, hay, como ya hemos dicho, afán apologético; pero el que seleccionen con dicho afán un determinado tipo de aparición no significa que inventen su contenido [44]. No se falsifica, no se trata de una apologética deformante [45].

En primer lugar, tenemos que recordar que en el libro de los Hechos (en el estilo sucinto y narrativo del kerigma en el que no caben géneros literarios) se nos habla del *comer y beber* de Jesús con los suyos (Hch 10, 41). Aparte de esto, hubo una instrucción «sobre las cosas del reino» (Hch 1, 3).

Si los evangelistas hubieran caído en la tentación de materializar gráficamente el cuerpo de Jesús, ¿por qué no cayeron también en la tentación de describir el hecho mismo de la resurrección, como hicieron los apócrifos? La sobriedad de los relatos evangélicos es enorme, comparada, a este respecto, con los evangelios apócrifos.

---

manera, Lucas había presentado el viaje de Felipe con el eunuco de Etiopía: le conduce a la fe y, de la fe, al bautismo (Hch 8, 26-39).

El relato tiene, pues, una clara intención doctrinal y teológica: describiendo el bautismo del eunuco etiópico y el relato de los discípulos de Emaús que culmina en la fracción del pan, Lucas no podía menos de pensar en los sacramentos a los que son conducidos los cristianos después de su formación en la fe.

Lucas insiste adrede en el hecho de que los discípulos reconocieron a Jesús en la fracción del pan y, en el lenguaje de Lucas, ello quiere sugerir claramente a los lectores el misterio eucarístico. Quizá habría que decir que no es sólo Lucas el que sugiere el misterio eucarístico. Como dice Feuillet, Jesús quiere hacer comprender a los suyos que, de ahora en adelante, es en la Eucaristía, es decir, en la Iglesia y en los sacramentos, donde se les hará presente. Es el mismo Jesús el que sugiere la Eucaristía.

44. Cfr. A. GEORGE, *o.c.*, 88-89.

45. A. DÍEZ MACHO, *o.c.*, 275.

Por otra parte, el misterio sigue estando presente en los relatos de las apariciones de Lucas y Juan. Estas apariciones nos sitúan ante una realidad extraña, misteriosa, nueva respecto de la historia normal de los restantes hombres y del mismo Jesús ante la muerte.

Los discípulos no pueden disponer de la presencia corporal de Jesús: aparece y desaparece repentinamente, sin que se pueda saber a dónde va ni de dónde viene. No le puede ver quien quiere ni cuando quiere. No es visible, si él mismo no se hace visible. De Lázaro se podía disponer; de Jesús, no. Schlier habla de una dialéctica de las apariciones, de una inaprehensible trascendencia de Jesús resucitado en el momento de aparecerse [46]. La descripción del trato con Jesús resucitado no elimina, por tanto, el misterio. Estamos ante algo insólito, difícilmente imaginable para quienes carecían por completo de una experiencia análoga. Nuestra curiosidad no queda, por tanto, completamente satisfecha [47]. Estamos ante un obrar misterioso de Jesús resucitado. Así pues, el que evangelistas como Lucas y Juan hayan seleccionado con afán apologético apariciones en las que el cuerpo de Jesús queda evidenciado, esto no significa que las hayan inventado. Las razones anteriormente aducidas nos convencen de lo contrario.

Jesús, por tanto, se deja ver, pero no se puede disponer de él. Ello es un signo claro de que la resurrección de Jesucristo no es como la de Lázaro, es una resurrección que le devuelve su cuerpo a una situación de glorificación. El cuerpo de Cristo resucitado es de suyo invisible, aunque por especial condescendencia suya y con el fin de fundamentar la fe de los suyos lo deja ver en determinados momentos y circunstancias. Jesús no tiene necesidad de esconderse después de su aparición. Su cuerpo vuelve al estado de invisibilidad, propio de la glorificación celeste, en el momento en que deja de manifestarse de una forma visible. Las apariciones son manifestaciones momentáneas, gratuitas y condescendientes, de un cuerpo que, de suyo, es invisible. Tienen el mismo carácter milagroso que los signos con los que Jesús justifica su misión.

Es imposible para uno de nosotros querer entrar en detalles sobre la apariencia que presentaba Jesús en el momento de encontrarse con los suyos. No se puede hacer cábalas sobre ello. Baste recordar que, tras un primer momento de duda y sorpresa, le reconocen con seguridad. Es, por otra parte, lógico pensar que hubiese un momento de duda y sorpresa, pues nadie esperaba que pudieran ver un día a aquel

46. H. SCHLIER, *La resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970) 21.
47. *Ibid.*

que crucificaron y enterraron. Entrar en más detalles descriptivos es entrar en el terreno de las hipótesis. Que los apóstoles duden en un primer momento es comprensible si tenemos en cuenta que una resurrección escatológica en medio de la historia era inimaginable para ellos.

De todos modos, si es verdad que en un primer momento los apóstoles dudan de que sea Cristo, en un segundo momento le reconocen sin duda alguna, hasta el punto de tener absoluta certeza de su resurrección. Se trata de apariciones objetivas.

El verbo que frecuentemente se usa para decir que Jesús se apareció es *óphthe,* aoristo pasivo de *horáo,* cuya traducción es: «se dejó ver». Es cierto que el verbo *horáo* por sí solo puede referirse tanto a un ver sensible como a una visión intelectual, pero hay que recordar que por el contexto se trata aquí de un dejarse ver visible ya que en 1 Co 15, 3-8 se refiere hasta cuatro veces a Jesús en un contexto de continuidad corpórea: murió, fue sepultado, resucitó.

Es preciso recordar también que, si se usa este verbo, es porque en la traducción de los LXX era el verbo usado para las teofanías de Yahvé (cfr. Gn 12, 7; 17, 1; 18, 1; 16, 2), de modo que las apariciones de Jesús están organizadas según el modelo de las teofanías. Por ello es el resucitado el que aparece, se muestra vivo y toma la palabra. De ahí que B. Forte ha observado inteligentemente: «esta experiencia visiva y auditiva suya (de los discípulos), en la cual la iniciativa parte de fuera de los destinatarios de las apariciones, parece subrayar que la realidad experimentada fue percibida como distinta, externa y "objetiva"... La visión, como experiencia subjetiva del ver, no ocupa el primer puesto en los relatos, que se concede por el contrario al "mostrarse vivo" el Resucitado; el Resucitado es visto porque se "aparece", no aparece porque "es visto". Las apariciones pascuales no pueden explicarse por la fe pascual de los discípulos, sino sólo al revés: la fe pascual de los discípulos por las apariciones» [48].

48. B. FORTE, *Jesús de Nazaret* (Madrid 1983) 89-90.

Recientemente, M. E. Boismard (*¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?* [Bilbao 1996]) ha abordado el tema de la resurrección de los muertos y, con ella, lógicamente la de Cristo. Defendiendo la antropología unitaria que no permite la subsistencia separada del alma en el momento de la muerte (escatología intermedia), sostiene que, en ese mismo momento, adquiere una nueva corporalidad, un cuerpo celeste, como afirma Pablo en 1 Co 15, 35ss.

En el caso de Cristo, que es el que ahora nos ocupa, admite las apariciones, pero observa que están descritas con el verbo *ophthé,* que en el A. Testamento es el que se aplica a las apariciones de Yahvé. Es evidente que Yahvé no tiene cuer-

Pero es el caso que, junto al verbo mencionado, se usan otros que no dejan lugar a dudas. Así, por ejemplo, Hch 10, 40 dice *emphanê genésthai*, que literalmente podemos traducir por «manifestarse sensiblemente». La raíz es *phaíno*, que significa mostrar, enseñar, hacer visible y este sentido objetivo de la manifestación queda resaltado cuando a continua-

po, observa Boismard y, al usar este término, lo que la tradición quiere enseñar es que el cuerpo de Cristo no es terreno, sino celeste. Jesús es ya invisible. Las apariciones son una forma ocasional que Cristo se da para asegurar la fe de los discípulos. Por consiguiente, Cristo resucitado se aparece a los discípulos bajo una forma corporal, pero se trata de una forma corporal ficticia» (*o.c.*, 134).

La verdad es que resulta increíble que Boismard haya ignorado todo el tema del sepulcro vacío a la hora de hablar de la resurrección de Cristo; elemento imprescindible para salvar la continuidad básica de su cuerpo glorificado con su cuerpo terrestre. No dice ni palabra del sepulcro vacío.

Aludiendo a 1 Co 15, 35ss. (texto fundamental para Boismard), nos quiere explicar que el cuerpo celeste del hombre no tiene nada que ver con el terreno (51ss.), olvidando que la imagen de la semilla que Pablo trae implica una continuidad básica dentro de la transformación. La continuidad del cuerpo está, incluso, más resaltada cuando Pablo dice que esto (touto) corruptible se viste de incorruptibilidad. Cuatro veces se señala que «esto» es lo que resucita, tan significativo de identidad.

Arbitrariamente afirma Boismard que *soma*, en este texto, no hay que traducirlo como cuerpo, sino como ser, cuando san Pablo contrapone claramente dicho término al de *psyché*: el cuerpo animado por la *psyché* que luego, con la resurrección, es animado por el *pneuma* (cuerpo sobrenatural). *Soma* y *psyché* aparecen aquí como dos elementos distintos.

De hecho, Boismard se ve obligado a decir que en el v. 44 se habla de una dualidad de cuerpo y alma (dualidad estoica, dice él), pero se consuela diciendo que no se dice que el alma sea inmortal (p. 55).

Pero aún así, lo cierto es que hay una dualidad, y la resurrección la refiere san Pablo a este cuerpo (touto) como distinto de la *psyché*. Es cierto, además, que Cristo afirma que los que resucitan son los que están en los sepulcros (Jn 5, 28). La resurrección tiene, pues, que ver con el cadáver y tiene lugar, como afirma todo el N. Testamento, al final de la historia, no en el momento de la muerte: 1 Co 15, 23; 1 Ts 4,16; Jn 6, 54.

Pero la paradoja es que esta llamada antropología unitaria que quiere resaltar el cuerpo como expresión del espíritu, lo que hace es, en realidad, olvidar el cuerpo en el sepulcro y mantener la inmortalidad del alma, toda vez que se ve obligado a mantener la continuidad de un yo que se reviste de otra forma en la muerte. Boismard, en este sentido, confiesa rotundamente que lo que la Biblia enseña fundamentalmente es la inmortalidad del alma y no la resurrección. Incluso de Mc 12, 18-27 y par. (discusión con los saduceos) que habla de inmortalidad y no de resurrección. Elimina así lo más específico del cristianismo que es la resurrección de los cuerpos. Ésta es la gran paradoja de la antropología unitaria.

ción, en el v. 41, se dice: «nosotros, que con él comimos y bebimos después de haber resucitado de entre los muertos». Lucas, por su parte, cuando dice que Jesús desapareció a los ojos de los de Emaús, usa la forma *áphantos egéneto*, que literalmente significa «se hizo invisible».

Una raíz semejante a *phaíno* es la del verbo *phaneróo* Marcos utiliza el aoristo pasivo de *phaneróo* (Mc 16, 9), que significa también manifestar o hacer visible. Este verbo *phaneróo* lo usa también Juan en Jn 21, 1 y 21, 14. Este último texto dice así: «Ésta fue ya la tercera vez que se manifestó *(ephaneróthe)* Jesús a los discípulos después de resucitar de entre los muertos».

Aparte de esto, tenemos otras expresiones que claramente nos hablan de visión objetiva. Así por ejemplo en Hch 1, 3 encontramos: «A éstos mismos, después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía». El verbo empleado es *paréstesen*, que en sentido transitivo significa presentar, poner ante los ojos [49]. Además se emplean las formas «se puso en medio de ellos» *(éste en méso autôn* [Lc 24, 36; Jn 20, 19-26]), salió al encuentro (hypéntesen, aoristo de hypantáo: Mt 28, 9). Jn 21, 4 emplea, por su parte, el aoristo de *hístemi*, al decir que «se puso» Jesús en la ribera. Asimismo, se dice de Magdalena que vio a Jesús con el verbo *theoreîn*, que significa «mirar o contemplar».

Finalmente, en el ambiente de los discípulos se conoce el tipo de visión subjetiva que nada tiene que ver con el tipo de apariciones de Jesús que narran los evangelios. Así, por ejemplo, en Mc 16, 49 se habla de «un fantasma», en Lc 24, 37 de «un espíritu». Es decir, saben distinguir una visión objetiva de lo que es «un espíritu». Hay un término griego que expresa la visión interna tanto diurna como, sobre todo, nocturna, que es el de *hórama*. Cuando Pedro se ve libre de la cárcel dice que no sabía que era verdad *(alethés)*, sino que le parecía una visión *(hórama)*, es decir, un sueño, pues tiene lugar mientras dormía aquella noche (Hch 12, 9). A este respecto, dice M. Guerra que *alethés* en su significado de verdadero, en cuanto opuesto a aparente o vano, de real, tanto en este texto como en el griego extrabíblico, recuerda sin duda el *óntos* (realmente) de la noticia de los once a los de Emaús: «Realmente ha resucitado el Señor, pues (valor explicativo del *kaí*) ha sido visto por Simón» [50]. «Estos dos términos, dice Guerra, aluden a

49. F. MUSSNER, *o.c.*, 66.
50. M. GUERRA, *Antropología y teología* (Pamplona 1967) 65.

algo objetivo, real, percibido por los sentidos, en ambos casos por los de Simón Pedro».

Este mismo término de *hórama* designa la visión del varón macedónico que tuvo Pedro por la noche (Hch 18, 9ss.). Una visión diurna de este tipo fue la tenida por san Pedro, cuando, estando en oración, vio en éxtasis un *hórama* (Hch 11, 5.10.17.19).

Pues bien, a las apariciones de los evangelios nunca se les designa con el término de *hórama* [51]. Por su parte, afirma M. Guerra: «Ninguno de estos dos significados de *hórama*=visión interior, no perceptible por los sentidos, nocturna o diurna, concierne, según los relatos neotestamentarios, a las "apariciones" de Cristo resucitado o de su "visión" por parte de los apóstoles. Tal vez por eso, aunque a veces significa algo existente fuera del sujeto vidente, ni una sola vez son llamadas *hórama* las de Cristo resucitado. Los discípulos no ven al Señor resucitado ni en sueños (*hórama* nocturno) ni en estado de vigilia y lucidez, pero fuera de sí, en éxtasis (*hórama* diurno)» [52].

Entre las visiones de Pablo encontramos también una cristofanía (Hch 22, 17-21); pero la describe como un arrebato de éxtasis y no la coloca de ningún modo en la lista de las apariciones de 1 Co 15, en la que, sin embargo, incluye la de Damasco [53]. Pablo no llama éxtasis a la aparición de Damasco. Es significativo también que en 2 Co 12, 1 se excusa de hablar de sus «visiones», mientras que de la de Damasco habla sin excusa alguna (1 Co 9, 1; 15, 8; Col 1, 25ss.). Como dice

51. F. MUSSNER, *o.c.*, 68.

52. M. GUERRA, *o.c.*, 430. Fisichella (*o.c.*, 321) se lamenta, por su lado, de que la apologética antigua quería ver en las apariciones y sepulcro vacío unas pruebas de la resurrección. Y defiende que sólo la fe puede permitirnos reconocer los rasgos auténticos de Cristo (333). «Cualquier teología que quiera reflexionar en el acontecimiento de pascua no puede buscar las motivaciones para la verificación y el significado de esas realidades fuera de la fe, sino sólo y siempre dentro de ella, ya que es la única dimensión que permite la comprensión última del misterio» (335). Pensamos nosotros que, de esta forma, se cae de nuevo en el fideísmo, pues se trata de fundar la fe en la fe misma. Los textos claramente afirman que Cristo se hizo visible y los apóstoles apelan a dichas apariciones (constatadas también por otros: hay una lista: 1 Co 15, 3-5) para fundar su apostolado. Apelan como prueba a un testimonio. También Pie i Ninot rechaza el carácter apologético de la resurrección (*Tratado de teología fundamental*, 257ss.). Los apóstoles la discernieron desde la fe (270). La experiencia que tuvieron los apóstoles se puede designar como de experiencia mística o entusiasmo religioso (277).

53. F. MUSSNER, *o.c.*, 65.

Schlier, las visiones de Pablo no son fundamentos del kerigma. Sólo la de Damasco lo fundamenta [54]. Esta distinción tan marcada en Pablo entre la visión de Damasco y las otras nos hace conscientes de que la de Damasco no puede ser calificada de «visión psicológica», dice Schlier [55]. Por la visión de Damasco ha sido constituido Pablo apóstol y por ella se presenta como testigo de la resurrección de Cristo (1 Co 15, 8), aunque la posponga a las apariciones concedidas a los apóstoles.

Así pues, los apóstoles son testigos de un encuentro con Cristo resucitado, y en este encuentro ven ellos la realidad pascual que luego anuncian en el kerigma. El «mostrarse» del resucitado era aquí lo decisivo. El «*eón*» presente y el futuro escatológico se hacen presentes en el encuentro de los testigos con el Kyrios» [56].

Asimismo es preciso recordar que la voz griega *mártyr* tiene un significado muy concreto y específico. Feuillet recuerda que la palabra testigo (*mártyr*) antes de tener el sentido activo de garante, tiene el sentido pasivo de espectador o auditor [57]. M. Guerra afirma a este propósito: «Es sabido que el significado básico del término griego *mártyr*, pl. *mártyres*, es un sentido pasivo de espectador o auditor de algo que se hace o dice fuera de él. Lo interno, lo imaginario, sentido o presentido no es competencia del *mártyr* ni objeto de *martyría* = "testimonio". Antes del significado activo de garante o fiador de un suceso en un proceso judicial o fuera del mismo, está el sentido pasivo; para dar testimonio de algo es preciso haber visto, oído antes, a no ser que se quiera dar validez, crédito, a un testigo falso con malicia o sin ella, a quien testimonia algo imaginado por él o por otros» [58].

En este sentido vemos que los discípulos dicen ante el Sanedrín: «nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído» (Hch 4, 20). Los apóstoles dan testimonio ciertamente con este sentido judicial: frente a la sentencia que condenó a Jesús a muerte, ellos son testigos de que dicha sentencia ha sido rota por la resurrección.

Conclusión: A la resurrección de Cristo, que trasciende la historia, llegan los apóstoles mediante la constatacion de las huellas históricas

54. H. SCHLIER, *o.c.*, 33-34.

55. *Ibid.*, 33-34.

56. F. MUSSNER, *o.c.*, 68.

57. A. FEUILLET, *Le apparizioni di Cristo risorto furono puramente interiori?* Osser. Rm 12, 3, 1972, 2.

58. M. GUERRA, *o.c.*, 442.

dejadas por Cristo: sepulcro vacío y apariciones. No se trata de una fe fideísta, sino de una fe apoyada en una constatacion.

3. La resurrección y la historicidad

Con el fin de aquilatar el valor histórico de los relatos que ya conocemos, aplicamos ahora los criterios de historicidad [59].

a) Criterio del múltiple fuente

Conocemos ya este criterio, y podemos decir que no hay a este respecto en el Nuevo Testamento testimonio más unánime que el de la resurrección de Jesús. Del sepulcro vacío y de las apariciones nos hablan no sólo la distintas fuentes de los evangelios, sino el libro de los Hechos y las cartas de san Pablo.

b) Criterio de discontinuidad

Con este criterio, la historicidad de la resurrección queda suficientemente salvada. La resurrección de Jesús es un hecho imposible de inventar.

Ciertamente, el pueblo judío creía en la resurrección, pero en la reservada para el final de los tiempos. Como dice González Gil, «el evento que aquí se afirma tenía para ellos todas las trazas de ser improbable y hasta imposible. Porque la resurrección escatológica, y ésta es la que se afirma de Jesús, no una mera revivificación, estaba reservada para el final de los tiempos. Así lo sugerían los pocos pasajes del Antiguo Testamento en los que de ella se hablaba, y así pensaban los fariseos en oposición a los saduceos (cfr. Mc 12, 13-23). Era, pues, improbable una resurrección escatológica prematura de un individuo, aunque éste fuese el Mesías; porque ella hubiera señalado el fin de los tiempos, y, sin embargo, el mundo continuaba existiendo "como ayer y antes de ayer"» [60]. No podían imaginar una resurrección como la de Jesús y que el mundo siguiese el curso normal de su historia.

Ni incluso respecto del Mesías era previsible una resurrección. Habría sido necesario que en el Antiguo Testamento hubiese profecías claras de una resurrección como ésta, tal como la confiesan los apóstoles

59. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental*, 372ss.
60. M. GONZÁLEZ GIL, II, 316.

y que, además, fuesen así entendidas por los doctores de la ley y los judíos piadosos de aquel tiempo. Cosa distinta es que, una vez conocido *el hecho* de la resurrección de Jesús, se iluminen ciertos pasajes del Antiguo Testamento como el salmo 16 que Pedro utiliza en su discurso (Hch 2). Por sí solo, el Antiguo Testamento no proporcionaba ciertamente mucha luz en torno a una resurrección del Mesías que previamente hubiese conocido, además, una muerte de cruz. Las mismas prédicciones de Jesús no habían sido entendidas por sus discípulos.

Hay también un detalle que garantiza por completo la fiabilidad de los relatos sobre la resurrección, y es el hecho de que el hallazgo del sepulcro vacío y las primeras apariciones hayan sido concedidas a mujeres. Es algo que no se comprende, si se tiene en cuenta la mentalidad judía sobre la mujer y la invalidez de su testimonio en aquella cultura. Pensemos además la importancia que tienen para los apóstoles el hecho de la resurrección y la verificación de la misma. Como vimos, en la confesión de 1 Co 15, 3-8, no aparecen las mujeres porque ahí vienen sólo los testigos cualificados de la resurrección. Sin embargo, los evangelios, al narrar los hechos, mencionan en primer lugar una aparición a las mujeres, cuyo testimonio carecía en aquel tiempo de valor alguno. ¿Por qué, pues, favorecer a las mujeres con esta primera aparición? Sólo por fidelidad histórica se puede explicar un hecho así.

Otro elemento que resulta también inexplicable es el mal lugar en el que quedan los apóstoles. Los valientes pregoneros de la resurrección en el libro de los *Hechos* aparecen en los evangelios como hombres desconcertados, incrédulos y dominados por la depresión. Jesús los trata de insensatos y lerdos (Lc 24, 25), incapaces de creer en la función salvífica de la muerte de Jesús. Ellos esperaban otra cosa: «nosotros esperábamos que él habría de dominar a Israel» (Lc 24, 12-13). El mismo Lucas relata la mentalidad de los discípulos que todavía preguntan a Jesús resucitado si es ahora cuando va a restablecer el reino de Israel (Lc 1, 6).

Los apóstoles tienen miedo en el primer momento de las apariciones y tienen dudas (Lc 24, 37-38; Jn 20, 19-23). Aparecen, más bien, como personas que no esperaban nada, que no contaban con la resurrección de Jesús como no contaban con su muerte. La postura de Tomás raya en la incredulidad (Jn 20, 21-28). Dice Mateo de los apóstoles que le vieron en Galilea: «Y en viéndole le adoraron; ellos que antes habían dudado» (Mt 28, 17). Marcos refiere cómo Jesús les echó en cara su incredulidad y dureza de corazón.

No cabe, pues, que hayan sido inventados por la comunidad textos en los que sus jefes aparecen totalmente desprestigiados. Aparecen

siempre en un contexto que les desprestigia y denigra. El nuevo catecismo alude a esta situación (CEC 643-644).

La discontinuidad salta también a la vista cuando observamos la sobriedad con la que se relata el hecho de la resurrección: «Se nos ha aparecido, lo hemos visto». A pesar del atractivo mítico o teológico que podría representar la resurrección, no se la describe nunca como tal. «Y es que nadie, dice González Gil, ni los mismos "testigos de la resurrección" ni las piadosas mujeres que tan de mañana fueron al sepulcro, pensaron jamás en decir que la habían presenciado» [61]. Los apócrifos fueron ciertamente los que cayeron en la tentación de escribir *el hecho* de la resurrección gloriosa. Por ello pensamos que, de haber sido inventada, nada hubiese costado describirla. ¿Por qué no lo hicieron los evangelistas? El hecho es que un acontecimiento como éste de la resurrección sólo ha sido relatado una vez y respecto de Jesús. De haber sido inventado, no se explica cómo el suceso no se prodigó respecto de otros personajes bíblicos. «Esto parece más claro si se tiene en cuenta la tendencia, en el campo de lo misterioso y lo mítico, a dejar correr la fantasía a rienda suelta, a exagerar ilimitadamente, a imaginar aun lo más exorbitante» [62].

c) Criterio de explicación necesaria

Cuando nos encontramos frente a un conjunto de datos importantes que exigen una explicación y se presenta una que los ilumina a todos, podemos pensar que es auténtica, so pena de dejar sin explicación a todo un conjunto de datos.

Conocemos la pretensión de autoridad que tuvo Jesús frente a la ley, el sábado, etc. Su actitud fue considerada blasfema. Los fariseos buscaban pretextos para perder a Jesús y, en efecto, si no confirmaba sus pretensiones, era realmente un blasfemo. Pensando en la ley, Jesús tenía que ser condenado. En este sentido estuvo bajo la maldición de la ley, fue proclamado pecador y su muerte fue la de un «impío».

Por ello no habría ningún lazo entre la vida prepascual de Jesús y la fe pascual de los apóstoles, si en realidad no pasó algo que cambiara por completo el contexto judío de la crucifixión. Con otras palabras, no se explica la fe pospascual de los apóstoles (teniendo en cuenta que Jesús muere como un impío) si no poseen el apoyo objetivo de la resurrección. Si los apóstoles se ven obligados a reinterpretar la crucifixión es porque

61. *Ibid.*, 315.
62. *Ibid.*, 320.

ha pasado algo muy importante. Es psicológicamente imposible para ellos arrostrar el escándalo de la cruz, aceptarlo, sin algo que lo justifique. Para los apóstoles era absolutamente imposible creer en Cristo después de que recibiera la condena del Altísimo dada por los jefes del pueblo.

Por ello se dedican ahora a anular la sentencia del Sanedrín. Ellos dan testimonio con un sentido jurídico: ese que condenasteis ha resucitado, la condena ha sido rescindida. Y de tal manera se dedican a proclamar la resurrección de Jesús, que el kerigma primitivo corrió el riesgo de olvidar la carrera terrena de Jesús.

¿Cómo explicar también el cambio de actitud de los apóstoles, los cuales antes de la resurrección temen el viaje a Jerusalén (Mc 10, 34) y huyen de Getsemaní (Mc 14, 50; Mt 26, 56)? Pedro niega que es discípulo de Jesús (Mc 14, 66-72), y ahora lo vemos diciendo que es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres, y esto lo dice ante el Sanedrín (Hch 5, 29-32). Los encontramos alegres de sufrir ultrajes y flagelación por el nombre de Cristo (Hch 5, 41). De tal modo ha cambiado su actitud, que se dedican a dar «el testimonio» (Hch 4, 33) como una acción judicial, proclamando ante los jueces de Israel que Dios, al resucitar a Cristo, ha rescindido su sentencia (Hch 3, 1 4-15; 5, 30-32; 10, 39ss.; 33, 27-31) [63]. Además, se establecen en Jerusalén, proclamando el escándalo de la cruz y anunciando a un Mesías, glorioso sí, pero ausente y substraído a sus ojos (Hch 1, 6-9). Todo esto

63. Los apóstoles no tenían posibilidad alguna de acceder a la fe en Jesús, si no es por la constatación de las apariciones. Por ello constituye un contrasentido decir que fue su fe la que da lugar a la pascual.

Al igual que en el caso de los milagros, Kasper mantiene que de las apariciones no se puede tener una constatación histórica. Se trata de un acontecimiento que trasciende lo históricamente constatable (*Jesús el Cristo*, 159). La pascua no es un hecho que se pueda aducir como prueba para la fe. La pascua misma es objeto de fe. «La resurrección como tal no es constatable históricamente, sino la fe que de ella tenían los primeros testigos, y en este modo, lo es también el sepulcro vacío» (*o.c.*, 161).

Como vemos, las apariciones no tienen fuerza probativa alguna para el que carece de fe. Es una fe que se funda a sí misma.

Sigue diciendo Kasper que no cabe hablar de pruebas históricas, sino de signos, ambiguos de suyo, que se hacen claros desde la fe, gracias a la anticipación creciente del fin de la historia. Las apariciones no son acontecimientos objetivamente determinables, sino que se trata del hecho de que los discípulos se ven abordados y poseídos por el despertar a la fe. «En las apariciones, Jesús se gana definitivamente autoridad y reconocimiento en la fe de los discípulos» (*o.c.*, 173).

exige una explicación, como lo exige el hecho de que los apóstoles aceptaran la idea de un Mesías ignominiosamente crucificado, «escándalo para los judíos» y para ellos mismos (Mc 8, 32-33; Mt 16, 21-23), hasta el punto de que la muerte de Jesús había causado un eclipse en su fe en él (Mc 14, 27; Mt 26, 31; Lc 24, 19-21). Ellos pensaban, como los judíos de su tiempo, en un Mesías glorioso en el sentido terreno del término, y esperaban reinar con él. La resurrección renovó su fe en el mesianismo de Jesús y dio coherencia a ciertas expresiones suyas que resultaban para ellos enigmáticas [64].

Dice Kasper, es verdad, que no fue la fe la que fundó la resurrección, sino la realidad del resucitado la que fundó la fe. En esto estamos de acuerdo, pero ¿cómo funda la resurrección a la fe, cuando los signos que tenemos de ella sólo son tales desde la fe? Ésta es la contradicción de Kasper.

Y así no podemos aceptar esta frase del teólogo alemán: «La decisión en pro o en contra de la fe pascual no se refiere a determinados sucesos maravillosos, sino que equivale a si se está decidido a contemplar la realidad a partir de Dios en la vida y en la muerte» (*o.c.*, 117). Acontecimiento históricamente constatable es la muerte de Cristo, y la resurrección significa que la cruz, que humanamente es un fracaso, es nuevo comienzo y razón de esperanza, sigue diciendo Kasper. No es un acontecimiento posterior a la cruz de Cristo, sino que representa «la entrega realizada y padecida del hombre verdadero a Dios y la aceptación compasiva y amorosa de esta entrega por parte de Dios. La resurrección es, al mismo tiempo, la profunda dimensión salvífica de la cruz, puesto que Dios encuentra acogida definitivamente en el hombre y éste la halla en Dios» (*o.c.*, 183).

En cuanto a la corporeidad de la resurrección no hay que entenderla en continuidad con el cuerpo de aquí, dice Kasper. El cuerpo es el hombre entero en su relación con Dios y con los demás, es la posibilidad y la realidad de la comunicación. Según que nos situemos en una relación de dominio o de servicio, así también el cuerpo será *sarquico o neumático. El soma neumaticon* es el cuerpo determinado totalmente por el espíritu de Dios. El pneuma no es la materia, la sustancia de que está hecho este cuerpo. Corporeidad de la resurrección es toda la persona del Señor, en cuanto que se halla definitivamente en Dios y desde él se encuentra con nosotros continuamente y de una nueva manera. Se ve clara la identidad de pensamiento de Kasper con Léon Dufour.

64. Es curioso que haya sido un protestante (W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* [Salamanca 1974]), el que ha vuelto a recuperar el valor de la historicidad de la resurrección mediante las pruebas de la misma, recuperando así la dimensión de la historia frente al subjetivismo de Bultmann. La certeza de la resurrección la proporciona, según él, la investigación histórica de los relatos de las apariciones y del sepulcro vacío.

Es verdad que, a juicio de Caba *(o.c., 76)*, esta investigación histórica que defiende Pannenberg la defiende hasta el punto de eclipsar la misma fe. Es también verdad que, para Pannenberg, toda la vida de Cristo queda iluminada por la resurrección, hasta el punto de que las acciones y palabras de Jesús terrestre parecen carecer de luz propia. Finalmente, privilegia las apariciones que narra Pablo (1 Co 15, 3-5), hasta el punto de presentar los relatos evangélicos de apariciones como legendarios.

Por nuestra parte observaríamos que, ciertamente, la fe sobrenatural es un don de Dios, pero también es cierto que el signo (apariciones, sepulcro vacío) puede ser discernido por la razón, previamente a la fe. En último término, uno llega a la fe cuando, captando los signos con la razón, se rinde a la solicitación interior de la gracia, abandonándose en Dios mismo. Si el estudio racional no agota ni eclipsa a la fe, porque es el estudio de un acontecimiento que, insertándose en la historia, la trasciende, tampoco la fe puede prescindir del estudio autónomo de los signos mediante las exigencias de la razón. De otra forma, sería puro fideísmo. Para un estudio de la resurrección en Pannenberg remitimos a: R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976).

El cambio de Pablo es también un hecho extraordinario que exige explicación. De perseguidor de la Iglesia, Pablo se convierte de pronto en el gran apóstol de Cristo, en el hombre providencial para defender la vertiente universal del mensaje de Cristo y liberarlo de la estrechez de la ley, hasta el punto de que su teología y actividad apostólica están centradas en el encuentro con la persona de Cristo.

Es preciso explicar también el comportamiento de la Iglesia primitiva. Se ha enfrentado (siendo judía en su origen) al escándalo de un Mesías crucificado. Ha ido sinagoga por sinagoga predicando dicho escándalo. Es preciso caer en la cuenta de lo que esto supone para los judíos. Presentan un Mesías puramente religioso, ausente hasta la restauración de todas las cosas (Hch 3, 31).

Mayor dificultad tiene la predicación de Jesús como Hijo de Dios en un ambiente tan ceñido al monoteísmo. Siguen predicando el monoteísmo y, a pesar de ello, confiesan que Jesús es Dios. ¿Cómo explicar esto? No lo explican, pero lo predican. Se necesitarán cinco siglos hasta que se encuentren las fórmulas apropiadas. Se han metido en un enorme problema. Pero ellos no tienen ninguna duda: Jesús es Dios, es el Hijo de Dios.

Renuncian al culto del templo y a la ley de Moisés. Ello constituyó la gran batalla de los primeros años. Costó sangre, vacilaciones, dudas, luchas, concilios. Pero la fe en Cristo resucitado era tan fuerte que todos habían comprendido que la Antigua Alianza había cesado. La destrucción del templo será un símbolo de todo ello.

Todos estos obstáculos fueron superados en menos de una generación. Era imposible imaginar cosa semejante al día siguiente de la muerte de Jesús, cuando la ley había sentenciado su «impostura».

4. Finalidad salvífica de la resurrección de Jesús

Pero la transformación que Jesús ha experimentado en su humanidad está destinada a ser comunicada a la humanidad entera. En la humanidad de Cristo se inaugura la condición gloriosa de la humanidad. Es más, la humanidad glorificada de Cristo es el principio por el cual será comunicada a los hombres la vida glorificada. Cristo glorificado es una realidad actual, del que procede toda gracia y toda santidad. Resumiendo con Galot, los aspectos salvíficos de la resurrección, podríamos señalar los siguientes:

– La resurrección de Cristo es principio de vida nueva para la humanidad. La vida del cristiano consiste en vivir en Cristo glorioso. Cuando nosotros vivíamos en nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo..., y con él nos resucitó (Ef 2, 5-6; Col 2, 13). Nosotros nacemos a la vida de Cristo resucitado por medio del bautismo (Rm 6, 1-11), de modo que el resucitado en Cristo viva para las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios (Col 3, 1).

– La resurrección de Cristo es principio de filiación divina. La vida según el Espíritu de Cristo que viene de su glorificación implica la condición de ser hijos de Dios: «En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (Rm 8, 14; Ga 4, 5-7).

Aparte de esto no hay que olvidar que la resurrección es la aceptación del sacrificio de Cristo por parte del Padre; sacrificio que queda eternizado en el cielo y hace de Cristo sacerdote eterno, que intercede por nosotros.

– La resurrección de Cristo es el fundamento de la resurrección corporal de los hombres. «El que come mi carne y bebe mi sangre, dice Jesús, tiene vida eterna y yo le resucitaré el último día» (Jn 6, 54). El cuerpo y la sangre de Cristo son el cuerpo y la sangre resucitados de Cristo, germen de nuestra resurrección corporal.

Por su parte, san Pablo subraya: «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros» (Rm 8, 11). Así pues, el Espíritu de Cristo resucitado habita en nosotros como germen de resurrección, de tal modo que Cristo es la primicia de los que resucitan: «Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también todos resucitarán en Cristo» (1 Co 15, 21-22). Nuestra resurrección corporal está tan ligada a la de Cristo que Pablo exclama: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Co 15, 13).

– Finalmente el mundo entero participará un día de la gloria de Cristo resucitado. El mundo ha padecido el influjo del pecado y está ansiando ser liberado de la corrupción y poder participar de la libertad de la gloria (Rm 8, 21). El mundo material, que tiene su razón de ser en el hombre, participará también de la suerte del hombre y de la glorificación final.

La resurrección tiene, pues, una significación salvífica de primer orden. Es el acontecimiento clave de la historia humana; un acontecimiento que se inserta en nuestra historia, al tiempo que la modifica radicalmente, en cuanto que anticipa en Cristo la victoria final.

Pero Cristo, glorificado ya desde la resurrección, no nos envía todavía el Espíritu sino después de su ascensión de los cielos.

V. ECLESIOLOGÍA FUNDAMENTAL

Abordamos ya el tema de la Iglesia. Si la salvación de Cristo es la salvación para toda la humanidad, la salvación que necesita toda la humanidad, es lógico pensar que Cristo proveyese el modo de que dicha salvación llegase a todo hombre de buena voluntad. Es así como aparece la Iglesia, como sacramento universal de salvación, como garantía de la continuidad de Cristo y de su redención entre los hombres. Por eso nos interesa la Iglesia, porque nos da a Cristo, porque continúa su salvación, su perdón en último término.

Es cierto también que la Iglesia ha sido el marco en el que yo he encontrado la fe que tengo, donde yo he sido engendrado en la fe. Si hoy tengo fe en Cristo, es porque me la ha dado la Iglesia. Sin ella no habría sido posible. Pero en este momento me pregunto: ¿por qué creo en la Iglesia?; ¿es cierto que Cristo la fundó como sacramento universal de salvación?; o ¿es que la Iglesia responde simplemente a la iniciativa de unos hombres que se organizaron con vistas a continuar el mensaje de Cristo por propia iniciativa? ¿Por qué tengo yo que aceptar la Iglesia; una Iglesia que tiene además múltiples defectos humanos, fallos y deficiencias? ¿Por qué?

1. Las objeciones contra la Iglesia

La gran objeción contra la Iglesia siempre ha sido ésta: ¿cómo una institución particular, históricamente condicionada, marcada por deficiencias humanas, puede presentarse como el lugar obligado del encuentro con Cristo? ¿Por qué la salvación universal tiene que pasar por la mediación de este hecho particular, de estos hombres, de estos ritos, de estos dogmas? Lo decía ya Leessing: ¿Por qué el asunto más importante de la humanidad (el encuentro con el Absoluto) tiene que depender de condiciones relativas, de tiempos e individuos determinados? Éste es el escándalo de la Iglesia.

Es frecuente entre nosotros encontrar personas que dicen y confiesan: «yo creo en Dios, pero no en la Iglesia». «Yo, que soy sincero y noble, creo en Dios; pero no en una Iglesia que tiene deficiencias humanas».

Frecuentemente, esta frase, en realidad, no significa más que esto: yo quiero creer en un Dios cómodo, que me deje libertad plena para decidir por mí mismo el bien y el mal; no en el Dios que me predica la Iglesia. Frecuentemente, éste es el trasfondo de la frase. Se trata de buscar excusas en las deficiencias de la Iglesia para fabricarme un Dios a mi medida, el Dios del «a mí me parece», el Dios cómodo, compatible con todo tipo de comportamiento. Pero esa frase, en último término y tomándola en toda su seriedad, no viene a expresar otra objeción que el escándalo anteriormente mencionado: el escándalo de que lo más importante de la humanidad pase por la mediación de la particularidad de unas personas o dogmas. El hombre en este sentido prefiere quedarse con una religiosidad natural, indeterminada y abierta a su iniciativa y a su voluntad; una religiosidad que a nada le compromete y que, en último término, elimina para la razón, el escándalo del dogma y de la exigencia moral concreta. El primer pecado del hombre en el paraíso consistió precisamente en querer determinar el bien y el mal (prerrogativa divina) por propia iniciativa y al margen de Dios.

Pero el escándalo de la Iglesia no es otro, en el fondo, que el escándalo de la encarnación: ¿por qué ese hombre, Jesús, judío de raza, tiene la pretensión de ser el camino, la verdad y la vida? Está bien que enseñe el camino, la verdad y la vida. Así lo hicieron los profetas, así lo hicieron Buda, Mahoma y otros; pero que personalmente se identifique con la verdad, es algo que no se puede aceptar. Que la salvación dependa de la aceptación de ese hombre concreto es un auténtico escándalo.

Sin embargo, si aceptamos que la salvación es un don que viene de Dios (y nada más claro que el hombre no puede librarse por sí mismo del pecado y de la muerte), nada es más lógico que el que Dios se adecúe a la condición humana y nos haga llegar su salvación a través de la mediación humana. En la vida del hombre, todo está mediado por la sacramentalidad del cuerpo: el pensamiento humano, el amor y la amistad, se realizan a través de la mediación del cuerpo, de la mediación del signo.

¿Por qué, entonces, no agradecer a Dios que haya utilizado la mediación humana? ¿No será que rechazamos a Cristo y su mediación redentora porque, en el fondo, desde nuestra soberbia humana preferimos que Dios se quede allí lejos, en la trascendencia de su nube, donde no estorbe al hombre? Un Dios tan cercano, un Dios humillado, un Dios

que ha hecho el ridículo por nosotros, siempre será molesto para el corazón del hombre, porque ese Dios humillado nos echa en cara nuestro orgullo y nuestro raquitismo. Preferimos que esté lejos, donde no estorbe.

Pero, si Dios se ha humillado y hecho carne, lo ha hecho por amor. También una madre se humilla una y mil veces cuando está de por medio la salvación de su hijo. Humillarse significa amar; y no hay otra forma de amar.

Por eso, al Dios humillado de la encarnación corresponde también la mediación sacramental de la Iglesia. Sí, Dios seguirá salvando al hombre y al mundo a través del escándalo de la mediación humana. Pero es justamente esa mediación la garantía de que en la Iglesia encontramos a Cristo. Sin la mediación fundada por Cristo, no tendríamos otra garantía de salvación que nuestra voluntad y nuestra impotencia. Justamente el hombre se salva allí donde hinca la rodilla ante el Dios encarnado y humillado; allí donde el hombre olvida su arrogancia, su pretensión y su autosuficiencia; allí donde se abre a los pobres signos de un Dios humillado. Justamente allí es donde encuentra la salvación. La salvación nos viene de fuera, y por ello nos viene por la mediación externa.

Otra de las objeciones fundamentales que surgen hoy en día en el hombre contra la Iglesia tiene su explicación última en el exagerado individualismo y subjetivismo que imperan en la cultura liberal de hoy: ¿por qué tengo que someter mis sentimientos religiosos a una institución? Y fácilmente se apela a la parábola del fariseo y del publicano para justificar la ausencia del creyente en el seno de la Iglesia y llamar fariseos a todos los que acuden a ella.

Sin embargo, nada más alienante que ese individualismo y ese subjetivismo arrogantes. Dejemos que lo diga G. Menzel: «Cada uno deseaba ser feliz a su manera. Creíamos que esto era la cumbre de la dignidad humana, la mayor felicidad de la tierra, la personalidad... Ahora la hemos conseguido. Cada uno de nosotros es indudablemente una personalidad, cada uno crece para sí en su mundo cerrado; pero ya no hay pueblo ni una comunidad de Dios. Con el culto a la personalidad crece sin límites el egoísmo»[1].

Dice también Lang a este propósito: «Se ha caído en la cuenta de que la herencia espiritual de nuestros antepasados, la sabiduría del pa-

1. G. MENZEL, *Dichterglaube* (Berlin 1931).

sado y, en general, todos los valores humanos, especialmente los religiosos, sólo se comunican por medio de la comunidad y dentro de ella» [2]. Como recuerda Althaus, «la oración en común nos ayuda de un modo especial; la conciencia de que todos oramos hace la oración propia más confiada, más humilde, más universal y, por ello, más pura; al oír orar a los otros, me libro de mi egoísmo y de mi estrechez de miras» [3].

En una palabra, el hombre necesita de la comunidad no sólo para ser engendrado en la fe, sino para poder vivirla. Cuando el hombre toma parte en el culto de la Iglesia, se sumerge en una corriente vital que mana de Cristo y que le libra de su soledad y de su angustia. El hombre no puede creer a solas. Por ello necesita volver a las fuentes genuinas de la unión sobrenatural con Cristo: la oración y los sacramentos, la palabra de Dios y la inserción en la comunidad que la escucha y vive.

2. ¿Cuál es la Iglesia de Cristo?

Pero el problema tiene, además, otra dimensión: se impone discernir cuál de las Iglesias actuales es la que corresponde a la que Cristo fundó. Supongamos que uno decide realmente insertarse en la Iglesia, convencido de que a solas no puede vivir la fe. Pero hay Iglesias, e incluso sectas, en las que podría vivir la dimensión comunitaria de la fe y sentir el atractivo espiritual de una fe compartida. Pero ¿basta con eso? ¿Quién garantiza que una Iglesia determinada sea la Iglesia que Cristo fundó? Se impone por ello un discernimiento necesario. Imaginemos que nos encontramos con los testigos de Jehová que nos dicen:

– Nosotros somos la Iglesia verdadera.

– Pero, les respondemos, ¿dónde estaban Vds. en el siglo I, en el siglo XIII o en el XVI? Porque, si no entendemos mal, Vds. proceden del siglo XIX (les estamos planteando con ello el problema de la apostolicidad, es decir, el del entronque con Cristo).

Y responden: –No, es que el evangelio dice que «por sus frutos los conoceréis» y, justamente, eso es lo que somos nosotros, la Iglesia santa.

Y podríamos responder: –Miren Vds.; precisamente a mí me ocurre lo contrario: cuanto más leo los evangelios, más convencido quedo de que no soy santo.

2. A. LANG, *Teología fundamental II* (Madrid 1971) 16.
3. P. ALTHAUS, *Das Erlebnis der Kirche* (Leipzig 19243).

Entonces, ¿cuáles son los criterios para discernir la Iglesia fundada por Cristo? Como dice Lang [4]: «Ante la exigencia de una fe incondicional, de un seguimiento sin vacilaciones, de una entrega confiada, como pide la Iglesia, todo hombre racional tiene el derecho y el deber de exigir una legitimación suficiente. La teología fundamental tiene, pues, que probar de un modo especial que la Iglesia posee autoridad divina y es el órgano puesto por Dios para comunicar a los hombres la revelación y la gracia de Cristo».

El método que seguiremos en nuestro estudio de la Iglesia es el que propone y esboza A. Léonard [5]:

1) En primer lugar tenemos que ver si, históricamente hablando (seguimos el procedimiento de la teología fundamental), Cristo tuvo la intención de fundar la Iglesia.

2) Cristo, de hecho, en una sucesión de actos, en un proceso a lo largo de su vida, puso las bases de la Iglesia, y sólo después de su resurrección y con el don del Espíritu Santo comienza a existir. Habrá que ver, por tanto, si Cristo puso esas bases de la Iglesia.

3) Finalmente, nos preguntaremos cuáles son las características de esa Iglesia fundada por Cristo y cuáles los criterios de discernimiento de la misma. Una vez que hayamos hecho este estudio, trataremos ya con otro método (el dogmático) sobre la esencia de la Iglesia, aunque sea brevemente, pues no queremos terminar toda esta exposición sin hablar un poco sobre lo que es la Iglesia. Podremos ya servirnos del magisterio, pues con los tres puntos fundamentales que hemos expuesto, sabremos que Cristo dio a los obispos el don magisterial.

4. A. LANG, *o.c.*, 5.
5. A. LÉONARD, *Razones para creer* (Barcelona 1990) 174ss.

VI. LA IGLESIA Y LA INTENCIÓN DE CRISTO

Hablando de Cristo, quedó claro que el núcleo de su predicación fue la llegada del reino de Dios; un reino que en el fondo no es otra cosa que la llegada definitiva de la salvación en Cristo, el cual, al tiempo que nos introduce en la vida filial, nos libera del pecado y de la muerte. Cristo mismo era esta salvación, el reino que llega. Pues bien, la primera pregunta que nos tenemos que hacer es la de la relación entre ese reino y la Iglesia. ¿Cristo pensó en el reino solamente o pensó también en la Iglesia?

1. El reino y la Iglesia

El problema lo planteó así Loisy, el teólogo del movimiento modernista de primeros de siglo: «Jesús predicó el reino de Dios y fue la Iglesia la que vino»[1]. En efecto, uno puede quedar impresionado por el hecho de que el término de «Iglesia» sólo aparezca dos veces en los evangelios (Mt 16, 18; 18, 17). Ya A. von Harnack había dicho en su tiempo que el reino de Dios tiene que ver con la salvación de Dios en el corazón del hombre, con el individuo concreto, pero nada tiene que ver con una institución como la Iglesia.

Hoy en día, se siguen repitiendo viejas ideas, como las de J. Weiss[2]. Jesús, decía, participaba de la conciencia apocalíptica de su tiempo. Esperaba en el fondo la catástrofe final, y por ello proponía a los suyos una línea de conducta provisional para el corto espacio que precedía a

---

1. A. LOISY, *L'évangile et l'église* (Paris 1902) 111.
2. J. WEISS, *Die Predigt Iesu von Reiche Gottes* (Göttingen 1900).

la catástrofe. Pero ésta no llegó, y así la comunidad primitiva tuvo que adaptar el mensaje de Jesús, hablando de un reino ya presente, aunque de forma diferente a la esperada [3].

El problema tiene, sin duda, su dificultad. No se puede negar que Jesús dice frases que parecen aludir a una venida inminente del reino en poder y gloria (Mt 10, 23, Mc 9, 1; Lc 9, 27; Mt 16, 28). Haciéndose eco de estas objeciones, expresa así Fries el problema: «Si es cierto que Jesús habló no sólo del presente y del futuro de la salvación y reino de Dios, sino que contó a la vez con la llegada inminente de ese reino en poder y gloria, entonces la idea de una Iglesia como institución queda excluida de antemano» [4].

Dicho de otro modo, la Iglesia habría surgido por iniciativa de los hombres y ante el retraso de la llegada gloriosa del Mesías, que se esperaba inminente; de ahí que todas sus estructuras sean coyunturales y sujetas por ello mismo a una posible revisión.

Debemos por ello comenzar el problema dilucidando esta cuestión: ¿es cierto que Cristo se equivocó sobre la llegada inminente del reino en poder y gloria? Comenzamos por una referencia a la teología de san Pablo, que es la teología de la Iglesia primitiva en el punto que nos ocupa.

La Iglesia primitiva

San Pablo distingue muy bien entre la resurrección de nuestro Señor que ha resucitado como primicia, y nuestra resurrección, que tendrá lugar al final de la historia con la segunda venida del Señor (1 Co 15, 23ss.). San Pablo claramente habla de la consumación del reino en la segunda venida de Cristo, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad, y después de que ponga a todos los enemigos debajo de sus pies y venza también al último enemigo que es la muerte. San Pablo espera la transformación gloriosa del cosmos para esa segunda venida de Cristo (Rm 8, 18-23).

Sin embargo, san Pablo sabe perfectamente que Jesús ha sido constituido Señor ya desde la resurrección (Rm 1, 4-5). Hay, pues, una tensión entre el triunfo adquirido ya por Cristo en la resurrección y la irradiación que la segunda venida de Cristo proyectará sobre el mundo y la historia. La perspectiva del reino ya iniciado y por consumar es, por tanto, la perspectiva de Pablo y de toda la Iglesia primitiva. No tienen otra. Y esto es lo fundamental.

3. Recuérdese lo dicho en la parte cristológica.

4. H. FRIES, *Teología Fundamental* (Barcelona 1987) 174ss.

Ahora bien, es cierto también que Pablo prefiere que la venida del Señor le encuentre con vida; prefiere que la venida del Señor le encuentre, no desnudo de cuerpo por la muerte, sino vivo, de modo que sea más bien revestido (2 Co 5, 1-10). Él espera estar vivo en la segunda venida del Señor (1 Ts 4, 15). La Iglesia primitiva contaba, al parecer, con una venida próxima del Señor.

Sin embargo, lo cierto es que el retraso de la parusía del Señor no supuso un trauma para la Iglesia primitiva ni una crisis de identidad. Lo dice así Fries: «si la expectación inminente hubiera sido el punto central y decisivo del mensaje de Jesús, no se comprende cómo la no realización de la parusía, esperada de esa manera, hubiera podido darse sin grandes conmociones en la fe. De lo cual se sigue que el fundamento y contenido de la fe en el mensaje del reino de Dios no desaparecen ni sufren mengua alguna porque no tenga lugar la parusía» [5].

La Iglesia era consciente de que el reino tenía que llegar a todo el mundo por imperativo mismo del Señor, y se limitó, en consecuencia, a prolongar en el tiempo la misma estructura dada por Cristo a su Iglesia. Incluso desde el punto de vista espiritual, la transición se hizo sin traumas. San Pedro interpreta el retraso de la parusía como signo de la paciencia divina, que quiere que nadie perezca, sino que todos lleguen a la conversión (2 P 3, 9).

En una palabra, la Iglesia sabía que el reino había ya irrumpido, incluso victorioso, en la resurrección de Cristo, pero esperaba la llegada última de Cristo en poder y gloria para un tiempo cercano.

La expectación de Cristo

Tenemos que preguntarnos ahora si realmente Cristo esperaba la venida inminente del reino en poder y gloria. La dificultad viene del llamado sermón escatológico. Jesús, hablando al parecer del fin del mundo, dice que «no pasará esta generación sin que todas estas cosas sucedan» (Mt 24, 34). Sin embargo, hay en Jesús una cosa clara: afirma rotundamente, en el mismo discurso, que del tiempo y de la hora de su segunda venida no sabe nada (Mt 13, 32; 24, 2), de lo que se dedu-

5. *Ibid.*, 453.

ce que la frase anteriormente mencionada se refiere en realidad a otro acontecimiento.

Ante una frase tan rotunda de Jesús respecto del tiempo de su venida final no cabe pensar, en buena lógica, sino que la frase que presenta dificultad se refiera a otro acontecimiento y ambos planos se mezclen entre sí, como suele ocurrir en el género apocalíptico.

Además, es claro que cuando se escribe el Evangelio de san Mateo (primeros años de los 70), el redactor ya no puede pensar, en realidad, ante el retraso real de la parusía, en que ésta vaya a tener lugar en «esa generación». Jesús, dentro del sermón escatológico, al decir que «no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan», tiene que estar refiriéndose a otro acontecimiento: a su resurrección en gloria, a la destrucción del templo y al final de la antigua alianza. Dice Léonard en este sentido [6] que la dificultad viene de que se mezcla el juicio final de Dios sobre la historia al final de los tiempos (juicio del que Jesús rehusó siempre determinar el día y del que afirmó desconocer la hora) y ese primer acontecimiento decisivo, pero no pleno todavía, del reino de Dios, que constituyen la resurrección de Cristo, la destrucción del templo y la supresión de la antigua alianza. En el lenguaje apocalíptico hay una mezcla de planos entre el presente y el futuro, y, en concreto, entre el reino iniciado ya por la resurrección de Cristo y su consumación final.

En este sentido, añade Fries, la resurrección de Jesús de entre los muertos puede bien entenderse como la venida del Hijo del hombre, como la llegada de su reino en poder, como el cumplimiento de la expectación inminente [7]. Bien podía Jesús, por lo tanto, referirse a su resurrección y al final de la antigua alianza, cuando dice que todo esto pasará en el marco de esta generación. Lo dice así también Collantes: «La resurrección de Jesús es como una avanzadilla de su segunda venida, es el espolón de la eternidad introducida en el tiempo... En esta perspectiva no creemos que ofrezcan mayor dificultad los textos escatológicos del Nuevo Testamento que tan inexplicables se les hacían a los escatologistas de principios de siglo» [8]. Son textos que pueden referirse a la llegada del reino glorioso que Cristo ha inaugurado ya de hecho por su resurrección. Como dice Fries [9], «la certeza del futuro, la certeza de que Jesús vendrá como Hijo del hombre y como juez del mundo, se apoya

6. A. LÉONARD, *o.c.*, 175-176.
7. H. FRIES, *o.c.*, 449.
8. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra I* (Madrid 1972) 241.
9. H. FRIES, *o.c.*, 449.

en lo ocurrido ya; la certeza del futuro se apoya en el presente». Incluso la exégesis avala la interpretación de que la frase conflictiva «no pasará esta generación...» se refiere al fin de la alianza antigua y comienzo de la nueva era con la resurrección de Cristo: mientras todas estas cosas (se le había preguntado al principio cuándo será la destrucción del templo) tendrán lugar en el marco de esta generación, en cambio *(de)* de la llegada última del Mesías Jesús dice no saber nada [10].

10. Según la interpretación más frecuente, Jesús está hablando en este discurso de dos temas: de la destrucción de Jerusalén (Mt 24, 4-25, Mc 13, 5-23) y de la parusía o venida final del Hijo del hombre (Mt 26, 26-31; Mc 13, 24-27). Lo difícil del discurso es discernir los versículos que se refieren a cada uno de los acontecimientos. La destrucción de Jerusalén y el fin del mundo aparecen aquí, más bien, como mezclados y fundidos; y es que, aunque los dos acontecimientos sean cronológicamente distintos, en el género literario de la apocalíptica tienen cierta conexión entre sí. La ruina de Jerusalén señala en el texto el fin de la Antigua Alianza y es descrita con todas las imágenes de la literatura apocalíptica judía, al igual que el fin del mundo. La ruina de Jerusalén, que señala la destrucción de la Antigua Alianza, coincide con la glorificación de Cristo a raíz de su muerte, dando lugar a una época que es la época de la Iglesia. Sólo al final de esta etapa vendrá el Hijo del hombre en poder y gloria para juzgar a los hombres.

Hay que observar que el diálogo de los discípulos con Jesús comienza por la constatacion por aquéllos de la grandiosidad del templo (Mt 24, 1), del que Jesús dice que no quedará piedra sobre piedra (Mt 24, 2). Y los discípulos le hacen una doble pregunta: cuándo sucederán estas cosas (la destrucción de Jerusalén) y cuál será la señal de la parusía y del fin del mundo (Mt 24, 2).

La respuesta de Jesús parece distinguir entre la destrucción del templo y el fin del mundo. Habrá guerra, terremotos, catástrofes (modo apocalíptico de describir la destrucción del templo de la ciudad santa), pero todavía no será el fin (Mt 24, 6).

Antes de que venga el fin del mundo y la llegada del Hijo del hombre, el evangelio será predicado por todo el mundo (Mt 24, 14). La desolación de la abominación (Mt 24, 15) con la que, al parecer, Daniel designaba a un altar pagano que Antíoco Epífanes erigió en el templo de Jerusalén, encontrará su plena realización cuando las tropas romanas ocupen y destruyan Jerusalén y el templo. Pero no es éste el momento de quedarse en Jerusalén esperando la llegada del Mesías glorioso. Por el contrario, hay que huir a los montes (Mt 24, 16). Las calamidades de estos días se abreviarán en atención a los elegidos (Mt 24, 22), que no pueden ser otros que los que han abrazado el evangelio.

Jesús advierte que no se haga caso de los falsos profetas y mesías que se presentarán. No se deben dejar seducir por los que digan: el mesías está aquí o allí, pues la venida del Hijo del hombre aparecerá como un relámpago visible (Mt 24, 27). Será algo muy claro. De la misma manera que el vuelo de los buitres hace patente la existencia de carroña (Mt 24, 28), la venida final del Hijo del hombre

Todo esto queda aún más claro, si tenemos en cuenta que el tema del reino que Cristo predica tiene que ver con la comunidad, con el nuevo Israel que Cristo quiere instaurar. El reino sólo tiene sentido en relación con la comunidad mesiánica que Cristo instaura y que es la Iglesia.

---

quedará patente a todos, será precedida de signos claros (oscurecimiento del sol, de la luna, de las estrellas, y aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre [Mt 24, 29-30]). Cuando se vean todos estos signos es cuando se puede estar seguro de que llega el fin (Mt 24, 33). El Hijo del hombre llegará, de todos modos, en el momento menos esperado.

Así pues, la distinción entre la destrucción del templo y los signos de la venida final del Hijo del hombre queda hecha por Jesús. Otra cosa es determinar qué versículos pertenecen a un acontecimiento y a otro. Ahí está la dificultad de pasajes como: Mt 24, 34: «en verdad os digo que no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan», en un contexto en el que parece que Jesús está hablando del fin del mundo. Quizás cabe pensar que Jesús en su discurso hubiese distinguido mejor las perspectivas.

Con todo, no es descabellado pensar que al doble plano que presenta Jesús (destrucción de Jerusalén y el fin del mundo) corresponda su afirmación de que, mientras todas estas cosas (es decir, destrucción del templo) sucederán en el marco de esta generación (Mt 24, 34), por lo que hace a aquel día y hora (es decir, el fin del mundo) nadie sabe nada, excepto el Padre (Mt 24, 36). Hay un claro contraste expresado por la partícula *de* (en cambio) que sugiere que alude, frente a los acontecimientos de la destrucción de Jerusalén y que podrían ser conocidos, a algo distinto sobre el fin del mundo, que sólo el Padre conoce.

En consecuencia, Jesús dice que el Hijo ignora el día y hora del fin del mundo; ignorancia que queda recalcada aún más en el evangelio de Mateo, cuando las parábolas que Jesús cuenta a continuación expresan la ignorancia sobre la parusía del Hijo del hombre (Mt 24, 37-39), sobre la venida del Señor (Mt 24, 42) y sobre la hora de la llegada del Hijo del hombre (Mt 24, 44). Estas parábolas corroboran lo dicho antes por Jesús sobre la ignorancia de aquel día y hora. Según esto, parece claro que una afirmación tan expresa por parte de Jesús de ignorar el día y hora del fin del mundo excluye que Jesús haya podido referirse en Mt 24, 34 («no pasará esta generación sin que estas cosas sucedan») a la inminencia de este fin.

A. FEUILLET, *Le discourse de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc. XIII et Luc. XXI, 5, 36* Rev. Bibl. 55 (1943) 481-502; IDEM, *La synthèse escatologique de san Mathieu (24-25)*: Rev. Bibl. 56 (1949) 340-364; 57 (1950) 62-91. 180-211; IDEM, *Parousie*: Dict. Bibl. Supl. VI (Paris 1960) col. 1347-54; J. L. MCKENZIE, *El evangelio según san Mateo, Comentario bíblico san Jerónimo* (Madrid 1972), 268; S. DEL PÁRAMO, *Evangelio de san Mateo. La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento I* (Madrid 1961), 290-291; V. TAYLOR, *The Apocaliptic Discourse of Mark XIII*: Exp. Tim. 60 (1948-49) 994-98; J. LAMBRECHT, *Redactio sermonis escathologici*: *Verbum Domini* 43 (1965) 278-287; R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk. 13*, (Düsseldorf 1968).

2. El reino y la comunidad

En efecto, el reino que Cristo predica tiene que ver con la comunidad, con el pueblo de Israel. El reino llega para el viejo Israel; y, ante el rechazo que hace de él, nace el nuevo Israel que lo acoge. Dicho de otra forma, el reino no puede entenderse al margen de una comunidad que es el nuevo Israel y con vistas a él [11].

Jesús se dirige a las ovejas perdidas de la casa de Israel (Mt 10, 6), el pueblo que estaba en la tiniebla (Mt 4, 16), de modo que la Iglesia en el Nuevo Testamento no es otra cosa que la comunidad que el reino se crea ante el rechazo de Israel.

Hay una continuidad entre la Iglesia que Cristo funda y el viejo Israel. San Pablo llamará a la Iglesia «Iglesia de Dios» (Ga 6, 16) que coincide con el pueblo cristiano heredero por la fe de las promesas hechas a Abraham (Ga 3, 9.29). El pueblo judío es el Israel según la carne (1 Co 10, 18); pero la Iglesia es simplemente el Israel de Dios que entronca por la fe con la promesa hecha a Abraham (Rm 4, 11-17; 9, 6-8). San Pablo llama a la Iglesia universal y a las Iglesias particulares «Iglesia o Iglesias de Dios» (1 Co 1, 2; 11, 16; 10, 32; 15, 19; Ga 1, 13; 1 Ts, 2, 14; 1 Tm 3, 5.15), con lo cual está reproduciendo la perspectiva del Antiguo Testamento, que presenta a Israel como asamblea *(qehal)* de Yahvé. Por ello, como dice Faynel, «lo que muchos parecen olvidar, hablando del reino, es que Cristo, para fundarlo, no partió de cero, sino de un dato ya existente, el antiguo Israel, que era precisamente un misterio espiritual y sociológico a la vez» [12].

El reino es la salvación que llega al pueblo de Israel y, en la medida en que Israel lo rechaza, nace un nuevo Israel, que es el que entronca con Abraham por medio de la fe en Cristo... Y así la Iglesia viene a ser como la heredera del antiguo pueblo de Dios, como el verdadero Israel. Cristo no ha venido a fundar una secta, sino a reunir al Israel de los últimos tiempos. Por eso envía a sus apóstoles a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciu-

---

11. Como dice Faynel, «aun cuando el reino anunciado por Cristo sea un misterio primordialmente interior e invisible, no puede reducirse, sin embargo, durante todo el período de su crecimiento en este mundo, a ese solo aspecto. En efecto, por expresa voluntad de su fundador, Cristo, está vinculado a una comunidad visible, que tiene por objeto, a un tiempo, encauzarlo y establecerlo en este mundo» [FAYNEL, *o.c.*, 61].

12. *Ibid.*, 64.

dad de samaritanos; dirigíos, más bien, a las ovejas perdidas de Israel» (Mt 10, 5-6). Y de ahí también la afirmación del mismo Jesús: «No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de Israel» (Mt 25, 24).

En un principio, el envío de los discípulos queda circunscrito a las ciudades de Israel: «No vayáis a los gentiles». «Lo cual, dice Fries [13], no es una prohibición exclusivista para todos los tiempos. Responde, más bien, a la salvación del comienzo y a la trayectoria personal de Jesús mismo, que se sabe enviado como hijo de David, como hijo de Abraham, al pueblo de Israel que él quiere reunir como el Israel verdadero».

A veces se piensa que Cristo en el Nuevo Testamento dice poco sobre la Iglesia, pero en realidad la Iglesia ya existía en cierto modo en Israel; lo que hace Cristo es instituirse como centro del nuevo Israel, con lo cual nace el nuevo y verdadero Israel, que es la Iglesia. El pueblo que Dios se había elegido en el Antiguo Testamento es un pueblo que se encuentra extraviado; un pueblo extraviado por falta de pastor (Ez 34, 8) y del que había dicho Dios: «Yo suscitaré, para ponérselo al frente, un solo pastor que los apacentará» (Ez 34, 23). Jesús quiere reunir de hecho a todo el pueblo de Israel, a fariseos, zelotes, publicanos, ricos, pobres, enfermos, justos y pecadores.

Pero Cristo sufre en su carne el rechazo de su pueblo y afirma, por ejemplo, a propósito de la fe del centurión: «Os digo de verdad que en Israel no he encontrado una fe tan grande. Y os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente a ponerse a la mesa de Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (de Dios), mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera» (Mt 8, 10-12). Ya lo había dicho Isaías (2, 1-2) cuando veía confluir en el monte Sión todas las naciones. Cristo ha querido reunir a todo el pueblo de Israel como la gallina a sus polluelos, pero no han querido (Lc 13, 34), y por ello dice en la parábola de los viñadores homicidas: «Se os quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21, 43). Los primeros invitados a la boda no han querido entrar; por eso Jesús convoca a todos los que se encuentren en los caminos (Mt 22, 1-6).

Jesús construirá así su Iglesia sobre el resto de Israel y en continuidad histórica con el antiguo pueblo de Israel; pero, he aquí la gran novedad: lo va a hacer por la adhesión del pueblo a su persona, por la aceptación de su persona por parte del pueblo, por la aceptación del reino que llega con él. Como dice Collantes, «la nueva casa de Israel será

13. H. FRIES, *o.c.*, 480.

edificada sobre nuevos cimientos, y Jesús, rechazado por la sinagoga, será la piedra fundamental de la nueva edificación» (Mt 21, 42) [14]. Jesús ha hablado siempre, bajo las imágenes más diversas, de la congregación del pueblo de Dios; de esa congregación que él está llevando a cabo [15]. Habla de hecho de la Iglesia con imágenes como la del rebaño (Lc 12, 32; Mc 14, 27) o la de la plantación de Dios (Mt 13, 24).

Justamente el nuevo pueblo, la nueva congregación, surge por la aceptación del reino que llega con la persona de Cristo. El reino llega a formar una comunidad, a formar la Iglesia, ésa es su razón de ser.

No hay por ello oposición entre el reino que Cristo buscó y la Iglesia que convocó. La Iglesia y el reino nacen juntos, pues Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena noticia. La Iglesia es fruto de la presencia del reino. El anuncio de Jesús de la salvación del reino no se dirige a un individuo, sino que va a todo el pueblo de Israel. El destinatario de este reino es la comunidad [16]. La Iglesia y el reino crecen también juntos, pues cuantos escuchan con fe la palabra de Cristo y se unen a la congregación por él convocada acogen el reino de Dios. Y es claro, por otro lado, que reino e Iglesia coincidirán, según la mente de Jesús, en la venida final. Aquí, en este mundo, Iglesia y reino no coinciden plenamente, pues es claro también que puede haber miembros en la Iglesia que no vivan en gracia, que no acojan el reino; y fuera de ella puede haber, como veremos más adelante, hombres que vivan en gracia. Mientras tanto, la Iglesia viene a ser el germen y el principio del reino, la presencia y la comunidad que el reino se crea.

Esto mismo resulta aún más claro, si tenemos en cuenta que Jesús tuvo conciencia de ser el Mesías. Pero no se concibe el Mesías al margen de una comunidad mesiánica. Lo dice así J. Schmid: «La solución del problema de si Jesús intentó y fundó una Iglesia se deriva de su conciencia mesiánica. Si la reconocemos como histórica (y todos los hechos lo permiten y justifican), entonces Jesús ha tenido que reunir también en torno a sí una comunidad mesiánica como el pueblo de Dios de los últimos tiempos que se inician con él» [17]. Si tuvo conciencia de su mesianidad, recuerda Collantes, no tuvo más remedio que pensar en la comunidad mesiánica [18]. Se pregunta también Faynel en

14. J. COLLANTES, *La Iglesia* (Edapor Madrid 1982) 25.
15. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974) 201.
16. H. FRIES, *o.c.*, 474.
17. J. SCHMID, *Iglesia* en: Con. Fund. Teol. II (Madrid 1966) 296.
18. J. COLLANTES, *La Iglesia*, 24.

este sentido: «¿Acaso su misión mesiánica no consiste en reunir a Israel? Pero el hecho es que Israel se niega. Cristo no puede evitar las consecuencias de esta negativa. Con su rechazo, la Jerusalén oficial se excluye a sí misma del reino mesiánico (Lc 19, 43-44; Mt 23, 39). Levantando como un acta de este hecho, Jesús manifiesta luego su intención de organizar con este pequeño resto fiel, agrupado en torno a su persona, un nuevo Israel, sociológicamente distinto del primero, aun cuando sea de hecho, religiosamente hablando, su prolongación y su cabal realización. Este nuevo Israel será realmente «su Iglesia» (Mt 16, 18) [19].

Y cuando Jesús hace suyo el título de Hijo del hombre con la evidente intención de expresar su pretensión mesiánica, evitando todo malentendido político, como tenía el titulo de Mesías, no podemos olvidar que el Hijo del hombre, en la profecía de Daniel, hace referencia a una comunidad: el pueblo de los santos del Altísimo (Dn 7, 18ss.), que es la comunidad mesiánica a la que libra de sus enemigos. En el título de Hijo del hombre, dice Fries [20], hay implícita una sociedad, una comunidad, un pueblo. Lo mismo podemos decir del Siervo de Yahvé (Is 49, 6; 53, 12) al que Dios dará las multitudes como parte suya. Es el siervo que viene a dar la vida en rescate de muchos (Mc 10, 45), de modo que «cabe decir que en las designaciones de Mesías, Hijo del hombre y Siervo de Dios, así como en la pretensión aneja a las mismas, están dadas la idea de una realidad y de una comunidad perteneciente a Jesús, de una ecclesía, entendida como sociedad de los que han sido llamados por él» [21].

En resumen, Cristo predica el reino pensando en la Iglesia, en la comunidad mesiánica que nace de él y que tiene el encargo de encauzarlo y establecerlo en el mundo. Pensar en un reino al margen del nuevo Israel que Cristo quiere establecer es ignorar el contexto real en el que Cristo se mueve; contexto que tiene ya sus raíces en el pueblo de Israel.

19. P. FAYNEL, *o.c.*, 65-66.
20. H. FRIES, *o.c.*, 476.
21. *Ibid.*, 477.

VII. JESÚS FUNDA LA IGLESIA

Hemos visto hasta ahora cómo entiende Jesús el reino de Dios en orden a convocar a los elegidos y a formar el nuevo Israel; nuevo Israel que él convoca con su palabra y que se forma por la adhesión personal a él. Esto es lo que podríamos llamar eclesiología implícita, que tiene enorme importancia, pues en ella se puede comprobar la intención fundamental de Jesús.

¿Pero ha fundado Jesús de hecho la Iglesia? [1] Ciertamente, Jesús, en todo un proceso continuo a lo largo de su vida, va colocando las bases y el fundamento de su Iglesia. Es cierto que no establece un documento fundacional de la misma; pero, como dice Fries, «hay toda una serie de actos, acontecimientos y actuaciones, de las que bien puede deducirse que el Jesús terrestre pensó e intentó una Iglesia, en el sentido de una comunidad ligada a él» [2]. Como dice K. Rahner, respondiendo a H. Küng, naturalmente que hoy, para nosotros, origen y fundamento

1. H. FRIES, *Teología fundamental* (Barcelona 1987); G PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento di Lumen Gentium* (Milán 19894); A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la vieja y la nueva alianza* (Madrid 1984); H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1984); B. FORTE, *La Chiesa, icona della Trinità. Breve ecclesiologia* (Brescia 1988); J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, 2 vol. (Madrid 1972); IDEM, *La Iglesia*, (Edapor Madrid 1982); R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Vaticano II* (Salamanca 1988); J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1972); H. DE LUBAC, *Las Iglesias particulares y la Iglesia universal* (Salamanca 1974); R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, (Madrid 1976); A. FEUILLET, *Les grandes étapes de la fondation de l'Église d'après les evangiles synoptiques*: Scien. Eccl. 11 (1959) 5-21; Y. CONGAR, *Le concile Vatican II. Église. Peuple de Dieu et corps du Christ* (Paris 1984); A. BENI, *La nostra Chiesa* (Florencia 19825); J. B. MONDIN, *La chiesa, primizia del regno* (Bolonia 1986); P. FAYNEL, *La Iglesia* 2 Vol. (Barcelona 19822); A. LANG, *Teología fundamental II* (Madrid 1971²).
2. H. FRIES, *o.c.*, 474.

significan una realidad más compleja que un par de palabras fundacionales de tipo jurídico [3].

En este sentido, la comisión teológica internacional [4] habla de un «proceso fundacional de la Iglesia» por parte de Jesús que incluye actos como la institución de los doce, la concesión del primado a Pedro, la institución de la eucaristía, etc. No podemos olvidar, por otro lado, algo fundamental: la Iglesia no comienza a existir propiamente hasta la llegada de Pentecostés. La Iglesia, que es la nueva presencia de Cristo entre los hombres, presencia eficaz pero oculta que se realiza bajo el influjo del Espíritu Santo, no puede nacer propiamente hasta el día de Pentecostés. Mientras no llega Pentecostés, no hay sacramentos, es decir, no hay presencia de Cristo en los signos mediante la fuerza del Espíritu de Cristo resucitado. Y si no hay sacramentos, no hay Iglesia.

Lo que hace Cristo antes de Pascua es ir poniendo las bases de lo que será realidad sólo a partir de Pentecostés. Sin Pascua no hay Iglesia; aunque tampoco la había sin las bases que Cristo puso antes de Pascua.

1. La institución de los doce

Un hecho del que históricamente no se puede dudar y que afecta a la voluntad innegable de Cristo de reunir en torno a sí al nuevo pueblo mesiánico es la institución de los doce [5] (Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-19; Mt 10, 1-4). Dice así el Evangelio de Marcos: «Subió Jesús al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó doce y puso a Simón el nombre de Pedro...»

En efecto, Jesús había subido al monte, pasando la noche en oración, según testimonia Lucas. Y eligió a doce; mejor, «hizo a doce», según la expresión de Marcos. Este «hizo» tiene una importancia indudable. El uso de este verbo es debido a que Jesús está creando el nuevo pueblo

3. *Diskussion über H. Küng «Christ sein»* (Mainz 1976) 106.

4. CTI, *Documenta. documenti 1969-1985* (Vaticano 1988) 475.

5. Y. CONGAR, *Ministère et communion ecclésiale* (Paris 1971); IDEM, *Le Saint Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*: Rev. Scien. Phil. Theol. 36 (1952) 613-625 y 37 (1953) 24-48; J. SALAVERRI, *La triple potestad de la Iglesia*: «Miscelánea Comillas» 14 (1950) 7-48; R.P.G. LAMBERT, *Lierdelier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires*: «Vivre et penser», 3 serie (1945) 91-103; J. LEAL, *Paulinismo y jerarquía en las cartas pastorales* (Granada 1946); L. CERFAUX, *Témoins du Christ d'après le libre des actes*: Ang. 20 (1943) 166-183.

que constaba de doce tribus. La alusión a las doce tribus de Israel, espina dorsal del pueblo israelita, es clara y evidente (Mt 19, 28; Lc 22, 30). Con la elección de los doce, Jesús quiere fundar el nuevo Israel.

A este número de doce se da tanta importancia en la Iglesia primitiva que a los apóstoles se les designa simplemente con el nombre de «los doce» (Mc 4, 10; 6, 7; 10, 32; 11, 11; 14, 17; Lc 8, 1; 9, 12; 22, 3.47; Jn 6, 67.70-71; 20, 24; Mt 26, 14). Mateo suele hablar de los «doce discípulos» (Mt 10, 1; 11, 1; 20, 17; 26, 20). Y es curioso que se sigue hablando de «los doce», aun cuando Judas ya no estaba con ellos (Jn 20, 24; 1 Co 15, 5; Hch 6, 2). Se trata, sin duda, de algo establecido, de una institución.

Ocurre, por otro lado, que en la Iglesia primitiva había toda una técnica de memorización de los nombres de los apóstoles, pues se comprueba por el modo como son enumerados en los evangelios:

MARCOS	LUCAS	MATEO	HECHOS 1, 13
Simón Pedro	*Simón Pedro*	*Simón Pedro*	*Simón Pedro*
Santiago Zebedeo	Andrés	Andrés	Juan
Juan	Santiago	Santiago. Zebedeo	Santiago
Andrés	Juan	Juan	Andrés
Felipe	*Felipe*	*Felipe*	*Felipe*
Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Tomás
Mateo	Mateo	Tomás	Bartolomé
Tomás	Tomás	Mateo	Mateo
Santiago Alfeo	*Santiago Alfeo*	*Santiago Alfeo*	*Santiago Alfeo*
Tadeo	Simón Zelotes	Tadeo	Simón Zelotes
Simón Cananeo	Judas de Santiago	Simón Cananeo	Judas de Santiago
Judas	Judas Iscariote	Judas Iscariote	Judas Iscariote

Se puede observar cómo cada una de estas listas está comenzada por el nombre de Pedro y termina por el de Judas Iscariote.

Cada lista supone tres cuaternas, y, en todos los casos, dichas cuaternas van comenzadas por los mismos nombres: Pedro, Felipe, Santiago Alfeo, con ligeras variaciones a partir de estas constantes. Se trata, por lo tanto, a todas luces, de un esquema nemotécnico, lo que prueba que la relación de los nombres de los apóstoles formaba parte de la primitiva tradición oral [6].

6. A. LANG, *o.c.*, 57.

Todo esto nos hace caer en la cuenta de que el grupo de los doce es un grupo estable, bien definido; una institución que hay que hacer remontar, sin duda, a la elección misma de Cristo. En efecto, por el criterio de explicación necesaria es preciso preguntarse cómo es posible que se hable de los doce en todas partes como de una institución. Es imposible pensar que tuvieran un rango así en todas las Iglesias, si Cristo no los nombró apóstoles. Por otro lado, el esfuerzo nemotécnico evidencia un interés tal en la conservación de los nombres, que no se entiende si Cristo no los eligió personalmente. No se entiende, por tanto, esta fijación de nombres, esta existencia de esquemas. Como dice Lang [7], «de esta firme disposición y rítmica concatenación de las listas de los apóstoles se deduce que, antes de la composición de los evangelios, eran elemento esencial de la tradición oral».

Es un grupo que se encuentra en todo el entramado del Evangelio, un grupo con el que Jesús convive permanentemente (les eligió para que estuvieran con él: Mc 3, 14) y al que instruye de una forma particular. Pero viene también aquí, en apoyo de la historicidad de este dato, el criterio de discontinuidad. Los rabinos, es cierto, también se rodeaban de discípulos, pero en nuestro caso todo cambia en virtud de unas características únicas:

a) En el caso de los apóstoles, no son éstos los que eligen a Jesús, sino que él les elige. Es lo contrario de lo que hacen los discípulos de los rabinos.

b) El centro de la enseñanza ya no es la Torah (Ley), sino el reino, que se identifica con la persona misma de Jesús.

c) Mientras que en las escuelas rabínicas el discípulo que ha aprendido, se independiza, en la escuela de Jesús siempre quedan junto al maestro. El que más sabe, más identificado está con Jesús.

Hay, pues, algo nuevo e insólito en este discipulado de Jesús, tal como aparece en el Evangelio, y que no responde a los usos de la época.

Lucas identifica a los doce con los apóstoles; identificación que se debería al mismo Jesús. San Mateo suele hablar de los «doce discípulos». Para san Pablo, el concepto de apóstol no se circunscribe a los doce, pues reivindica para sí mismo la condición y el carácter de apóstol de Cristo. Designa también como apóstoles a Timoteo y Silvano (1 Ts 2, 7), y también a Bernabé. Pero, prescindiendo de la cuestión de si Jesús llamó personalmente «apóstoles» a los doce y de si se ampliaron o no dentro del Nuevo Testamento las condiciones para el apostolado, lo cierto es que Jesús comisionó a los doce a la manera de apóstoles, es decir, de enviados, que participasen de su propia misión. ¿Cuál es esta misión?

7. *Ibid.*, 57.

a) Jesús es el enviado del Padre, que, a su vez, envía a los apóstoles a continuar su propia misión hasta la consumación de los siglos. Jesús es el gran enviado del Padre para realizar la obra salvífica (Lc 4, 43; Mt 10, 40; 21, 37; Jn 3, 16-19.34; 5, 24.30; 6, 38; 7, 16; 8, 26-29; 9, 4; 10, 36; 11, 42; 12, 49-50; 17, 3). Por ello dice que la palabra que oyen no es suya, sino del Padre que le ha enviado (Jn 14, 24). Toda su vida ha consistido en consumar la obra que el Padre le encargó (Jn 17, 4).

b) Los apóstoles son los enviados de Cristo. Son enviados por Cristo para continuar su misión: «Como tú me has enviado al mundo, así los he enviado yo al mundo» (Jn 17, 18); «Como el Padre me ha enviado, así os envío a vosotros» (Jn 20, 21). En una palabra, los apóstoles participan de la misma misión de Cristo, y reciben la tarea de continuar la misma misión en la tierra. Hay una misión que continuar; y ésta la realizan los apóstoles por encargo de Cristo; pero se trata de la misma misión: si Cristo ha dicho que el que a él le ve, ve al Padre (Jn 14, 9), ahora dice que el que escucha a los apóstoles, a él le escucha, y el que desprecia a los apóstoles a él le desprecia (Lc 10, 16).

Existe una institución en el Antiguo Testamento: el *schaliach,* el enviado de una persona que tenía que representarle para una misión concreta. La persona del enviado era un mero representante del mandante, alguien que pasaba a segundo término; es como la persona del enviante en el orden personal, objetivo y jurídico. Jesús se inserta en este ambiente, si bien los enviados de Jesús entran en la serie de los enviados por Dios en el pueblo de Israel. Añade Fries, en este sentido: «Si pues Jesús ha llamado y enviado a una parte de sus discípulos de esa manera, si tal vez él mismo ha designado "apóstoles" a los doce, ciertamente que no los hizo ni creó simples mensajeros, ni como misioneros en el sentido del judaísmo tardío ni cual predicadores ambulantes como en la "Estoa"; más bien, los convirtió en sus representantes objetivos y personales. Con su palabra y su acción tenían que representar a Jesús allí donde él no estaba presente, pero donde él quería que su palabra y su obra, "su causa", estuviera viva y presente» [8].

8. H. FRIES, *o.c.*, 479.

Ocurre, con todo, que los apóstoles de Jesús tienen una especial característica: mientras el *schaliach* judío terminaba su misión una vez cumplido el encargo del mandante, Cristo envía a los suyos para una misión que no termina.

c) El mismo poder que Cristo posee es el que transmite a los apóstoles. Es el poder *(exousía)* con el que echa a los demonios (Mc 1, 27); es el poder que el Padre le ha dado en el cielo y en la tierra: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los hombres, enseñándoles a guardar todo cuanto os he ordenado; y sabed que yo estoy con vosotros hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 16-20).

Por eso, para garantizar su misión, les promete su presencia eficaz hasta la consumación de los tiempos. Éste es el sentido bíblico, recuerda Collantes, de la fórmula «estaré contigo» [9]: una asistencia eficaz de Dios para el cumplimiento de la misión que encarga. Si el Padre que ha enviado al Hijo está en él (Jn 8, 19), de forma que el que le recibe a él recibe al Padre que le envió, y quien rechaza a Cristo rechaza al Padre que le envió (Jn 13, 20), ahora Cristo dice lo siguiente a los apóstoles: «sabed que estoy con vosotros hasta el final de los tiempos». «Quien a vosotros os recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a aquel que me ha enviado» (Mt 10, 40; Lc 10, 16; Jn 13, 20).

Jesús había recibido para el ejercicio de su misión la consagración del Espíritu Santo, consagración que recibe en el mismo momento de la encarnación; pero también en el inicio del ministerio público en el bautismo: «El Espíritu Santo se posó sobre él» (Lc 3, 21), y en otros momentos de su vida, vemos también la presencia del Espíritu.

Por eso, cuando Cristo, después de la resurrección, entrega la misión definitiva a los apóstoles, sopla sobre ellos significando así la transmisión del Espíritu Santo que les consagra: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les serán perdonados» (Jn 20, 21-23).

Esta continuidad de la misión de los apóstoles con la misión de Cristo tiene, comenta Collantes [10], una raíz sacramental: Cristo los consagra, como él mismo ha sido consagrado por el Padre: «Como tú me has enviado al mundo, así yo también los he enviado al mundo; y yo me consagro por ellos para que ellos sean consagrados en la verdad» (Jn 17, 18-19). Y comenta Collantes: «Evidentemente; hay que reconocer en estas palabras una continuidad entre la misión de Jesús y la

9. J. COLLANTES, *La Iglesia*, 78.
10. *Ibid.*, 79.

misión de los discípulos: Jesús es enviado-Jesús envía. Pero la continuidad de la misión está garantizada por la continuidad de la consagración: "por ellos me consagro, para que ellos sean consagrados"» [11].

Si la misión de los apóstoles es participación de la misión de Cristo, participan por ello mismo de sus propios poderes. Veámoslo.

a) Es una participación en el ministerio profético de Cristo, en la misión de la predicación: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos... enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28, 18-20).

Cristo prometió a los suyos el Espíritu de la verdad que les enseñaría todo cuanto les había dicho: «Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14, 26). Hay una garantía por parte de Jesús: el envío del Espíritu Santo que asistirá a los suyos en la enseñanza de la doctrina, hasta el punto de que esa doctrina podrá ser impuesta a todos los hombres con la autoridad del mismo Cristo: «El que no crea se condenará» (Mt 16, 16). Hay, por lo tanto, para los apóstoles, una garantía de fidelidad a la enseñanza de Cristo. Recordemos que la fórmula «yo estaré contigo» se emplea más de cien veces en la Sagrada Escritura con el sentido de una asistencia eficaz por parte de Dios para el cumplimiento de la misión a la que él envía.

b) Los apóstoles participan de la autoridad de Cristo para regir a la Iglesia, pues Jesús deja a los suyos como vicarios que rijan la comunidad. En efecto, no se trata simplemente de transmitir una doctrina como lo hacían los rabinos, sino una vida; una vida que se configura por la adhesión a la persona de Cristo; una vida que se transmite por los sacramentos. Los cristianos han de transformar el mundo por el fermento del Evangelio. Todo ello implica un discernimiento, una dirección, una autoridad. «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes» (Mt 28, 19). Comenta Collantes: «si se tiene en cuenta el concepto de discipulado judío, creemos que en la misión de enseñar el Evangelio dada por Cristo a los doce está implicada la misión de dirigir la comunidad» [12].

Los apóstoles, en cuanto legados de Cristo y depositarios de su palabra, son encargados de organizar la Iglesia de modo que la palabra de Jesús obtenga sus frutos.

11. *Ibid.*, 79
12. *Ibid.*, 81.

Es así como Jesús dice a los suyos: «Yo os aseguro: todo lo que atéis sobre la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18, 18). Esta fórmula «atar-desatar», que luego encontraremos también aplicada al ministerio de Pedro, tiene en el mundo rabínico varios significados que es preciso describir:

– Según el uso que se hace de ella en el Talmud, significa, en primer lugar, declarar lícito (desatar) o ilícito (atar), con la particularidad, observa Collantes [13], de que lo que hacen los apóstoles en la Iglesia no son meras interpretaciones de la ley, sino que ellos mismos hacen ley, ya que es refrendada en el cielo.

– Atar-desatar significa también excomulgar o levantar la excomunión. Este significado está también presente en el mundo rabínico. De este modo, los apóstoles tienen también un poder judicial: poder de separar de la comunidad o de admitir a ella.

– Por fin, una última interpretación de la fórmula atar-desatar: dicha fórmula implica también la entrega de un poder amplio expresado por la unidad de contrarios. Significa la entrega de una autoridad última dentro de la comunidad que han de regir los apóstoles.

c) Los apóstoles participan también de la misión sacerdotal de Cristo. La acción santificadora de Cristo continúa en la Iglesia por medio de los sacramentos, particularmente de la eucaristía. Al instituir el sacrificio de la eucaristía, que perpetúa entre nosotros el sacrificio de la cruz, Cristo instituía en los apóstoles un nuevo sacerdocio que tendrá el encargo de hacer presente su misma oblación en la cruz, por la que se santifica la Iglesia (1 Co 11, 23-26)

También confiere Cristo a los suyos el poder de perdonar los pecados: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonéis los pecados, les serán perdonados. A quienes se los retengáis, les son retenidos» (Jn 20, 22). Esto significa que el perdón de los pecados o su retención es real, pues tiene valor delante de Dios.

He aquí, por tanto, que se da una transmisión a los apóstoles de todos los poderes que Cristo ha sustentado en la tierra y con los que ha ejercido la misión recibida del Padre. Esta transmisión les viene a los apóstoles directamente de Cristo y no por mediación de la comunidad.

13. *Ibid.*, 82.

Es una misión que nace del Padre y no de la comunidad, que no tiene otra mediación que la de Cristo, si bien, como la misma misión de Cristo, está al servicio de la comunidad.

Se trata, por otro lado, de una misión que ha de durar hasta el final de los tiempos (Mt 28, 20), pues la misión de Cristo es la misión definitiva y perpetua de salvación para toda la humanidad. Si la misión del *schaliach* en el mundo hebreo terminaba con el cumplimiento de la tarea encomendada, aquí la misión de los apóstoles, idéntica a la misión de Cristo, durará tanto cuanto la misión de Cristo.

Y comenta Fries de esta estructura apostólica de la Iglesia que «es una estructura fundamental, que Jesús otorga a los llamados y constituidos por él, a los doce, a los apóstoles, a saber: el envío y la comisión de parte de aquel que quiere confiar el encargo, la cualificación de los llamados, definida por ese hecho, no es una estructura que pueda desaparecer con el tiempo. Esta estructura responde a la primacía de la palabra que prevalece en la fe, así como a la primacía de la comunidad. Debe, por lo tanto, permanecer como una constante» [14].

Esto mismo lo reconoce también un teólogo ortodoxo de fama: «Todos los ortodoxos, dice Soloiew, están de acuerdo en afirmar que el poder apostólico de atar y desatar no ha sido conferido a los doce como personas privadas o como privilegio limitado en el tiempo, sino que es el origen y la fuente auténtica de un derecho sacerdotal y permanente, que es transmitido de los apóstoles a sus sucesores en el orden jerárquico, a los obispos y sacerdotes de la Iglesia universal» [15].

Ciertamente hay algo aquí de capital importancia: en las otras religiones los sacerdotes son, en el fondo, delegados de la comunidad que se encargan de la función del culto, son un don que la comunidad se da a sí misma. En el cristianismo, por el contrario, el sacerdocio viene de arriba, responde a una elección de Cristo y consiste en una participación en su único sacerdocio, de modo que el sacerdote cristiano es Cristo entre los hombres. Él perdona los pecados en nombre de Cristo y ofrece la eucaristía también en su nombre, con la garantía de que la acción de Cristo está en él.

Por ello la perspectiva del sacerdocio cambia totalmente. No hay más que un sacerdocio, el de Cristo (Hb 7-8-9); y el sacerdocio de los apóstoles no es sino una participación en él.

14. H. FRIES, *o.c.*, 480.

15. W. SOLOIEW, *Monarquia Sancti Petri* (Mainz 1929) 473.

2. El ministerio de Pedro

Cristo eligió a los apóstoles para que le representen, como hemos visto. Pero da un paso más: entre ellos elige a Pedro [16] para que ejerza la función de cabeza del cuerpo apostólico. Comencemos por algunos datos históricos.

El nombre de Pedro aparece siempre el primero en la lista de los apóstoles, en el catálogo de los doce, como ya hemos visto; incluso en Mt 10, 2 se dice de él que es el primero. Ello no se debe, comenta Fries [17], simplemente al hecho de que fue llamado por Jesús antes que los demás, sino al hecho que es el primero. El hecho tiene importancia por cuanto que Pedro fue el primer testigo de la resurrección de Cristo (1 Co 15, 5). Esto tiene una importancia decisiva. Que el nombre de Pedro aparezca en primer lugar en la lista de apariciones del Señor que tenemos en el más primitivo credo de la Iglesia confirma la importancia apostólica de Pedro. Tiene también indudable relieve el hecho de que Pablo vaya a Jerusalén a ver a Pedro (Ga 1, 18), pasando quince días en su compañía. Catorce años más tarde Pablo vuelve de nuevo a la ciudad santa para confrontar su Evangelio con las columnas de la Iglesia, Pedro, Santiago y Juan (Ga 2, 9).

Si estamos atentos, veremos que los otros discípulos aparecen asociados a él: «Simón y los que estaban con él» (Mc 1, 36); «Pedro y los que estaban con él» (Lc 9, 32). Es también significativo que Jesús tenga con él una relación especial: paga el tributo por Cristo (Mt 27, 24ss.), Jesús toma la casa de Pedro como propia (Mt 8, 14) y predica desde su barca (Lc 5, 1-12).

Pedro, en su relación con los doce, aparece muchas veces como portavoz de los mismos (Mt 16, 16; Mc 9, 5). Es el portavoz principal de los

16. O. CULLMANN, *S. Pierre, disciple, apôtre, martyr* (Neuchâtel 1952); J. HAMER, *Petrus, Pastor* (Roma 1948); A. PENNA, *San Pedro* (Madrid 1958); J. M. BOVER, *El nombre de Simón Pedro*: Est. Ecl. 24 (1950) 479-497; IDEM, *Pedro, vicario de Jesucristo*: Est. Bibl. 3 (1924) 138-148; B. RIGAUX, *San Pedro y la exégesis contemporánea*: Conc. 27 (1967) 149- 177; J. V. CAMP, *La primauté de S. Pierre dans le contexte évangélique*: Nouv. Rev. Theol. 73 (1951) 405-408; P. BENOIT, *La primauté de S. Pierre selon le N. Testament*: Istina 2 (1955) 305-334; J. M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Santander 1987); M. ROESLE-O. CULLMANN, *Begegnung der Christen* (Homenaje O. Karrer) (Sttugart Frankfurt 1959) 271-347.

17. H. FRIES, *o.c.*, 481.

doce en el día de Pentecostés. También es el que acoge en la Iglesia al primer no judío, al centurión romano Cornelio (Hch 10, 1ss.). Pero es también, junto con Santiago, la figura dirigente de la Iglesia de Jerusalén.

Es un hecho incuestionable que Jesús cambió el nombre de Simón por el de Pedro. Es testimonio unánime de los cuatro evangelios. Por otro lado (y aquí tenemos el argumento de discontinuidad), el nombre de Pedro, que es traducción de la palabra aramea *Kefas* (piedra), no era entre los judíos un nombre usual como nombre propio de persona. Se trata, por lo tanto, de una innovación. Por otro lado, al contrario de lo que ocurrió con el nombre de los hijos de Zebedeo («hijos del trueno»), el nombre de Pedro terminó por arrinconar totalmente al de Simón. Pablo designa habitualmente a Pedro con el nombre arameo de *Kefas*, que incluso fue traducido por el griego *Petros*. «Este hecho, comenta Fries, demuestra la importancia que el nombre de *Kefas*-Pedro tuvo para la Iglesia primitiva» [18].

Hay, además, una cosa clara: el nombre de Pedro no lo recibió Simón en atención a su carácter, pues era un hombre más bien entusiasta, lábil y quebradizo. No fue, ni mucho menos, el más fiel de los doce. Entonces, ¿cómo se explica la concesión de ese nombre a Simón? El motivo de que Jesús le otorgara ese nombre sólo se puede explicar por la función de roca que le encomendó en el seno de la Iglesia.

Jesús le había dicho a Simón: «Simón, Simón, mira que Satanás os ha reclamado para zarandearos como al trigo; pero yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no desfallezca. Y tú, luego que te hayas vuelto, confirma a tus hermanos» (Lc 22, 31). Ésta es la función de Pedro: sostener la fe de los hermanos. Ante los peligros y ataques que amenazan, Jesús ruega por sus discípulos y lo hace orando por Pedro a fin de que su fe no desfallezca. Pedro, sostenido por la fe en Jesús, ha de ser la roca y la fortaleza de los apóstoles. Y a fe que así fue en la Iglesia primitiva, en la que Pedro aparece como guía de la comunidad de Jerusalén, como testigo ante el Sanedrín, como primer ministro entre los gentiles, como la instancia suprema en la asamblea de los apóstoles y como mártir [19].

Todavía no hemos entrado en el texto en el que Cristo promete a Pedro que será la roca en la que se cimente la Iglesia (Mt 16, 17-19), pero ya, con los datos que hemos expuesto, tenemos una garantía de la historicidad del mismo: hay que explicar cómo un cambio de nombre de Simón por Pedro llegó a hacer de este último nombre el nombre

18. *Ibid.*, 482.

19. *Ibid.*, 483.

usual con el que todos le designaban en la Iglesia primitiva, tanto más cuanto que se trataba de un nombre que no era en aquel tiempo un nombre de persona. Hay que explicar también cómo Pedro tenía en la Iglesia primitiva una función de dirigente aceptado por todos, cuanto esto no se puede explicar en atención a sus propias cualidades y cuando está de por medio la negación que hizo del Señor. Un renegado es jefe de la Iglesia primitiva. ¿Cómo puede entenderse eso?

1) La promesa del primado

La promesa del primado a Cristo es una escena que nos narra Mateo (Mt 16, 17-19). Es el momento en que Jesús, después de su predicación en Galilea, se retira al norte, a Cesarea de Filipo, y pregunta a los suyos quién dice la gente que es él. Simón contesta diciendo: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios», a lo que responde Jesús: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo, a mi vez, te digo que tú eres Pedro *(kefas)* y sobre esta piedra *(kefas)* edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. A ti te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16, 17-19).

Es un hecho que este texto no viene sino en Mateo, no en los paralelos de Marcos y Lucas. Hoy, como sabemos, la crítica moderna parte de la prioridad del Evangelio de Marcos, que constituye, con la fuente de los *logia* (la llamada *Quelle*) una de las fuentes del Evangelio de Mateo. Mateo, por su parte, trae aquí este *logion* del primado dentro del contexto de la confesión mesiánica de Pedro y lo hace en verdad con un buen sentido, confiesa Fries [20], ya que dicho *logion* encaja perfectamente con el asunto, pues la comunidad mesiánica (la Iglesia) es algo íntimamente relacionado con el Mesías. Por ello hay quien opina que éste es el lugar originario de nuestro texto, si bien hay también quien opina que Mateo coloca aquí un logion dicho por Jesús en otro lugar [21].

20. *Ibid.*, 484.

21. Sobre este texto, no hay unanimidad entre los exegetas. Hay quien renuncia a toda tentativa de identificar el tiempo y el lugar (K. L. Schmidt, W. Kümmel); otros lo sitúan cerca de la pasión o como una conclusión lógica de Lc 22, 31; otros opinan que el lugar más adecuado es el que Mateo señala (A. Oepke, J. Ringger, P. Gaechter, M. Overney, etc.). Finalmente, algunos entienden las palabras de Jesús a Pedro como palabras del resucitado. Collantes, por su lado (cfr. *Iglesia de la palabra* I, 524), reconociendo que el lugar en el que aparece en Mateo no carece de dificultades, observa que tampoco carecen de ellas las otras hipótesis. «Baste decir, concluye, que el cambio de lugar está dentro del procedimiento de Mateo, que reúne la materia más bien en un orden lógico que cronológico; pero si de hecho ha habido ese cambio en el caso presente, queda aún por probar».

De todos modos, ésta no es la cuestión fundamental, dado que está garantizado el contenido del lógion. Se trata, en efecto, de un texto literariamente genuino, que se encuentra además en todos los manuscritos del Evangelio de Mateo y en todas sus versiones. Responde además a la concepción y al estilo del Evangelio de Mateo, que originariamente estaba escrito en arameo, y todo él tiene un sabor indudablemente semítico: «Barjona» «carne y sangre», «poder del infierno», «llaves del reino de los cielos», «atar y desatar», son todas ellas expresiones y términos semíticos. Sigue manteniendo hoy en día su validez. Nadie acepta hoy en día la teoría de una interpolación posterior, por el carácter semítico y porque aparece en todos los códices [22].

Pero ¿fue nuestro texto producto de la comunidad primitiva? Hay quien opina que la promesa del primado a Pedro no provendría de Cristo, sino de la comunidad, recogiendo el estado de preeminencia que Pedro tenía en la dicha comunidad.

Se dice que, en efecto, es un texto que no puede deberse a la triple tradición (no viene ni en Lc ni en Mc) ni a la *Quelle* (no viene en Lc). Pero observa Collantes que esto no es un argumento concluyente, pues el material particular de un evangelista tiene valor histórico igual al de las fuentes comunes.

22. Existe la teoría de la interpolación; en primer lugar, la interpolación de mosaico, según la cual la interpolación no se ha efectuado en bloque (A. Resch, O. Linton). Posteriormente, W. Soltau señaló que no se puede poner en duda la unidad de todo el pasaje, y concluye que se trata de una interpolación en bloque. Más tarde hubo quien se percató de que, además de la unidad, el pasaje contiene un fuerte color semítico que sólo se puede explicar por su antigüedad, por lo que se formuló la teoría de la interpolación reducida: la interpolación sólo se aplicaría al término de Iglesia. Ésta fue la tesis de Harnack (cfr. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra* I, 515). Se trataría de una interpolación restringida a la idea de la edificación de la Iglesia sobre Pedro que se habría hecho en Roma; pero Harnack, anota Collantes, no pudo transmitir su convicción a los críticos.

J. Weiss, R. Bultmann, Kümmel, J. Jeremias y A. Oepke no aceptaron la proposición de Harnack. Hoy en día, anota Collantes, nadie sostiene la teoría de la interpolación. El texto es primitivo y la unidad de todos los códices y versiones que tenemos es total.

El problema (recuerda Fries) sería tal si Mateo fuera, como se pensaba antes, la fuente de Mc y Lc; pero hoy en día se sabe que la fuente primera es Marcos, y Mateo bien ha podido introducir ahí un *logion* de Jesús dicho en otra circunstancia; y habría que decir que lo ha hecho con acierto, ya que encaja en el contexto. M. De Tuya [23] sostiene como solución más probable que el texto es parte del original arameo de Mateo y que se introdujo en la versión griega como parte de las fuentes históricas que lo completan.

Se suele apelar a que el término de *Iglesia* aparece sólo aquí y en Mt 18, 18; pero esta objeción sería correcta, en opinión de Fries, si la realidad de la Iglesia no apareciera en otros lugares, lo cual no es el caso. Cristo habla de rebaño, de viña, etc., y entronca la fundación de la Iglesia en el pueblo de Dios, como ya hemos visto.

En una conferencia que aborda toda esta problemática, J. Ratzinger afirma:

«Cuando se presupone con certeza que Jesús no ha podido querer ninguna Iglesia, entonces este uso lingüístico aparece como un anacronismo significativo, que revelaría la tardía creación del dicho de la Iglesia naciente» [24]. En contraste con esto, el exegeta evangélico Oepke ha recordado que nunca se puede quedar un tranquilo con una estadística puramente verbal.

Por el contrario, en favor de la historicidad del texto como proveniente de Jesús está el hecho del cambio de nombre de Simón, que aparece en los cuatro evangelistas; el hecho de que el nombre de *Kefas* no se empleaba para designar a personas (argumento de discontinuidad), y el hecho de que la posición rectora en la comunidad primitiva no se puede entender si el propio Jesús no le nombró jefe de la Iglesia. J. Von Allmen reconocía a este respecto que para el Nuevo Testamento es incontestable que Pedro es el primero del grupo antes y después de la pasión. Nada hace suponer que el cambio de nombre de Pedro le sea dado por su carácter. Debe haber otro motivo.

¿De dónde surge entonces la primacía de Pedro aceptada por todos y en todas partes, incluso por un Pablo que no tiene inconveniente, sin embargo, en echar en cara a Pedro su incoherencia cuando es preciso? (argumento de explicación necesaria). ¿Cómo un renegado pudo ser puesto al frente de la comunidad por la misma comunidad? (discontinuidad).

23. *Biblia comentada V. Evangelios* (Madrid 1964), 383
24. *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa* (Osser. Rom. 20-4-1991,7).

Por otro lado, no carece de importancia el hecho de que sobre la roca que dominaba la ciudad de Cesarea hubiera edificado Herodes el Grande un templo de mármol a Augusto. Es probable que Jesús hubiera utilizado aquella vista de la roca-templo para expresar la nueva roca sobre la que sustenta la Iglesia. Era su estilo pedagógico.

En cuanto a su contenido, hay en él tres metáforas que es preciso explicar para poder comprender el alcance del texto:

a) Tú eres la roca sobre la que edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Si leemos el texto en griego, Cristo usa el término de *Petros* para dirigirse a Simón y luego dice que sobre esta *petra* edificará la Iglesia. En arameo, en cambio, la palabra *kefas* encaja para designar los dos sentidos: el de persona y el de piedra. En arameo no hay necesidad alguna de cambiar la palabra *kefas,* ya que es masculino y vale tanto para la persona como para la roca.

Pedro, que ha sido el primero en confesar a Jesús, será la roca que sustente a la Iglesia. Todos los embates del infierno no podrán contra ella. Las *puertas* es la expresión que significa el poder, ya que las puertas de una ciudad eran la parte más fortificada de la misma. El Hades, sede de los muertos, sobre todo de los malvados, viene significar el imperio de Satanás.

Recordemos, por otro lado, para que podamos entender el texto, que ya Isaías había anunciado la fundación de la comunidad mesiánica «sobre una piedra escogida, angular, preciosa, fundamental. El que creyere, no vacilará» (Is 28, 16-18).

Indudablemente, Cristo es la piedra angular que la Sinagoga rechazó (Mt 21, 42-43); pero Cristo, que se ha de ausentar después de la ascensión, deja en Pedro la roca que sustente a la Iglesia, haciéndole participar de su función de fundamento. Dice así Fries, comentando este texto: «Simón, en tanto que *Kefas*-Pedro debe propiciar y representar la función de roca de Jesús. No debe desplazar ni sustituir el fundamento que es Cristo, sino apuntar a él. En Pedro tiene que representarse el fundamento que es personalmente Cristo: "Christus est petra. Petrus est vicarius petrae"» [25].

San Pablo llamará a los apóstoles «cimientos de la Iglesia», en cuanto que ellos mismos están sustentados sobre la roca, que es Pedro. Podríamos decir, por tanto, que el que se sostenga sobre la roca, que es

25. H. FRIES, *o.c.*, 488.

Pedro, estará seguro de poseer la verdadera fe de la Iglesia [26]. Uno recuerda espontáneamente las palabras de Cristo a propósito de la casa fundamentada sobre la roca que ni las lluvias ni los vientos logran destruir (Mt 7, 25).

b) Yo te daré las llaves del reino de los cielos. Con las llaves del reino (la expresión «cielos» en Mateo es sustitutiva de «Dios») se usa una expresión semítica que significa la investidura del jefe de palacio, el que administraba la corte en nombre del rey [27].

R. de Vaux, estudiando las estructuras políticas de la dinastía davídica, encuentra entre las instituciones de la corte de Salomón el cargo de maestro de palacio. Equivalía al gran visir oriental, como lo fue José en Egipto (Gn 41, 40-44). Por otro lado, no podemos olvidar que el Mesías tiene las llaves de David (Ap 3, 7). Por ello el texto viene a dar a entender la intención de Cristo de dejar a Pedro como vicario suyo en la Iglesia [28].

c) El poder de atar y desatar. Ya hemos hablado de esta metáfora a propósito del poder conferido por Cristo a los apóstoles. Ahora Cristo lo confiere aquí a Pedro sólo, pues le ha elegido para que sea la roca de la Iglesia, sobre la cual se edificará incluso el cimiento de los apóstoles. La voluntad de Cristo, por lo tanto, que quiere construir la Iglesia sobre la estructura de los doce apóstoles, no mira a la constitución de un colegio igualitario, sino un colegio diferenciado, en el que Pedro tiene la responsabilidad de ser la roca de toda la Iglesia y sobre la que se apoyen incluso los apóstoles. Si aquí dice Cristo que el poder del infierno no podrá contra la roca, en Lc 22, 31 Cristo ruega para que la fe de Pedro no desfallezca ante los embates de Satanás y pueda confirmar a sus hermanos en la fe. Hay entre ambos textos un claro paralelismo.

2) La concesión del primado

Por fin, Cristo, después de su resurrección, confiere el primado a Pedro: «Cuando comieron, dijo a Simón Pedro: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?" Le respondió: "Sí, Señor, tú sabes que te quiero". Jesús le dice: "apacienta mis corderos". De nuevo, por segunda vez, le dice: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas?" Le responde: "Sí, Señor, tú sabes que te quiero". Le dice: "apacienta mis ovejas". Por tercera vez le dice: "Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?" Y le respondió: "Señor, tú lo sabes todo. Tú sabes que te quiero". Jesús le dice: "Apacienta mis ovejas"» (Jn 21, 15-17).

26. J. COLLANTES, *La Iglesia*, 87.
27. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 187-189.
28. J. COLLANTES, *o.c.*, 92.

Yahvé era en el Antiguo Testamento el verdadero pastor de su pueblo; pero habría de venir aquel que sería el pastor de todo Israel. Jesús es el pastor que ha dado su vida por las ovejas (Jn 10, 11), y ahora requiere de Pedro una triple confesión de amor para entregarle la totalidad de su rebaño.

Apacentar es sinónimo de regir, dirigir, alimentar. Jesús, antes de subir al cielo, deja en la tierra un vicario suyo como pastor universal de todas sus ovejas.

Esta función de Pedro es también una función esencial en la estructura de la Iglesia que Cristo establece; una función tan perenne como lo será la misma Iglesia.

Es sabido cómo el protestante Cullmann, que, por lo demás, admite la historicidad del texto de Mt 16, 17-19, defiende que Cristo, en realidad, se dirige con su promesa a Pedro en su circunstancia histórica y no a sus sucesores [29], pero, en realidad, si tenemos en cuenta que Pedro ejerce la triple función de ser fundamento de la unidad y de la firmeza de la Iglesia, es porque tiene las llaves del reino de los cielos, porque tiene el poder de atar y desatar en la comunidad, porque es el pastor universal de las ovejas del Señor. Si el ministerio apostólico ha de continuarse porque la función que Cristo encomienda a los apóstoles ha de durar hasta el fin del tiempo (Mt 28, 20), otro tanto habrá que decir de la función de aquel que, dentro del colegio de los apóstoles, tiene la función de ser la roca que fortalezca y sustente su fe [30]. Como dice Fries [31], es una función que tiene que permanecer mientras dure la *Ecclesía.*

3. La institución de la Eucaristía

Cada vez más se reconoce en la eucaristía un momento clave en la serie de actos con los que Cristo fue colocando las bases de su Iglesia. Si Cristo ha venido a constituir el nuevo pueblo de Dios que prolongue en la historia al pueblo de Israel, lo hace sobre todo en el momento en

29. O. CULLMANN, *Christ et le temps* (Neuchâtel 1948); IDEM, *St. Pierre, disciple, apôtre, martyr* (Neuchâtel 1852) 192ss.
30. J. COLLANTES, *o.c.*, 92.
31. H. FRIES, *o.c.*, 488.

el que instituye la eucaristía como sacramento de la nueva y definitiva alianza. El viejo pueblo de Israel se constituyó sobre la alianza que Dios estableció con él y que simbolizó en el rito que Moisés realizó al asperjar la sangre de los animales sobre doce piedras que representaban a las doce tribus de Israel, y sobre otra central, que, representaba a Dios, diciendo: «Ésta es la sangre de la alianza» (Ex 24, 8); ahora Cristo establece el nuevo pueblo de Dios sobre la base de la nueva y definitiva alianza que se sella con su sangre: «Ésta es mi sangre de la alianza que será derramada por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26, 28; Mc 14, 24). Lucas y Pablo hablan de la «nueva alianza» (Lc 22, 20, 1 Co 11, 25) en conexión con la profecía de Jeremías sobre la nueva alianza que Dios busca sellar con su pueblo (Jr 31, 31-34).

Pero hoy más; hoy en día, aun prescindiendo de cuándo celebró Cristo la última cena (los sinópticos la colocan el día primero de los ázimos, mientras que Juan la adelanta un día), no cabe duda de que el rito realizado por Cristo está influenciado por el sentido Pascual tanto ritual como teológicamente[32], por lo que la última cena de Jesús con los suyos reúne en sí los dos elementos fundamentales que estaban en el origen del pueblo de Dios: el de la Pascua y el de la alianza, es decir, la liberación de la esclavitud mediante la sangre del cordero (Juan señala que la muerte de Cristo coincide con el sacrificio de los corderos pascuales en el templo) y la constitución del pueblo de la alianza de la nueva sangre.

Por esto vemos que la nueva comunidad no se funda, por tanto, mediante un acto jurídico o simbólico de la comunión de Dios con los hombres, sino por la participación interior de la misma vida de Jesús: «Si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6, 53).

La Iglesia ha visto también en la cena Pascual de Cristo la institución del nuevo sacerdocio; sacerdocio que no es una delegación de la comunidad, sino participación en el mismo y único sacerdocio de Cristo. Hay sólo un sacrificio y un solo sacerdocio: el de Cristo (Hb 9, 10). En consecuencia, la eucaristía no podrá ser sino el nuevo sacrificio de Cristo que se hace presente en el hoy de la Iglesia, y el sacerdocio de los que ofrecen este sacrificio no podrá ser sino participación en el único sacerdocio de Cristo.

Ahora bien, si la eucaristía ha de durar hasta el final: «Haced esto en memoria mía», «cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Co 11, 26), ha de durar hasta el final el pueblo de esta nueva alianza, así como el sacerdocio que renueva todos los días el sacrificio del altar, para hacer presente entre nosotros el sacrificio redentor de Cristo. No se puede desligar la eucaristía del pueblo de Dios ni del sacerdocio. Allí donde está la eucaristía, allí también está la Iglesia, orgánicamente estructurada por Cristo. Todo se entiende en la medida en que todo se relaciona mutuamente[33].

32. Cfr. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (BAC, Madrid 1986).

Quien quisiera rechazar la institución de la Iglesia por parte de Cristo tendría que probar que la eucaristía fue una institución que la comunidad primitiva se dio a sí misma y que no proviene de Cristo. Pero el hecho es que ya por los años 40 tenemos dos recensiones diferentes de la institución eucarística: la antioquena (Lc 22, 14-15 y 1 Co 11, 23-26) y la jerosolimitana (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25)[34].

Por otro lado, difícilmente se puede admitir que una comunidad judía invente el rito de beber la sangre, que era una abominación para los judíos (criterio de discontinuidad). Finalmente hay que explicar (criterio de explicación necesaria) en virtud de qué principio, si no es por institución de Cristo, se puede explicar el hecho de que todas las comunidades cristianas primitivas contaran desde un principio con la institución de la Eucaristía que suplía a la vieja Pascua. ¿Cómo consiguió desplazar a la vieja Pascua desde un principio en todas partes?

Por ello, el que admita que la eucaristía es de institución de Cristo no podrá recurrir al subterfugio de que la Iglesia es la agrupación de aquellos que por propia iniciativa decidieron seguir la causa de Jesús. La Iglesia la fundó Cristo al instituir la eucaristía. Si la Iglesia va a ser entendida como cuerpo de Cristo, va a ser sobre la base de la participación en su cuerpo eucarístico. Si la Iglesia va a existir como comunidad de la nueva alianza, lo será sobre la base de que posee el sacramento de la nueva y definitiva alianza. Dicho de otro modo: sin eucaristía no hay Iglesia; con eucaristía, hay Iglesia.

Por ello recuerda Fries[35] que, si Cristo ha fundado la eucaristía, es porque ha pensado en un pueblo, en la Iglesia. Recordemos también

33. Dice Faynel (*o.c.*, 1, 69) que la «eucaristía constituye de algún modo el acta de fundación oficial de la Iglesia. Por esto mismo, se declara caduca la antigua alianza, y es sustituida por la alianza verdadera y definitiva, aquella que en adelante unirá con Dios a la totalidad del género humano, a la "multitud" y no al solo Israel según la carne (Mt 26, 28; Mc 14, 22; Lc 22, 14)».

34. Cfr. J. A. SAYÉS, *o.c.*, 63ss.

35. H. FRIES, *o.c.*, 508.

que la celebración de la eucaristía por parte de la Iglesia sólo es posible en la medida en que Cristo vive por la resurrección.

4. La Iglesia y la cruz de Cristo

Lo que hemos dicho de la eucaristía lo podríamos decir también del bautismo, e incluso de los demás sacramentos. Éstos no son posibles sino porque Cristo, entregándose al Padre en la cruz en satisfacción por nuestros pecados, fue aceptado por el Padre, devolviéndonos la vida que habíamos perdido.

La resurrección de Cristo, antes que nada, es la aceptación por el Padre del sacrificio redentor de Cristo. Por ello hay perdón de los pecados: porque Cristo ha resucitado (1 Co 15, 17), por ello hay eucaristía, por ello hay sacramentos. De ahí que Juan vea en el momento mismo de la muerte de Cristo en la cruz, en la sangre y en el agua que manan de su costado, los sacramentos del bautismo y de la eucaristía.

La mayor parte de los exegetas han visto en la sangre y en el agua que manan del costado de Cristo símbolos de los dos mayores sacramentos, que son la eucaristía y el bautismo. Los mismos Padres ven ahí el tema de la Iglesia que nace del costado abierto de Jesús. Cristo ya había dicho: «Cuando sea elevado sobre la tierra, atraeré todo hacia mí» (Jn 12, 32).

Hay, pues, vida para la humanidad, vida en Cristo, vida de Iglesia, vida de sacramentos, porque el Padre ha aceptado el sacrificio redentor de Cristo. Para eso muere Cristo: para que nazca la Iglesia. Pretender, por tanto, que Cristo no pensó en la Iglesia es pretender que su muerte fue inútil. Pero si hay resurrección (aceptación del sacrifico de Cristo por parte del Padre), entonces hay perdón de los pecados, hay eucaristía, hay Iglesia.

Particularmente, hay eucaristía porque el sacrificio redentor de Cristo en la cruz es el sacrificio definitivo y eterno que, por la aceptación del Padre que resucita a Jesús, se perpetúa eternamente en el cielo. La carta a los Hebreos contrapone el sacrificio expiatorio que el sumo sacerdote celebraba en la fiesta del Yom Kippur (que se hacía con sangre de animales y en un templo terrestre, y que, por imperfecto, tenía que repetirse todos los años) al sacrificio de Cristo realizado con su propia sangre, y con la que entró de una vez por todas en el santuario celeste, donde se perpetúa en intercesión continua por la humanidad. Es este sacrificio, esta ofrenda, este sacerdote y esta víctima los que se hacen presentes en la eucaristía. Se trata de la misma víctima gloriosa de Cristo, que se hace presente bajo las especies de pan y de vino; y el

sacerdote, al ofrecer, participa de la misma acción sacerdotal y eterna de Cristo que se ofrece al Padre.

Y es así como ahora este sacramento realiza la comunión de los fieles en el cuerpo de Cristo. Lo dice así san Pablo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Co 10, 16-17). Es la eucaristía la que crea la Iglesia.

Hay un pasaje en san Juan cargado de significación en la línea que estamos viendo. Es cierto que Juan no usa la palabra *Iglesia*, pero todos sus escritos hacen referencia a ella (alegoría del buen pastor, de la vid, etc.). Es el momento en el que Cristo se refiere a la purificación del templo: echa por tierra las mesas de los cambistas y anuncia que el santuario será destruido y rehecho por él en tres días. «Él hablaba del santuario de su cuerpo», comenta Juan (Jn 2, 21).

Para entender el significado de esta escena, es preciso caer en la cuenta de que Malaquías había previsto la purificación del templo como un acto mesiánico. En los apocalipsis judíos era frecuente el tema de un templo ideal, no hecho por mano de hombres (Mc 14, 58). Cristo, por tanto, en esta escena se arroga una autoridad mesiánica; y, lo que es más, se presenta a sí mismo como el templo de la nueva alianza: el lugar de la *shekinah Yahvé,* de la habitación de Dios entre los hombres.

Un nuevo templo viene a significar una nueva economía. Dice así Collantes: Como la antigua economía del judaísmo se polarizaba alrededor del templo de Jerusalén, la nueva economía mesiánica tendrá su templo, no hecho de piedras muertas, colocadas unas encima de otras, sino por hombres vivos, unidos vitalmente al resucitado (cfr. 1 P 2, 5). El nuevo templo es el cuerpo resucitado del Señor, del que brotará, como un torrente, la Iglesia del Espíritu que vivifica a los creyentes en Cristo. Así el nuevo templo estará formado por personas vivas, en las que habita el Espíritu de Cristo, y fundamentadas sobre el cuerpo resucitado de Cristo, que perdura en la eucaristía.

Con la eucaristía comienza, pues, el tiempo de la Iglesia, aunque no se hace realidad hasta la venida del Espíritu en Pentecostés.

5. La Iglesia y Pentecostés

Reunidos los discípulos después de la ascensión, esperaban la venida del Espíritu en el día de Pentecostés, el cual los selló con su fuerza: «Llegado el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo

lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que, dividiéndose, se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hch 2, 1-4).

Es imposible hablar de toda la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Sólo señalamos algunos puntos que nos parecen fundamentales. Lo que tiene lugar con los acontecimientos salvíficos de la resurrección-ascensión-Pentecostés es el nacimiento de una nueva economía. A la presencia física de Cristo sucede ahora una presencia suya invisible, pero real y mucho más eficaz que la que tuvo en Palestina, y que es obra del Espíritu Santo. Si el Espíritu estuvo ya presente en la encarnación, en cuanto artífice de la asunción de la carne de María por la persona del Verbo, lo está también ahora en cuanto artífice de esta presencia invisible, pero continua y eficaz de Cristo en el seno de la Iglesia.

Pentecostés es propiamente el momento en el que nace la Iglesia. Se opera así, gracias al Espíritu, una nueva presencia de Cristo y una nueva pertenencia de los hombres a Cristo. Veamos esto un poco más a fondo.

1) En el tiempo en el que Cristo estuvo en Palestina todavía no había Espíritu, puesto que Cristo, dice Juan, no había sido aún glorificado (Jn 7, 39). Ahora, Cristo resucitado es el que se hace presente en la eucaristía y en la Iglesia con la fuerza del Espíritu. Pentecostés, dice Faynel [36], es la fiesta de la fecundidad del sacrificio de Cristo. Desde Pentecostés, la presencia de Cristo en la Iglesia, y particularmente su presencia en la eucaristía, es más eficaz que la que tuvo en Palestina, porque, glorificado, nos envía el don del Espíritu Santo en virtud de su intercesión continua ante el Padre. Es el Espíritu el que nos trae ahora a Cristo al seno de la Iglesia; y es Cristo el que, desde su intercesión ante el Padre, nos gana continuamente el don de su Espíritu. Esta acción recíproca de Cristo y del Espíritu la podemos ver en la eucaristía, sobre todo.

En la eucaristía pedimos que el Espíritu transforme las ofrendas del pan y del vino *(epíclesis)* en el cuerpo y la sangre de Cristo; pero este Cristo, ya presente entre nosotros, será el que nos da abundantemente

36. P. FAYNEL, *o.c.*, 73.

el Espíritu como don. En los demás sacramentos hay también una invocación al Espíritu, para que dé al signo sagrado su eficacia.

2) Pero el Espíritu, en la medida en que nos hace presente a Cristo y nos une a él, nos abre en Cristo el acceso al Padre. Él es el artífice de nuestra vida filial (Rm 8, 14ss.); nos entronca en Cristo haciéndonos participar de su filiación divina, de modo que en Cristo el Padre nos ama ya como hijos en el Hijo. Esto es la vida de la gracia: ser hijos en el Hijo. Por ello podemos clamar «Abba» en un mismo Espíritu.

3) Y justamente así nace la unidad de la Iglesia: en el Espíritu mediante la participación en el cuerpo de Cristo, todos nosotros nos hacemos uno en Cristo, participando de su vida filial y construyéndonos como piedras vivas en torno a la piedra angular que es Cristo. He ahí el nuevo templo, la nueva Iglesia, el nuevo pueblo de Dios. A este pueblo se pertenece por los sacramentos.

Entre las recomendaciones del resucitado estaba la de bautizar a todas las gentes: «bautizándolos en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19). Y es así como, por el rito del bautismo, se forma la comunidad de los que creen en Cristo, y por la eucaristía se consuma esa misma comunidad en un mismo Espíritu. El Espíritu es la clave de la unidad de aquellos que creen en Cristo: «Esforzaos en guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz: un solo cuerpo, un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una sola esperanza de vuestra vocación; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo; un solo Dios y Padre de todos, el que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4, 3-5).

El Espíritu Santo habita así en los fieles como en un templo, habita en la Iglesia como en un templo (1 Co 3, 16; 6, 19).

Este Espíritu unifica a la Iglesia en la comunión y en el ministerio, la instruye y dirige con los demás dones jerárquicos y carismáticos y la enriquece continuamente (Ef 4, 11-12, 1 Co 12, 4; Ga 5, 22). En efecto, el Espíritu Santo viene a congregar con su fuerza a la comunidad mesiánica que Cristo había formado y a la cual había dotado de una estructura fundamental. El Espíritu no viene a sustituir la predicación de Cristo ni su palabra; al contrario, como el mismo Cristo había anunciado, el Espíritu viene a conducirnos a la plenitud de la verdad, a la verdad total (Jn 16, 13). Él nos hace profundizar y entender cada vez mejor su palabra sin deformarla de modo alguno. Es así como el Espíritu nos conduce a la verdad de Cristo.

El Espíritu consolida la jerarquía instituida por Cristo y la penetra de su fuerza para el ejercicio específico de la misión recibida de Cristo. Lo dice así san Pablo: «Él mismo dio a unos ser apóstoles, a otros profetas; a otros evangelizadores; a otros pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4, 11-12). Pero el Espíritu reparte sus dones a todo el pueblo de Dios, de modo que los dones jerárquicos y carismáticos se unan en beneficio de la única Iglesia. Dice así san Pablo:

> *«Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo. Hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, el que las produce todas en todos. A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común. Y así, a uno se le da, mediante el Espíritu, palabra de sabiduría; a otro, según el mismo Espíritu, palabra de conocimiento. A éste se le da, en el mismo Espíritu, fe; y a aquél, en el mismo Espíritu, dones de oración. A otro, poder de hacer milagros; a otro, el hablar en nombre de Dios; a otro, el discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, el interpretarlas. Todos estos dones los produce el mismo y único Espíritu, que los distribuye a cada uno en particular, según le place»* (1 Co 12, 4-11).

Es así como el Espíritu, alma de la Iglesia, la renueva constantemente en la continua fidelidad a Cristo. Dice así san Ireneo: «De la Iglesia recibimos la predicación de la fe que conservamos, bajo la acción del Espíritu, como un licor precioso en un vaso de buena calidad, un licor que rejuvenece y hace también rejuvenecer el vaso que lo contiene» [37].

Así pues, Pentecostés constituye, sin duda, el último acto de fundación de la Iglesia. Como dice Faynel, del mismo modo que Dios modeló el cuerpo del hombre y luego le insufló el espíritu, Cristo formó el cuerpo de su Iglesia con la estructura apostólica, y luego le infundió en Pentecostés el Espíritu Santo en persona. La efusión del Espíritu Santo es el signo de la inauguración de la era mesiánica [38]. ¿Dónde comenzó la Iglesia de Cristo?, se preguntaba san Agustín. Y él mismo se responde: «Allí donde el Espíritu Santo bajó del cielo y llenó a ciento veinte residentes en un solo lugar» [39].

---

37. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 3, 24.
38. P. FAYNEL, *o.c.*, 72.
39. *In epist. Ioh ad parthos*, PL 35, 1991.

Esta Iglesia que nació del designio salvador del Padre, que Cristo inició en la tierra con su predicación y que consumó en su muerte y resurrección, es constituida por el Espíritu en permanente fidelidad a Cristo y a la espera de su venida gloriosa. El Espíritu no nos toma en sus manos para separarnos de Cristo sino, justamente al revés, para incorporarnos a Cristo, a su palabra, a su ejemplo y a su vida. El Espíritu es la garantía de que permanecemos fundamentados siempre en la verdad de Cristo. Lo había dicho así el mismo Cristo:

> *«Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros»* (Jn 16, 13-15).

VIII. LAS NOTAS DE LA IGLESIA DE CRISTO

Hemos visto hasta ahora que Cristo ha fundado la Iglesia sobre el fundamento de Pedro y de los apóstoles, particularmente al establecer en la eucaristía la nueva alianza que crea el nuevo pueblo de Dios, al que se le infunde el Espíritu como garantía de la comunión con Cristo y la cohesión interna. Pero es un hecho que hoy en día existen diversas Iglesias, como la anglicana, la luterana, la ortodoxa; y, se diga o no abiertamente, uno está dentro de una determinada Iglesia porque piensa que en ella encuentra la Iglesia que Cristo fundó. La pregunta es entonces inevitable: ¿qué criterio tenemos para discernir la verdadera Iglesia? En realidad, tales criterios han existido desde un principio. Cuando san Ireneo de Lyon, en el siglo II, reclama contra los herejes gnósticos la sucesión apostólica como garantía de verdad, está manteniendo, en el fondo, un criterio de discernimiento. No se había sistematizado, es cierto, una criteriología al respecto; pero el criterio existía ya cuando san Agustín decía estas palabras:

> *«Muchas cosas me retienen con toda justicia en el seno de la Iglesia católica. Me retiene el consentimiento de pueblos y naciones; me retiene su autoridad indiscutible, iniciada con milagros, sustentada con la esperanza, fortalecida con el amor, establecida de antiguo; me retiene la sucesión de pastores desde la misma sede del apóstol Pedro, a quien el Señor después de la resurrección dio el encargo de apacentar las ovejas, hasta el episcopado actual. Me retiene, por fin, el mismo nombre de católica, que no sin motivos en medio de tantas herejías ha conservado. Y aunque todos los herejes quieren llamarse católicos, sin embargo, cuando un forastero pregunta dónde está la Iglesia de los católicos, ningún hereje se atreve a indicar su templo o su casa. Éstos son en número de importancia los lazos que retienen al cristiano dentro de la Iglesia»* [1].

---

1. SAN AGUSTÍN, *Contra epist. Maniq.*, 4, 5.

Como vemos, el problema es tan viejo como la misma Iglesia. La división se dio desde un principio; y, desde un principio, se tenían criterios para saber dónde encontrar aquella Iglesia a la que Cristo había prometido que el poder del infierno no podría contra ella.

Ya en el símbolo constantinopolitano se designa a la Iglesia como «una, santa, católica y apostólica» (D 86, 150); pero sólo con ocasión de la Reforma protestante comienza una sistematización de aquellos criterios o signos que puedan ayudarnos a discernir cuál es la verdadera Iglesia fundada por Cristo. Hasta finales del siglo XVII la terminología de los apologistas fue muy variada: *qualitates, indoles, signa, nota,* etc. Notas son aquellas propiedades que nos permiten reconocer a la verdadera Iglesia; y, aunque los apologistas no se ponían de acuerdo en el número de las mismas (Bosio enumera hasta 100), a partir del siglo XVIII se va dando un consenso en identificar tales notas con las de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

Es cierto que, a veces, la utilización apologética de las notas ha conducido a un cierto raquitismo de miras, lo cual ha llevado hoy en día a una cierta reticencia en su aplicación. Es cierto que hoy en día y tras el Vaticano II, no se pueden emplear exactamente igual que en el pasado. Pero pensamos que, hechas las correcciones imprescindibles, son útiles todavía, e, incluso, necesarias como criterio de discernimiento.

El Vaticano II habla de la «Única Iglesia de Cristo que en el símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica» (LG 8). Esta Iglesia, afirma el Concilio, «subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él» (*Ibid.*).

Es sabido que el Concilio quiso emplear el verbo *«subsiste en»* y no *«es»*, con el fin de evitar pensar que existe una igualdad absoluta y excluyente entre la Iglesia católica y la fundada por Cristo, en el sentido de que fuera de la católica no existieran en otras Iglesias algunos elementos de la Iglesia fundada por Cristo. Es cierto, dice el Concilio, que fuera de la Iglesia católica se encuentran elementos de santificación que, como dones propios de la misma Iglesia de Cristo, empujan a la unidad católica (LG 8). En la Iglesia católica se encuentra por ello la plenitud de los medios de salvación con los que Cristo enriqueció a su Iglesia.

Pues bien, el Concilio no podría afirmar que la Iglesia única que Cristo fundó subsiste en su plenitud en la Iglesia católica, si esto no fuera de algún modo reconocible. No se puede hacer afirmación tan solemne si no se tiene la posibilidad de demostrarlo. Como dice Faynel [2], «una Iglesia

2. P. FAYNEL, *La Iglesia* II, (Barcelona 1982). 46.

que no pudiera hacerse reconocer aquí en la tierra con certeza no sería ya ella misma, puesto que, al no poder ser el sacramento, es decir, el signo eficaz de Cristo en medio de los hombres, tampoco podría llevar a cabo la misión recibida por él. En este sentido, las notas de la Iglesia son, a la vez, una consecuencia de su naturaleza sobrenatural y una condición sine qua non de su misión. La actitud invariable de la Iglesia supone claramente que ella es siempre reconocible por voluntad de Dios».

Pensamos, ciertamente, que la demostración sigue siendo posible, siempre y cuando se tengan en cuenta tres aspectos que en el pasado no siempre se recordaban:

a) Pensar que toda la verdad se encuentra en la Iglesia católica y que fuera de ella no existe elemento alguno de verdad es falso. Hemos visto que el Concilio ha emprendido el camino del reconocimiento de elementos de verdad y de santificación que se dan en otras Iglesias [3]. Es así como Fries sigue usando, por ejemplo, el recurso a las notas [4]; y también está en ello el magnífico trabajo de Congar [5].

b) El otro defecto que hay que evitar es el de pensar que la Iglesia católica ha logrado la perfección, de tal modo que las notas de unidad y santidad, por ejemplo, pueden ser consideradas en ella como una realidad acabada y no sujeta a una permanente tensión hacia el ideal que Cristo le confirió.

c) Finalmente, desde el punto de vista metodológico, a veces, al hablar de las notas se usa el magisterio de la Iglesia. A decir verdad, ya

3. En este sentido, dice A. Lang lo siguiente: «El argumento de las notas mantiene todavía su valor como complemento y apoyo de la demostración histórica. Sólo que no se debe exagerar, por un afán apologético, su fuerza probativa, presentando un cuadro deslumbrador de luces y sombras falsamente repartida» (A. LANG, *Teología fundamental II* (Madrid 1971), 187.

F. A. Sullivan mantiene la legitimidad del uso apologético de las notas, siempre y cuando se utilice en orden a mostrar que en la Iglesia católica subsiste la plenitud que Cristo deseó para su Iglesia, y se manifieste que en las otras Iglesias o comunidades se dan elementos de la Iglesia de Cristo. No pueden usarse de forma excluyente, como si en las otras Iglesias no hubiese elementos de verdad. Asimismo, advierte Sullivan que las notas en la Iglesia católica han de ser expuestas también como tarea. (Cfr. F. A. SULLIVAN, *Note della Chiesa*, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA, DTF, 663-666).

4. H. FRIES, *Teología fundamental*, (Barcelona 1987), 639ss.

5. Y. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*: *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1984²); G. THILS, *Les notes de l'Église dans l'apologétique depuis la Reforme* (París 1937).

hemos visto que Cristo confirió a los apóstoles el encargo de enseñar bajo la guía y asistencia del Espíritu Santo. Sin embargo, falta todavía por mostrar cómo los apóstoles nombraron sucesores, los obispos, a los que dieron el encargo de enseñar, regir y santificar. Dicho de otro modo, es preciso mostrar la sucesión apostólica para que podamos reconocer en los obispos y el Papa a aquellos que recibieron de hecho la autoridad magisterial de los apóstoles y de Pedro. Habría que comenzar por ello estrictamente por la nota de apostolicidad, que es la que sustenta a las otras tres. Si la dejamos para el final, es por seguir el orden establecido de las notas. Por ello, si al hablar ahora de la unidad, la santidad, etc., hacemos alusión al magisterio de la Iglesia, lo hacemos bajo el compromiso de mostrar la sucesión apostólica que lo sustenta. Solamente así se evita una metodología inadecuada[6].

Hechas estas correcciones, pensamos que el camino de las notas sigue siendo válido y necesario.

---

6. Es así como respondemos a la objeción de que el argumento de las notas no sirve, dado que son notas que se creen. Es cierto que son notas que, a la vez se creen por fe, pero son también signos que se alcanzan con la razón. Partiendo de la nota de la apostolicidad, constatable históricamente, cabe construir el edificio de las notas sobre ella. De este modo, no tenemos inconveniente en citar al magisterio en las otras notas.

H. J. Pottmeyer aboga por la no utilización de las notas como criterios de discernimiento (por ejemplo, la unidad es una unidad buscada más que realizada) y propone que el criterio de la verdadera Iglesia hace ser signo del reino.

Para el teólogo alemán, el ser signo del reino no se reduce sólo a las obras de caridad, el testimonio, etc. Se requiere, junto al elemento de acción, un elemento institucional en el que se ve el reino como don de Dios mediante la acción de Cristo que conduce a la reunión del pueblo de Dios bajo el oficio pastoral y otros oficios; oficios que la Iglesia ejerce como recibidos de Cristo y no de la comunidad.

Ahora bien, la pregunta que nos hacemos es ésta: ¿quién garantiza que tales oficios o ministerios vienen de Cristo? Y la respuesta no puede ser otra que los obispos unidos a Pedro como sucesores del colegio apostólico. Por ello desembocamos inevitablemente en la nota de la apostolicidad que nosotros presentamos como base de las otras.

Es indudable que la Iglesia debe ser signo del reino en obras de caridad, pero ello se desprende, asimismo, de la nota de la santidad, la cual es y sigue siendo tarea de la Iglesia.

La significación del oficio petrino queda, en la exposición de Pottmeyer, a nuestro modo de ver, un tanto relegada; y otro tanto puede decirse de la significación del colegio episcopal (cfr. H. J. POTTMEYER, *La questione della vera Chiesa*, en W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, 3. *Trattato sulla Chiesa* [Brescia 1990] 243-278).

Por su parte H. Küng (*La Iglesia* [Barcelona 1970] 15-28) viene a decir que la Iglesia debe mantener la estructura fundamental dada por Dios en Cristo (316). La

1. La Iglesia es una

1) La intención de Cristo

Comenzamos hablando de la unidad de la Iglesia[7]. Y, al hablar de ello, uno no puede menos de recordar las palabras de Cristo. Fue una

---

Iglesia es ciertamente discernible, hay señales que permiten discernir la verdadera Iglesia, pero para el incrédulo ciertos valores no le son patentes en su auténtica realidad, «sólo al creyente le descubren estas señales visibles la verdadera realidad, la acción de Dios mismo en la Iglesia sobre los hombres y por medio de los hombres» (318).

Para los protestantes, la verdadera Iglesia está allá donde se predica auténticamente el evangelio y se administran correctamente los sacramentos. Para los católicos, estas notas no resultan invisibles. Pero los protestantes preguntan también cómo reconocer la verdadera unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. ¿Qué serían todas ellas sin apoyarse en el auténtico evangelio y en la administración auténtica de los sacramentos?

En este sentido, dice Küng, «lo importante no son los argumentos apologéticos, que naturalmente ni en su forma católica ni en la protestante, han conducido jamás a una conversión de las másas; lo que importa es la realización viva de los signos en la vida de la Iglesia. ¿De qué le aprovecharía a una Iglesia tener la S. Escritura, si en ella no se percibe la fuerza y el poder del evangelio; tener los sacramentos, si se los deja degenerar y que se recubran de superstición e idolatría? ¿De qué le sirve a una Iglesia fundar y hacer visibles, por sólidas instituciones, su unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, si tales instituciones son fuerzas huecas y sin vida? En suma, lo decisivo no es la exigencia formal de determinadas propiedades, sino su empleo y realización: que la palabra del evangelio se predique, se oiga y siga realmente, que los sacramentos se reciban realmente, que las notas eclesiales sean de algún modo *notae christianorum*. Cualquier Iglesia tiene harto que hacer en la realización viva de las propias notas, bien tengan una u otra en primer término. Y si cada Iglesia, al realizar sus propias notas, se esfuerza para ponerse objetivamente de acuerdo con el único mensaje del N. Testamento, cada vez se dará menos el caso de que se excluya a la otra como Iglesia falsa» (322).

Por eso, Küng no estudia las notas con fines apologéticos, sino teológicos y prefiere hablar de dimensiones de la Iglesia.

Por nuestra parte, estamos de acuerdo en que las notas implican un esfuerzo continuo de unidad y santidad, pero no se puede olvidar el aspecto apologético: una Iglesia que rompiera con los orígenes apostólicos no sería nunca la verdadera.

G. THILS (*Catholicisme IX* [Paris 1982] 1386-1390) recuerda que las notas se han empleado muchas veces de forma absoluta, mientras que hoy se impone el método comparativo, en el sentido de que la Iglesia católica posee la totalidad de los elementos esenciales requeridos por la revelación, mientras que las otras tienen algunos elementos de la misma, «Iglesias que poseen más o menos integralmente estas exigencias».

7. Cfr. Y. CONGAR, *o.c.*, 479.

preocupación suya, casi una obsesión, si de obsesión se puede hablar en Cristo.

En efecto, nadie puede afirmar coherentemente que Cristo fundó varias Iglesias. Cristo murió, recuerda san Juan (Jn 11, 52), para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos. Jesús había expresado el deseo de reunir a todas las ovejas en un solo redil: «También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a ésas tengo que llevarlas y escucharán mi voz y habrá un solo rebaño, un solo pastor» (Jn 10, 16). Pero es, sobre todo, en la oración sacerdotal donde vemos a Cristo pedir al Padre por la unidad de su Iglesia:

> *«Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21). Para ello ha dado a los suyos la gloria, es decir, el resplandor y el poder de su amor eterno: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno»* (Jn 17, 22-23).

Pero la unidad tiene, además, una función de signo ante el mundo: «Que todos sean uno... y el mundo conozca que tú me has enviado y que yo les he amado a ellos como tú me has amado a mí» (Jn 17, 21-23). La unidad de la Iglesia aparece así ante el mundo como un signo para la fe.

Esta unidad tiene su principio frontal en la unidad de la Trinidad, en la unidad y unicidad de Dios, como dice Congar[8]. Es del Dios uno y trino de donde surge la unidad de la Iglesia. Dice así, en efecto, el Vaticano II: «El supremo modelo y el supremo principio de este misterio es, en la Trinidad de personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo»(UR 2).

Es una la Iglesia en razón del designio salvador del Padre, como veíamos. Es una también en razón de su fundador: «el propio Hijo encarnado ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano» (GS 78).

En efecto, la unidad de la humanidad, creada por Dios para participar de su vida, se rompió por el pecado, que la dispersó, de modo que Cristo, en su redención, ha venido a recuperar la unidad perdida. El pecado disgrega a la humanidad. Pues bien, esa unidad que Cristo ha hecho posible no es otra cosa que la unidad de la Iglesia. Por ello

8. Y. CONGAR, *o.c.*, 382-383.

entiende el Concilio que la Iglesia es instrumento o sacramento de «la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Hay una vocación de unidad en toda la humanidad ya desde el inicio por el designio creador de Dios en Cristo, pero ahora esa unidad, rota por el pecado, encuentra en la Iglesia el instrumento de la unidad que la humanidad no puede conseguir jamás por sus propias fuerzas.

La realización de esta unidad tiene como agente principal al mismo Espíritu Santo. Dice así el Vaticano II: «El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la Iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a los hombres en Cristo que es el principio de la unidad de la Iglesia» (UR 2). Por eso se le ha llamado con razón «alma» de la Iglesia.

Esta unidad que Cristo dio a su Iglesia está provista de medios que conducen a ella y permiten vivir de ella. Son los medios de la palabra de Dios, los sacramentos y la autoridad pastoral[9].

La palabra de Dios engendra la fe, que es, como dice Congar[10], el primer principio de comunión. En efecto, la fe no es sólo la aceptación de unas fórmulas externas sino, también la adhesión personal a Cristo, de modo que, por él y en él, todos somos congregados. La fe, además, no es un hecho meramente individual, sino eclesial, en cuanto que uno nunca cree a solas: *unus christianus, nullus christianus,* dice san Cipriano. Nacemos a la fe porque la Iglesia nos ha engendrado en ella y porque en la profesión de un mismo credo realizamos la comunión de corazón y de boca (*unum cor, una vox).* La fe es un hecho eclesial antes que individual. Por la fe somos *adelfoi,* hermanos; término que se aplicaba a los judíos y que se aplicó a los cristianos en cuanto estaban estrechamente unidos por la misma fe.

Somos también una unidad de culto, en cuanto que somos una liturgia (Flp 2, 17), un sacrificio de alabanza dirigido a Dios. Pero, como recuerda Congar, el culto cristiano que se realiza en los sacramentos, antes que un movimiento nuestro hacia Dios, es un movimiento de Dios hacia nosotros. El misterio de la encarnación de Dios se perpetúa en los sacramentos, de modo que por medio de ellos entramos en contacto con el acontecimiento único de salvación que es Cristo. Ésta es la unidad que prosigue en el culto, particularmente en el sacramento de la eucaristía, que simboliza y realiza la unidad del

9. *Ibid.*, 384.
10. *Ibid.*, 390

cuerpo místico de Cristo [11]. Decía la *Didajé* de la eucaristía: «Como este pedazo de pan disperso sobre los montes y reunido se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de las colinas de la tierra en el reino» [12].

Pero la eucaristía, que tiene como fruto específico la unidad del pueblo de Dios, realiza sin duda la dicha unidad porque nos une al mismo Cristo de forma total. Lo decía ya san Pablo en estos términos: «Puesto que todos comemos un mismo pan, formamos un mismo cuerpo» (1 Co 10, 17).

También el ministerio es fuente de unidad, no en el sentido de que los ministros comuniquen la unión con Cristo como lo hace el bautismo o la eucaristía, sino en el sentido de que representan a Cristo, a quien el Padre ha constituido como principio de unidad. Dice así el Vaticano II: «Jesucristo... puso al frente de los demás apóstoles al bienaventurado Pedro e instituyó en la persona del mismo el principio y el fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y comunión» (LG 18). Y más adelante, afirma la misma constitución: «El romano pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad así de los obispos como de la multitud de fieles. Por su parte, los obispos son principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares» (LG 23).

La unidad de la Iglesia no queda, sin embargo, reducida a estos medios externos; ha de ser también una unidad realizada en la caridad, que es el vínculo perfecto de la unidad, el que supera la visión puramente humana de las cosas y hace de los hombres una auténtica fraternidad en Cristo.

2) *¿Una unidad lograda?*

Pero lo que hasta aquí hemos dicho y explicado parece chocar con la dura realidad de divergencias y cismas que se dieron en la Iglesia desde un principio, con la realidad de la tensión que se da entre la unidad y la diversidad, con la triste realidad de una separación consumada en diversas Iglesias y comunidades.

Bien, en primer lugar habría que decir que la unidad de la Iglesia no excluye en ella una legítima diferenciación. Lo dice el Vaticano II con estas palabras: «Dentro de la comunión eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares que gozan de tradiciones propias, permaneciendo íntegro el primado de la cátedra de Pedro, que preside todo el conjunto de la comunidad, defiende las legítimas variedades, y al mismo tiempo procura que estas particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino que incluso cooperen a ella» (LG 13). Pensemos, por ejemplo, en la liturgia de los orientales católicos, que celebran la misma eucaristía que nosotros con una sensibilidad cultural y mística diferente.

11. *Ibid.*, 394ss.
12. *Didajé*, 9, 4.

Ahora bien, no se puede negar que, desde un principio, hubo disensiones en el seno de la Iglesia y que ha habido rupturas de la comunión eclesial. Ha existido y existe la *herejía* como negación de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica; ha existido y existe *la apostasía,* que es el rechazo total de la fe cristiana; y el *cisma,* que es el rechazo de la sumisión al sumo pontífice o a la comunión de los miembros de la Iglesia a él sometidos.

¿Podemos, por lo tanto, seguir hablando de la unidad de la Iglesia que Cristo fundó? No se puede negar que ha habido cismas en la Iglesia; el último, el de Mons. Lefèbvre, bien reciente todavía. No se pueden negar tampoco las tensiones dentro de la Iglesia, que a veces conducen a los fieles a la desorientación, toda vez que pueden comprobar que hay sacerdotes que enseñan una cosa y sacerdotes que enseñan otra en temás de fe. Ésta es una situación que nos toca sufrir a todos en la propia carne. ¿Cabe, por lo tanto, seguir hablando en esta situación de la unidad de la Iglesia?

La respuesta es: sí. La respuesta es afirmativa, porque subsiste el medio para poder encontrar la unidad de la Iglesia: la fe predicada por los obispos en comunión con el Papa. Si uno quiere encontrar la unidad de fe, puede encontrarla ahí. En efecto, se puede demostrar que ha habido gentes que han abandonado esa unidad; se puede demostrar que tal sacerdote, tal teólogo, tal obispo incluso, no comulga con la fe de todo el pueblo de Dios interpretada auténticamente por el magisterio de los obispos unidos al Papa; pero no se puede demostrar que se haya roto la unidad de la Iglesia. Por eso el Vaticano II ha tenido la valentía de afirmar que la unidad que «Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, sabemos que subsiste indefectible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos» (UR 4). En otras palabras, la única Iglesia de Cristo subsiste allí donde el Papa y los obispos conservan visiblemente la continuidad con los orígenes. Ya decíamos al principio que la nota de la unidad, como las otras, se sustenta en la apostolicidad: allí donde están Pedro y los apóstoles, allí subsiste indefectible la unidad de la Iglesia.

Por ello la Iglesia, después de tantas crisis, sigue manteniendo la misma fe, quizás con sufrimiento y tensiones, pero la misma fe en definitiva; una fe profundizada y cada vez mejor conocida, pero la misma fe. Y esto es un milagro. Llevamos dos mil años de cristianismo y la Iglesia católica puede decir que mantiene la misma fe que al principio. Éste es el milagro: allí donde está el Papa y los obispos de los apóstoles, allí está la garantía de la unidad de la fe.

En Roncesvalles he tenido hace poco la oportunidad de conversar con un profesor del seminario de Écone, que recorría el camino de Santiago a pie. Écone es el principal seminario de Mons. Lefèbvre. Al ritmo de nuestro caminar, tuve la oportunidad de entrar en conversación con dicho sacerdote y de pedirle que me dijera con sinceridad cuáles eran los motivos que les habían llevado al cisma. El sacerdote me respondió que ellos no podrían aceptar el decreto de libertad religiosa del Vaticano II, el cual dice que todo hombre tiene el derecho de seguir en conciencia la religión que juzga verdadera sin ser molestado ni privada ni públicamente. «El error no tiene derechos», me decía el profesor. Y le respondí: «Pero, en realidad, cuando Mons. Lefèbvre se ha visto en la obligación de seguir a su conciencia en materia de fe, ¿no ha ejercido el derecho de libertad religiosa que él niega?»

Mi interlocutor no supo qué responder. En realidad había comprendido que yo le echaba en cara el haber ejercido un derecho a la libertad religiosa que niegan en teoría. Pero siguió su argumentación:

– «No podemos aceptar, decía, que la misa haya perdido su carácter sacrificial». Ante esta objeción, me limité a recordarle de memoria anáforas de las nuestras en las que se expresa claramente el sentido sacrificial de la misa. Y me dijo:

– «Bueno, sí, pero el ofertorio ya no es lo que era».

– «Todos sabemos, sin embargo, que el ofertorio no es propiamente la ofrenda sacrificial, sino la preparación y presentación de las ofrendas (como se denomina actualmente). Es más, el sacrificio está propiamente en la anáfora».

El profesor de Écone recurrió entonces a decir que el Papa actual no había condenado al comunismo como hiciera Pío XI. Yo le pude responder, en cambio, que, si no lo había condenado, al menos lo había destruido, dado el influjo indudable que nuestro Papa ha tenido en la demolición del comunismo en el Este, hasta el punto de que muchos ortodoxos han debido reconocer que el Papa ha disfrutado de una libertad de palabra y de acción en el Este que ellos no han tenido.

Ya no le quedaba más argumento que echarme en cara la división actual en el seno de la Iglesia, la indisciplina que a veces se observa en sacerdotes, seglares, etc. «Es cierto, le dije, pero eso es preciso sufrirlo desde dentro, sólo así puede Dios bendecir nuestro sufrimiento. Vuestro sufrimiento, en cambio, Dios no lo bendecirá».

Es curioso que la pérdida de la unidad se realiza no sólo cuando uno se aparta de un dato de la fe, sino cuando uno cree poder mantener la pureza de la fe al margen del órgano de la unidad que Cristo puso al frente de su Iglesia, y que son los obispos en unión con el Papa.

No me resisto a contar otra anécdota significativa. Pocos días antes de morir, en la fiesta de san Pedro, el papa Pablo VI, hombre de espíritu abierto y dialogante, hombre al que le tocó la tarea de llevar adelante el Concilio y que sufrió como nadie en su propia carne la división de la Iglesia, la secularización de los sacerdotes, la tensión y la lucha, confesaba patéticamente delante del altar de san Pedro: «Tengo la firme certeza de no haber traicionado nunca la sagrada verdad». Ahí está su magisterio imponente que lo confirma. El hombre del diálogo y de la apertura supo, cuando llegó el momento (recordemos, por ejemplo, la *Humanae vitae*) quedarse a solas y ser incomprendido, cuando estaba de por medio la fidelidad a la verdad recibida. Al final, la verdad sigue adelante.

Es cierto que esta unidad presente en la Iglesia es también, y al mismo tiempo, una tarea. En primer lugar, una tarea interna, pues no son pocas las disensiones que existen todavía en el seno de la Iglesia. Es también una tarea externa, porque sigue siendo una tarea la labor ecuménica con las otras Iglesias o comunidades eclesiales que guardan elementos de verdad y de santificación de la Iglesia que Cristo fundó. Tienen la Sagrada Escritura y algunos sacramentos válidos, como el bautismo, o la eucaristía en el caso de los ortodoxos. Estos elementos, que nacen de la única Iglesia que Cristo fundó, tienen por sí mismos una tendencia a integrarse en la plenitud que Cristo pensó, puesto que «como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (LG 8).

2. La Iglesia es santa [13]

Quizás, nada escandaliza hoy en día más que afirmar que la Iglesia es santa. Sin embargo, es el calificativo que más se aplicó a la Iglesia

13. Y. CONGAR, *o.c.*, 472ss.; K. RAHNER, *La Iglesia de los santos*: Escr. Teol. III (Madrid 1967) 101-123; CH. JOURNET, *Du problème de la sainteté de l'Église au ploblème de la nature de l'Église*: Nova et vetera 9 (1934) 27ss.; A. MICHEL, Sainteté: DTC 14 (1939) 841-870.

primitiva. San Ignacio de Antioquía en su carta a los Tralianos, designa así a la Iglesia; y muy pronto este calificativo pasó a los símbolos de la Iglesia.

El concilio Vaticano II ha afirmado que la Iglesia es indefectiblemente santa (LG 39). Pero, ¿cómo puede hacer semejante afirmación, cuando todos conocemos los defectos de la Iglesia y de sus miembros? ¿Es posible mantener hoy en día que la Iglesia es santa? Todo depende de que nos situemos en la perspectiva adecuada.

En efecto, si el Concilio se atreve a hacer tal afirmación, es porque sabe que Cristo se entregó por su Iglesia, que la santifica perpetuamente por el don del Espíritu. «Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es "el único santo", amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a sí mismo por ella para santificarla (cfr. Ef 5, 25-26), la unió a sí como a su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios» (LG 39). Es por esto por lo que los miembros de la Iglesia son llamados santos en el Nuevo Testamento (Hch 9, 13; 1 Co 6, 1; 16, 1).

Lo que ha sido realizado para nosotros en Cristo nos es comunicado por el Espíritu a partir del bautismo, de modo que los fieles de Cristo son nación santa, pueblo consagrado, y como tales pueden ofrecer sacrificios espirituales, pues forman el pueblo santo.

Y bien, ¿esta santidad se refiere solamente al estadio final o escatológico, cuando Cristo entregará todo definitivamente al Padre, una vez que se haya sometido todas las cosas? (1 Co 15, 28), o ¿hay que decir que la Iglesia actual es santa? Efectivamente, si decimos que la Iglesia actual es santificante, hemos de decir también que es santa, porque posee los medios de la santificación y al autor mismo de ella, el Espíritu Santo, y porque, de no producir santidad en su seno, habría que decir que carece de tales medios. Así pues, la Iglesia es santa, porque, santificada por Cristo, produce asimismo santidad. Esto es lo que no se puede negar; otra cosa es que todos sus miembros sean santos.

Que la Iglesia sea santificante se deduce del hecho de que es sacramento universal de salvación (LG 48). La Iglesia es santificada por Cristo, y en él y por él, se convierte a su vez en santificante: «todas las obras de la Iglesia tienden como a su fin a la santificación de los hombres en Cristo y a la glorificación de Dios» (SC 10).

Hay que decir, por tanto, que esta Iglesia es santa. Es santa por la palabra de Dios, palabra conservada viva en su seno por la fuerza del Espíritu; es santa por los sacramentos de la fe y los ministerios jerár-

quicos [14]; es santa porque en ella habita el Espíritu Santo, que es el agente de la santificación, el cual viene a ser como su alma. No quiere decir esto que el Espíritu Santo entre en composición con la institución eclesial, sino que está íntimamente unido a ella como una unión de alianza [15]. Además, el Espíritu se une a un cuerpo histórico y concreto, cuyos miembros están sujetos a debilidades y pecados. Por ello, recuerda Congar [16], no todos los actos de la institución eclesial son automáticamente actos del Espíritu Santo. «Entre este cuerpo que es la Iglesia y su alma trascendente persiste una cierta tensión; la Iglesia debe tender a la fidelidad total, y el Espíritu le incita a ello y le ayuda. Pero si el Espíritu Santo no entra, hablando propiamente, en composición con la institución eclesial, sí la habita y la anima. Es realmente su principio de existencia y de operación, cosa que no es en modo alguno para las realidades del mundo, incluso si sucede que opere en ellas» [17].

Es por ello la Iglesia de los santos, la Iglesia que no deja de producir santos y frutos de santidad. Ésta es su finalidad: suscitar santos. Y de hecho, se han dado tantos y tales santos en la Iglesia, que no dejan de ser motivo de credibilidad: «Por sus operaciones propias no ha cesado (la Iglesia) y no cesa de suscitar, de educar, de alimentar innumerables santos. La santidad católica es de tal forma resplandeciente que sigue siendo uno de los motivos de credibilidad y uno de los argumentos apologéticos más poderosos», dice Congar [18]. Santos como Agustín, Benito, Tomás, Catalina de Siena, Francisco de Asís, Domingo, Teresa, Juan de la Cruz, Ignacio, Francisco Javier, Teresita del Niño Jesús, son, entre millares más, en su vida y en su doctrina, inexplicables por causas puramente naturales. Lo cual no significa que, fuera de los muros de la Iglesia, no se den signos de santidad; pero se puede decir que el cristianismo aparece en la Iglesia católica como plenitud de la presencia santificadora de Dios [19].

Podríamos recordar aquí las palabras de Lang, que no dejan de ser una constatacion de verdad: «La Iglesia católica ha puesto un dique al embrutecimiento de las costumbres, a la ruina de la familia, a la anar-

14. Y. CONGAR, *o.c.*, 479.
15. *Ibid.*, 480.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, 481.
19. *Ibid.*, 490.

quía religiosa y política. En muchos aspectos es el único freno que se opone a la inmoralidad moderna. Defiende la santidad y la indisolubilidad del matrimonio y la inviolabilidad de la vida; ha creado la ética del amor, del sufrimiento aceptado voluntariamente, del servicio desinteresado, de la castidad matrimonial y virginal, a la que se ha asegurado un extraordinario número de seguidores» [20].

Pero, ¿no es también la Iglesia una Iglesia de pecadores? ¿No pertenecen también a la Iglesia cantidad de pecadores que se encuentran en su seno? ¿No contradice este hecho la pretensión de santidad?

Desde un principio, nos recuerda Congar [21], hubo en el seno de la Iglesia movimientos elitistas, rigoristas, que pretendían hacer de ella una élite de santos y de doctores, excluyendo a los pecadores. El movimiento montanista, al que perteneció Tertuliano, fue uno de ellos. San Agustín, frente a los donatistas, que pretendían una Iglesia que tuviera sólo a santos, rechazó semejante posición, recordando que actualmente la Iglesia no está en el tiempo de la siega, sino en el de crecimiento. Por ello dice que la Iglesia encierra en su seno pecadores, pero pecadores llamados a la conversión, porque es una Iglesia madre que posee los medios para su arrepentimiento y salvación. Por eso la Iglesia no se avergüenza de tener pecadores en su seno, toda vez que les exhorta y llama continuamente a la santidad. Es una Iglesia que acoge en su seno a los pecadores, sufre y hace penitencia por ellos. Lo dice así Pablo VI: «La Iglesia es santa, aun albergando en su seno a los pecadores, porque no tiene otra vida que la de la gracia: es viviendo esa vida como sus miembros se santifican; y es sustrayéndose a esa misma vida como caen en el pecado y en los desórdenes que obstaculizan la irradiación de su santidad. Y es por esto por lo que la Iglesia sufre y hace penitencia por tales faltas, que ella tiene poder de curar en sus hijos en virtud de la sangre de Cristo y el don del Espíritu Santo» [22].

De Lubac había expresado esto exactamente al decir que la Iglesia es santa en cuanto *congregans,* no en cuanto *congregata* [23]. Es decir, si miramos a los elementos que constituyen a la Iglesia en cuanto congregadora, es santa; no lo es, en la medida en que en su seno abarca a

20. A. LANG, *Teología fundamental* II, 216.
21. *O.c.*, 479.
22. *Credo del Pueblo de Dios,* 12.
23. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église* (París 1953).

los pecadores [24]. Pero incluso podríamos decir que es santa a la hora de albergar en su seno a los pecadores, pues lo hace no porque pacte con el pecado, sino en orden y con los medios necesarios para su purificación. Sufre con los pecadores y hace penitencia con ellos.

De todo ello se deduce que la santidad en la Iglesia es también una tarea, y por ello la Iglesia no se cansa de llamar a todos a la santidad: «todos los fieles cristianos, de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre» (LG 11).

3. La Iglesia es católica [25]

El adjetivo de «católico» viene de *kath´olon,* que significa: «según el conjunto» o «en general». El primero en aplicarlo a la Iglesia a primeros del siglo II fue san Ignacio de Antioquía: «Donde aparezca el obispo, ahí está la comunidad; así como donde está Cristo, allí está la Iglesia católica» [26].

24. El cardenal Journet mantuvo la posición de que la Iglesia no es sin pecadores, pero sí sin pecado. El pecado propiamente no pertenecería a la Iglesia, sino a sus miembros y, precisamente, en cuanto son infieles a su condición de miembros. En cada uno de nosotros habría como una división: lo bueno pertenecería a la Iglesia; lo malo, al pecado. El pecado nos pertenece, pero justamente en cuanto que no pertenecemos a la Iglesia (CH. JOURNET, *L'Église du verbe incarné* II [París 1951] 904ss.).

Es cierto que el pecado no lo podemos atribuir a la Iglesia en cuanto a sus principios formales y constitutivos (sacramentos, palabra de Dios, etc.), pero es también cierto, anota Congar, que no se puede partir al hombre entero en dos. Es el hombre entero el que está en la Iglesia. Por eso el concilio (LG 8) no ha tenido inconveniente en afirmar que la Iglesia encierra pecados en su seno.

25. H. MOUREAU, *Catholicité,* DTC II/2 (1923) 1999-2012; J. L. WITTE, *Die Katholizität der Kirche. Eine neue Interpretation nach alter Tradition*: Greg. 42 (1961) 193-241; A. DE POULPIQUET, *Essai sur la notion de catholicité*: Rev. Scien. Phil. Theol. 3 (1909) 17-36; Y. CONGAR, *Chrétiens désunis* (Paris 1937); H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París 1938); IDEM, *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca 1974); A. ANTÓN, *Iglesia universal, Iglesias particulares*: Est. Ecl. 47 (1972) 409-435.

26. SAN IGNACIO, *Ad. Smirn. 8, 2.*

Desde un principio el adjetivo de católico tuvo dos sentidos: el sentido de *universal* que se aplica a la Iglesia extendida por todo el mundo, y el sentido de *verdadero*.

Desde el principio, comenta Congar [27], los católicos, que a menudo no formaban más que pequeños grupos dispersos, tuvieron el convencimiento de pertenecer a un cuerpo único de extensión universal. San Ireneo escribía en este sentido: «Esta predicación, esta fe (de los apóstoles) es la que la Iglesia ha recibido; y, aunque la Iglesia esté extendida por todo el mundo, la conserva cuidadosamente como si habitase en una sola casa, y en ella crece unánimemente como si no hubiese más que una sola alma y un solo corazón, como las lenguas son ciertamente diferentes en todas las partes del mundo, pero la fuerza de la Tradición es una e idéntica. Las Iglesias fundadas en la Germania no tienen otra fe ni otra Tradición, ni las Iglesias establecidas entre los íberos o entre los celtas, o en Oriente, o en Egipto, en Libia o en el resto del mundo...» [28] A pesar, por lo tanto, de pertenecer a pueblos tan diversos, la Iglesia tenía conciencia desde el principio de ser una única y misma familia.

Al mismo tiempo, al considerarse como Iglesia católica, se consideraba como la Iglesia verdadera fundada por Cristo. Decía Clemente de Alejandría de los herejes: «No son necesarias muchas palabras para mostrar que esos conciliábulos humanos han nacido tras el surgir de la Iglesia católica... Es evidente que, respecto a la antigua y verdadera Iglesia, todas estas herejías venidas después han sido una innovación y una falsificación» [29]. Cirilo de Jerusalén decía por su lado: «Cuando te acerques a las ciudades, no preguntes por la casa del Señor, ya que las sectas de los impíos tienen incluso el atrevimiento de dar a sus tabernas el nombre de "casa del Señor"; tampoco preguntes por la Iglesia simplemente, sino por la Iglesia católica, ya que ése es el nombre propio de la santa Iglesia, madre de todos nosotros» [30].

Esta catolicidad de la Iglesia responde fundamentalmente al hecho de que el designio salvador de Dios es universal. Por ser Dios único, recuerda Congar, por ser él la razón única y soberana por encima de todas las cosas, su designio es universal [31]. Si Dios hace algo a su

27. Y. CONGAR, *o.c.*, 494.
28. *Adv. Hae.* I, 10, 2ss.
29. *Stromata* VII, 17, 106-107.
30. *Cath* 18, 26.
31. Y. CONGAR, *o.c.*, 501.

imagen, lo hará a la vez uno y universal. Pero este designio de salvación de Dios se hace presente en Cristo, «único nombre en el que podemos ser salvos» (Hch 4, 12). Por eso la Iglesia es católica, porque es Cristo el que se hace presente en ella, porque en ella subsiste la plenitud del cuerpo de Cristo unido a su cabeza (Ef 1, 22-23) y por ello recibe de él la plenitud de los medios de salvación.

La Iglesia tiene en consecuencia la tarea de reunir en Cristo a todos los hombres. De ahí nace su catolicidad, que no es cuestión de cifras, ya que la Iglesia era católica el mismo día de pentecostés [32] y lo sería siempre, aunque no contara más que con unos pocos fieles. La Iglesia, en efecto, tiene conciencia de que todos son llamados a ser uno en Cristo. Lo dice así el Vaticano II: «Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo pueblo de Dios. Por lo cual, este pueblo, sin dejar de ser uno y único, debe extenderse a todo el mundo y a todos los tiempos, para así cumplir el designio de la voluntad de Dios, quien en un principio creó una sola naturaleza humana, y a sus hijos, que estaban dispersos, determinó luego congregarlos (Jn 11, 52). Este carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios es un don del mismo Señor con el que la Iglesia católica tiende, eficaz y perpetuamente, a recapitular a toda la humanidad, con todos sus bienes, bajo Cristo cabeza en la unidad de su Espíritu» (LG 13).

1) El problema de la inculturación

Que la Iglesia es católica significa también que es enviada a todo el hombre, es decir, toda la riqueza de la creación tiene que reunirse en Cristo: La Iglesia asume lo noble, lo bello y lo justo que se da en cada pueblo, purificándolo de sus errores (LG 13) y discerniendo los verdaderos valores. La Iglesia católica es así la patria de todas las verdades. Nada de lo verdaderamente humano le es ajeno. Dice así el Concilio: «La Iglesia no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bue-

32. Dice así De Lubac: «La Iglesia no es católica por el hecho de estar actualmente extendida por toda la superficie de la tierra y contar con un crecido número de miembros. La Iglesia era ya católica la mañana de pentecostés, cuando todos sus miembros cabían en una reducida sala... Esencialmente, la catolicidad no es cuestión de geografía, ni de cifras... Es primordialmente una realidad intrínseca a la Iglesia» (*Catholicisme* [París 1938], 230).

no, las favorece y asume; pero, al recibirlas, las purifica, las fortalece y eleva» (LG 13).

Asume y purifica, por tanto, lo humano de cada cultura. Es un hecho que, en el seno de la Iglesia católica, se ha desarrollado, por ejemplo, una filosofía que debe no poco a la filosofía de los griegos y otros pueblos, pero que ha purificado y elevado a cotas desconocidas por dichos pueblos [33]. Es también un hecho que, en el seno de la Iglesia católica, encuentran eco todas las preocupaciones sociales del hombre, aunque esto no significa que la Iglesia tenga como misión propia una labor política. Son sus miembros los que han de llegar a la política para que ésta se ejerza de acuerdo con el derecho y la verdad. Ahí está la doctrina social de la Iglesia. Es también un hecho que la Iglesia católica asume todo lo que la ética natural presenta de bueno y sólido. No hay nada verdaderamente humano que pueda serle ajeno, aunque la finalidad primordial de su misión es hacer a los hombres hijos de Dios y libres de pecado.

Hoy en día, se habla mucho de inculturación, es decir, de la necesidad que la Iglesia tiene de incorporarse a las culturas de todos los pueblos a los que evangeliza. Éste es un proceso por el que la Iglesia asume la verdad última de los valores de que cada cultura es portadora, al tiempo que cada cultura tiende a expresar el Evangelio de forma original.

Ahora bien, este proceso de inculturación implica ante todo un discernimiento de lo que en cada cultura es un valor auténtico y de lo que no lo es. Las culturas nacen, crecen y mueren; pueden encontrarse por ello en períodos de verdadero esplendor o en períodos de crisis. No es asumible, en concreto, todo lo que se dé en una determinada cultura, y por ello se impone un discernimiento necesario. El cristianismo tiene, en consecuencia, que purificar cada cultura, eliminando sus desviaciones y errores, porque, desde que el pecado existe entre los hombres, no todo es asumible.

Durante una estancia de enseñanza teológica en Angola, se nos proponía el problema de la inculturación. No cabe duda de que, por ejemplo, la misa celebrada con los cánticos tradicionales y culturales propios de aquellos pueblos llegaba más a su sensibilidad. Uno tenía la convicción, al vivir aquellos momentos, de que estábamos celebrando la misma eucaristía con una mayor riqueza y plasticidad. Ellos

33. Cfr. J. A. SAYÉS, *Principios filosóficos del cristianismo. Filosofía y teología* (Edicep, Valencia 1990).

no podrían, por su lado, entender el apresuramiento de nuestras misas de media hora, pues tienen otro concepto del tiempo y del ritmo; y, sobre todo, otro concepto de la vida.

Pero se nos planteaba también el problema de la monogamia. ¿Imponer el matrimonio monogámico a una cultura contraria no es imponer un modo de vida occidental? Y la respuesta la encontrábamos en el Evangelio de Mateo (Mt 19, 1ss.): tampoco la cultura que vivió Cristo era monogámica. Él les habló precisamente en términos que les parecían escandalosos e inaceptables. De hecho, la monogamia, aunque es un valor que responde a la misma naturaleza del amor conyugal que por sí mismo es un amor total, fiel y exclusivo, debe más al Evangelio que a ninguna cultura concreta o determinada. Hasta el punto de que podíamos decir que todo lo que de monogamia hay en el mundo, casi todo al menos, se debe a influencia del cristianismo. Éste es el discernimiento que el Evangelio impone a las culturas.

Con todo, podríamos decir con el Vaticano II que «conservando la caridad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada; pero practiquen en todo la caridad. Porque, en ese modo de proceder, todos manifiestan cada vez más plenamente la auténtica catolicidad, al mismo tiempo que la apostolicidad de la Iglesia» (UR 4).

2) *Las Iglesias particulares y la Iglesia universal*

Y ¿cómo se realiza la catolicidad en cada una de las Iglesias particulares? ¿Cómo cada una de esas Iglesias particulares puede tener la pretensión de realizar la Iglesia universal? Porque, en efecto, la Iglesia que Cristo fundó era la Iglesia católica desde el día de pentecostés, pero tal Iglesia nació primero en Jerusalén, y más tarde se sucedieron otras Iglesias, como las de Antioquía o Roma. ¿Cómo cada una de ellas podía tener la pretensión de realizar la Iglesia católica y universal fundada por Cristo?

El Vaticano II nos ha ofrecido una magnífica síntesis del problema. La Iglesia de Dios es una y católica; pero se realiza y está verdaderamente presente en cada una de las Iglesias particulares que mantienen la plenitud de los medios de salvación con los que Cristo dotó a su Iglesia, entre los cuales se encuentra la conexión con las otras Iglesias particulares, y en especial con la de Roma. Dice así el Concilio:

«Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias. Ellas son, en su lugar, el pueblo llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud. En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor para que, por medio del cuerpo y de la sangre del Señor, quede unida toda la fraternidad. En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (LG 26).

De Lubac suele distinguir entre Iglesia particular (diócesis) y local (un conjunto más o menos homogéneo de Iglesias particulares por razones lingüísticas, geográficas o históricas)[34]. Pues bien, en cada Iglesia particular, en cada Iglesia presidida por un obispo, se hace presente la Iglesia universal. Ésta no es una especie de federación de Iglesias particulares, como si fuese la suma de todas ellas. La Iglesia universal no es una suma ni tampoco una superiglesia que se realice por encima de las Iglesias particulares, sino que se da en ellas y en cada una de ellas en la medida en que poseen la totalidad de los medios de salvación, entre los que tiene particular relieve la conexión con la Iglesia de Roma.

Un obispo, recuerda Congar[35], es consagrado a la vez para el servicio de una Iglesia particular y para ser miembro del colegio episcopal. Y es consagrado por otros obispos que representan la colegialidad o comunión episcopal. El obispo consagrado está al frente de la Iglesia particular, la cual, en conexión con las otras Iglesias presididas por el obispo de Roma, realiza y simboliza en sí misma la Iglesia universal.

Con estas condiciones podemos decir que la Iglesia universal está presente en Angola. En el corazón de cada Iglesia particular se hace presente, en principio, toda la Iglesia universal, porque cada una de ellas es una célula viva en la que se encuentra presente todo el misterio

34. H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal* (Salamanca 1974) 31-58.

35. Y. CONGAR, *o.c.*, 417.

vital del cuerpo místico de la Iglesia. La Iglesia particular realiza así la universalidad de la Iglesia.

Las Iglesias particulares y las locales hacen manifiesta y visible la catolicidad de la Iglesia. Uno es católico, por lo tanto, el día en que se incorpora a una Iglesia particular o local en conexión con Roma. En efecto, cada Iglesia particular está formada a imagen de la Iglesia universal, posee la plenitud de los medios de salvación y mantiene la comunión con Roma.

Ahora bien, las Iglesias locales que se han separado de Roma o han perdido alguno de los medios de salvación, no son ya células que realicen la Iglesia universal. Han perdido la catolicidad, como es el caso de la Iglesia protestante, anglicana u ortodoxa. En ellas no se realiza el misterio total de la Iglesia, aunque conserven algunos elementos positivos de salvación (palabra de Dios o algunos sacramentos válidos). Por esto afirma Congar: «Es un hecho que, fuera de la Iglesia católica, no se reconoce una estructura eclesiológica propia de la Iglesia universal»[36].

No cabe, por tanto, continua Congar, una eclesiología de comunión que interprete la catolicidad como una comunión de comuniones, como una federación de Iglesias sin la integración de la conexión especial con Roma que preside la universalidad. Mantener la primera sin esta conexión e integración con Roma es para la eclesiología una regresión[37]. Lo decía así la Congregación de la doctrina de la fe: «Los fieles católicos deben confesar que, por el don de la divina misericordia, pertenecen a aquella Iglesia que Cristo fundó y que es dirigida por los sucesores de Pedro y de los demás apóstoles, bajo cuya potestad permanecen íntegras la institución y la doctrina primigenias de la comunidad apostólica, así como el patrimonio perenne de la verdad y de la santidad de la misma Iglesia»[38]. Por ello, continúa la misma Congregación, no cabe pensar que la Iglesia de Cristo no sea otra cosa que una especie de suma (dividida ciertamente, pero una en cierto sentido) de las Iglesias y comunidades eclesiales, ni se puede mantener lealmente que la Iglesia de Cristo no subsista hoy en parte alguna, de modo que sólo pueda ser entendida como un fin que deben buscar todas las Iglesias y comunidades.

Es cierto, sin embargo, que catolicidad significa también la tarea de integrar a todas las Iglesias locales en la plenitud de los medios de sal-

36. Y. CONGAR, *o.c.*, 416.

37. *Ibid.*, 415.

38. CDF, *Mysterium ecclesiae* n.1.

vación, entre ellos, la vinculación con Pedro, que Cristo quiso para su Iglesia. Catolicidad significa, por tanto, preocupación y tarea ecuménica. Por eso, dice el Vaticano II, el esfuerzo ecuménico debe tender hacia la plenitud con que el Señor desea que se perfeccione su cuerpo (UR 24). Los elementos positivos que las otras Iglesias poseen son como «dones propios de la Iglesia de Cristo y tienden a la unidad católica» (LG 8). La Iglesia, continúa diciendo el Concilio, obra y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo (LG 17). La catolicidad es, por tanto, don y tarea; ya la posee la Iglesia, pero la tarea hacia ella no ha terminado aún.

4. La Iglesia es apostólica [39]

Entramos ahora en la apostolicidad de la Iglesia que es la nota que fundamenta y vertebra las anteriores. Ya dijimos que si, al hablar de las otras notas, citábamos al magisterio, lo hacíamos sobre la base histórica del encargo de enseñar que Cristo dio a sus apóstoles y la sucesión apostólica de los obispos que ahora estudiamos. Las notas anteriores sólo se pueden mantener sobre la nota de la apostolicidad.

39. J. BAIBEL, *Apostolicité*: DTC I, 1618-1631; Y. CONGAR, *o.c.*, 547ss.; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné I* (París 1941) 642-688.

Dianich (*Notas de la Iglesia*: Dic. Teol. Inter. III, 642-651) viene a decir que, de las cuatro notas, dos (la catolicidad y la apostolicidad) son estructurales, mientras que la santidad y la unidad pertenecen a la misma esencia de la Iglesia: «Es concebible una Iglesia que no sea católica y apostólica, pero ni siquiera cabe pensar en una Iglesia que no sea santa y una» (643).

La unidad de la Iglesia nace de la comunicación de la fe y, en el sacramento, la Iglesia se recoge de la dispersión en memoria de Cristo y, bajo la acción del Espíritu, revive a toda la realidad misteriosa de su encuentro con Cristo. Es así como la Iglesia se realiza como comunión entre los hombres y con Cristo. Es una unión eclesial animada por el Espíritu. La santidad es siempre un don recibido y una tarea, porque es comunión con Dios que está delante de nosotros. La santa unidad es signo de salvación que la Iglesia espera alcanzar en el cielo.

Pero, al hablar de las notas estructurales (catolicidad, apostolicidad), Dianich dice que se refieren a estructuras necesarias dentro de las coordenadas socio-temporales en las que se mueve la Iglesia. El auténtico acontecimiento eclesial se sitúa espacialmente en la dimensión católica y temporalmente en la continuidad apostólica. La universalidad es una consecuencia inmediata de la Iglesia como cuerpo de

La apostolicidad significa, ante todo, que la Iglesia está allí donde los sucesores de los apóstoles y el sucesor de Pedro están en comunión con los orígenes. Dice así Congar: «La apostolicidad es la propiedad merced a la cual conserva la Iglesia a través de los tiempos la identidad de sus principios de unidad tal como la recibió de Cristo en la persona de los apóstoles» [40]. La Iglesia no es sólo una unidad de pensamiento, sino una sociedad organizada que trae sus orígenes del mismo Cristo. Cristo constituyó su Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles y por este fundamento apostólico sigue rigiendo a la Iglesia.

La Iglesia es apostólica porque conserva fielmente, por la gracia de Dios, la misión, la doctrina y el ministerio que ha recibido de los apóstoles. Es más que la sucesión de los obispos por la validez del sacramento recibido, es la fidelidad a la fe recibida y la continuidad de la misión de los apóstoles.

En efecto, dice san Pablo: «No sois extranjeros ni herejes, sino que sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y teniendo como piedra angular al mismo Jesucristo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor» (Ef 2, 19ss.).

Indudablemente, la función del apóstol es única e intransferible en el sentido de que ha sido testigo de Cristo y no lo es así su sucesor, el obispo. Es también intransferible porque a él compete el ser fundamento de la Iglesia, de modo que los sucesores han de construir sobre dicho fundamento. Los obispos, al contrario de los apóstoles, no existen sino en una Iglesia ya existente, que es precisamente la que los apóstoles establecieron.

Cristo que se manifiesta, ante todo, en la misión evangelizadora, pero que no es ajena al tema de la ortodoxia (648). Y el obispo es piedra fundamental en la estructuración de las nuevas comunidades que nacen. También entra el obispo de Roma como factor de integridad.

La apostolicidad es la vinculación de la Iglesia con la Iglesia apostólica, de modo que la Iglesia no puede originarse de una forma totalmente nueva, ni reinventa su fe. Pero esta fidelidad al pasado se vive en tensión también hacia el futuro.

Del mismo modo que la apostolicidad es una estructura por la que la santa unidad se concreta en el espacio de una comunión universal entre todas las comunidades que creen en Cristo, así también por la apostolicidad la comunión universal abarca a todos los tiempos reduciendo a la unidad la experiencia de fe de todas las generaciones cristianas» (650).

40. Y. CONGAR, *o.c.*, 547.

Los obispos, recuerda Congar[41], han sido puestos por los apóstoles para regir la Iglesia por ellos fundada. No poseen, como los apóstoles, el carisma de revelación que les permitía construir una Tradición *normativa*. En efecto, la revelación termina con el testimonio del último apóstol, testigo de Cristo; a partir de ahí continúa la Tradición *explicativa*, basada sobre la Tradición normativa de los apóstoles. Es la misma y única Tradición, pero considerada en su fundamento o en su explicitación posterior.

Sin embargo, a pesar de las diferencias entre el apóstol y el obispo, se trata de la misma misión recibida de Cristo. Se trata, ante todo, de conservar la identidad de la misión apostólica. La función del *schaliach* judío, recuerda Collantes[42], era algo que terminaba con la realización de la misión encargada; pero la misión de Cristo ha de durar hasta el fin de los tiempos. La misión de los apóstoles es continuación de la de Cristo, y ésta no tiene nada de circunstancial, sino que ha de perpetuarse en el mundo mientras haya un solo hombre capaz de acoger el mensaje de salvación. Por ello, episcopado y apostolado se refieren a la misma misión de Cristo y, juntos, dice Congar[43], llenan el tiempo intermedio que existe entre las dos venidas de Cristo, porque tienen como misión hacer presente a Cristo durante su ausencia.

Se trata, por ello, de una sucesión no meramente cronológica, meramente temporal, sino de una sucesión propiamente formal, en cuanto que perpetúa la misma misión de Cristo con el encargo de que llegue a todos los hombres, con los mismos poderes que Cristo recibió del Padre, y con la consagración que garantiza el don del Espíritu para el desarrollo perpetuo de sus funciones.

En esta sucesión ningún obispo concreto sucede a un apóstol concreto, sino que es el colegio episcopal el que sucede al colegio apostólico; sólo el obispo de Roma sucede personalmente a Pedro. Y en esta sucesión, que es fundamentalmente una sucesión colegial, un obispo en tanto realiza su función episcopal en cuanto que la ejerce en comunión con las otras Iglesias particulares presididas por Pedro. Aunque válidamente ordenado, un obispo separado de las demás Iglesias no es garantía de verdad. Dice así el padre Congar:

41. *Ibid.*, 558.
42. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra I*, 525.
43. Y. CONGAR, *o.c.*, 554.

«En efecto, la enseñanza de los obispos constituye ciertamente una regla para los fieles, pero también ella está sometida a una regla. La función comporta la autoridad, pero no es por sí misma su propio criterio, sino que está condicionada por su fidelidad a la Tradición de los apóstoles, viva y actualizada en la liturgia por el Espíritu Santo. Los fieles deberían apartarse de los pastores que se desviaran de su auténtica sucesión. ¿Cuál es, entonces, el criterio de la ortodoxia? Inmediatamente, y en el plano local, el obispo que ha recibido el «charisma veritatis certum secundum placitum Patris»; el criterio último, en cambio, será el acuerdo con las demás Iglesias (por eso cada obispo debía ser consagrado por varios obispos de estas Iglesias) y principalmente con la Iglesia de Roma, a la que afluye y en la que se concreta toda la catolicidad»[44].

Por esto, es preciso entender bien la apostolicidad, la cual no es una mera sucesión material, ni el simple hecho de no interrupción en la ocupación de una sede. Por el contrario, puede ocurrir que algunas Iglesias permanezcan sin obispo durante un tiempo más o menos largo sin que se interrumpa en ellas la sucesión apostólica; en esos casos subsiste en el colegio de los obispos y puede de nuevo ser actualizada en ese lugar en el que sólo faltaba el sujeto concreto[45].

La apostolicidad no es sólo el hecho de la validez sacramental. La sucesión apostólica, sin duda, la implica, pero es mucho más que la validez de los sacramentos. Es sucesión en la tarea, y consiste fundamentalmente en la identidad de la función; su primera condición es la identidad de la fe, lo cual implica la comunión con toda la Iglesia presidida por el Papa, cuyo misterio realiza localmente cada comunidad[46]. Una Iglesia particular presidida por un obispo válidamente ordenado (caso Lefèbvre), pero desvinculada de la fe y de la comunión con las otras Iglesias que Pedro preside, pierde por ello mismo la nota de católica. Y una apostolicidad que no es católica es una apostolicidad mermada, una apostolicidad material, válida, si se quiere, para el ejercicio de los sacramentos, y que mantiene elementos de santificación, pero que deja por ello mismo de ser garantía de verdad.

La sucesión apostólica opera ciertamente por la consagración e imposición de las manos, que confiere el don del Espíritu Santo para la tri-

44. *Ibid.*, 571-572.
45. *Ibid.*, 567.
46. *Ibid.*, 568.

ple tarea de enseñar, regir y santificar que se confiere al obispo. Pero queda ahora por ver cómo se ha realizado de hecho la sucesión apostólica.

1) El modo de sucesión

Hemos de distinguir entre el *hecho y* el *modo* de sucesión. Hemos visto que la misión confiada por Cristo a los apóstoles es una misión que ha de durar toda la vida. Es una misión que implica, por ello mismo, el hecho de la sucesión. Pero ¿cómo se ha realizado de hecho esta sucesión?

En un principio, los apóstoles se limitaron a elegir colaboradores a los que imponían las manos, si bien estos colaboradores no presentan a primera vista un estatuto perfectamente definido. Se encuentran en todas partes, en Jerusalén, en las Iglesias fundadas por Pablo y en la diáspora. Se les designa con nombres diferentes, como, por ejemplo, el de «colaboradores» (*synergoi:* Col 4, 11) o más frecuentemente con el nombre de «ancianos» o «notables» (*presbiteroi:* Hch 11, 30 y 11, 4). Los mismos presbíteros son llamados frecuentemente «*episcopoi*», es decir, vigilantes; término que encontramos también en el encabezamiento de la carta a los Filipenses.

En Tesalónica encontramos «presidentes» *(proistamenoi),* que se dedican a sus hermanos. En la primera carta de Pedro (1 P 5, 2), los presbíteros tienen la tarea de pastores, mientras que la carta a los Hebreos (Hb 13, 17) exhorta a los fieles a obedecer a sus jefes *(hegoumenoi).*Mencionemos también a los profetas y doctores de Antioquía (Hch 13, 1)[47]. Aparecen también los diáconos, que vienen después de

47. H. Fries (cfr. *o.c.*, 542) toma ocasión de Hch 13, 1-3 (donde aparecen profetas y doctores, que en un acto litúrgico imponen las manos sobre Pablo y Bernabé y parten para misionar) para hablar de una «forma de cooperacion activa de la comunidad» en transmisión ministerial. Por ello postula, en este sentido, una mayor participación de la comunidad en los ministerios.

Turrado (cfr. *Biblia comentada. Vla. Los Hechos de los apóstoles* (BAC, Madrid 1975) recuerda que la opinión general entre los autores es que no se trata precisamente de una ordenación, sino de algo mucho más general: implorar sobre Bernabé y Saulo la bendición de Dios en orden a la misión que iban a comenzar. Así parece además exigirlo el modo como Lucas termina la descripción del viaje: «Regresaron a Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios para la obra que habían ya realizado» (Hch 14, 26). Sería, además, bastante extraño que Bernabé y Saulo carecieran de una potestad que ciertamente poseían los otros «profetas y doctores del grupo».

los «episcopoi» en Flp 1, 1; sobre todo en Hch 6, 2-6, donde se menciona la elección de los siete hombres de buena fama encargados de los pobres.

Se trata de una terminología que en un principio no estaba definida. A estos colaboradores, comenta Collantes[48], se les denomina unas veces «obispos», otras «presbíteros», otras «presidentes». Pero todos están a las órdenes de los apóstoles, más bien como colaboradores que como sucesores.

Los nombres de presbíteros y obispos se sobreponen, de modo que vienen a ser equivalentes. Los presbíteros o ancianos constituyen, como colegio, la dirección y la guía de la comunidad. Su cometido consiste en «apacentar el rebaño». Tiene especial importancia el hecho de Hch 20, 28, conocido como el testamento de Pablo. Pablo manda llamar a Mileto a los ancianos de Éfeso y describe su cometido con estas palabras: «Mirad por vosotros mismos y por vuestra grey, en la cual el Espíritu Santo os ha constituido vigilantes *(episcopoi)* para pastorear la Iglesia de Dios que él se adquirió con su propia sangre». Los ancianos son, pues, llamados obispos, con lo cual se funden dos conceptos o estructuras, comenta Fries[49]: *presbítero,* que proviene de la sinagoga, y el *epíscopos,* tomado del derecho griego. El término de *epíscopos,* aplicado ahora a la función de rector de la comunidad cristiana, viene a ser sinónimo de pastor. En 1 P 2, 25 se le designa al propio Cristo con el término de «pastor y epíscopos».

La Biblia de Jerusalén entiende también la imposición de manos en el sentido de una bendición y un encomendar a la gracia de Dios a los nuevos misioneros (Hch 13, 3).

Turrado, por su parte, anota que tales profetas no eran carismáticos, sino que pertenecían al ministerio regular eclesiástico. Desarrollaban, sobre todo, su misión en la liturgia comunitaria, anunciando el mensaje bajo el impulso e iluminación del Espíritu. Parece ser que eran de condición itinerante, mientras que los epíscopos y diáconos eran los representantes de la comunidad local. La *Didajé* dice: «Elegíos, pues, obispos y diáconos dignos del Señor... pues también ellos os administran el ministerio de los profetas y doctores» (*Did.* 15, 1-2). Del carácter sacerdotal de los profetas no puede haber duda, dice Turrado (*o.c.*, 133), toda vez que la *Didajé* dice que podían celebrar la Eucaristía (*Did.* 10, 7) y los califica de sumos sacerdotes: «Así pues, tomarás toda primicia de los productos del lagar y de la era, de los bueyes y de las ovejas, y se los darás como primicias a los profetas, pues ellos son sumos sacerdotes *(argiereis)*» (*Did.*, 13, 3).

48. J. COLLANTES, *La Iglesia* (Edapor, Madrid 1982), 91.

49. H. FRIES, *o.c.*, 544.

Como hemos visto, estos presbíteros o vigilantes eran colaboradores de los apóstoles más que sucesores. «Entre otros motivos, constata Collantes [50], porque los mismos apóstoles pudieron en un principio creer que el fin del mundo estaba próximo. A medida que la vida se les acercaba a su término, la idea de la sucesión era más clara» [51].

En efecto, en un primer momento, los apóstoles podían creer inminente la vuelta del Señor, ellos presidían las Iglesias y apenas existía la preocupación de organizar el futuro de las mismas [52], pero llega un segundo momento en el que vislumbran su muerte próxima, así como la amenaza de divisiones y cismas en el seno de la Iglesia, de modo que ya en concreto comienzan a preocuparse de su sucesión. Éste es el hecho que se va imponiendo y que, en el fondo, no supone trauma alguno para la Iglesia, pues los apóstoles saben que su misión ha de llenar el tiempo intermedio entre las dos venidas del Señor. Es una realidad que se va llevando a cabo, aunque no haya sido recogida totalmente en los textos de la Sagrada Escritura. En este sentido, la Tradición nos dice más sobre la sucesión apostólica que la Escritura. De hecho, se realiza una transición total de los ministerios que estructuran las Iglesias más allá de lo que los textos mismos pueden indicarnos sobre el tema. Es una transición que se ha realizado de modo real y que, como dice Congar [53], pertenece más a la Tradición que a la Escritura.

2) La sucesión de Timoteo y Tito [54]

Con todo, hay en la misma Escritura una indicación preciosa sobre el asunto. Las cartas pastorales, las dirigidas a Tito y Timoteo, vienen a ser como el anillo entre la situación de los colaboradores elegidos por los apóstoles y los obispos como sucesores de estos últimos. Aunque se discute la autenticidad paulina de las pastorales, que serían pseudónimas, cabe la posibilidad de que recojan textos de Pablo [55]. De todos modos, ésta es una cuestión que no afecta a la naturaleza del argumento. Como dice Fries [56], para la importancia objetiva y teológica de las pastorales no es decisiva la cuestión del autor.

El género literario de las pastorales es el de testamento, como el que hemos visto en Hch 20, 17-38. Es la situación del apóstol que siente próxima la muerte y prevé las divisiones y los problemás que van a afectar a la Iglesia. Parece ser que, en este caso, los problemas provienen de los cristianos de Tradición hebrea, infectados ya de un protoagnosticismo [57]. La responsabilidad de refutar tales errores cae sobre Timoteo y Tito, que aparecen como teniendo autoridad sobre los presbíteros. Timoteo y Tito no son apóstoles, ni siquiera en el sentido de Pablo; sin embargo, tienen una cierta autoridad sobre los presbíteros-epíscopos de las Iglesias respectivas. En 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6 se refiere que sobre ellos se hizo la imposición de las manos, de modo que de tal ordenación toman ciertas responsabilidades. Son responsabilidades terminantes: «yo te encargo, yo te conjuro» (1 Tm 5, 21); «quiero, te ordeno» (2 Tm 4, 1); o también: «es necesario» (1 Tm 3, 2).

La primera responsabilidad es la de combatir la herejía, la de guardar el depósito de la fe como criterio de ortodoxia. El don recibido por Timoteo mediante la imposición de las manos le impone la obligación de preservar la sana interpretación recibida del apóstol. El obispo está unido a la sana doctrina (Tt 1, 9) y preparado a confesarla. Esta sana palabra debe ser también anunciada (2 Tm 4, 1-4): «Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a los vivos y a los muertos, por su manifestación y por su reino: proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, responde, increpa, exhorta, con toda comprensión y sin cejar en la enseñanza. Porque vendrá un tiempo en el que no soportarán la sana doctrina, sino que, llevados del propio capricho, se rodearán de maestros para que les halaguen el oído y dejarán de escuchar la verdad, volviéndose de nuevo a las fábulas».

Esto lo ha de hacer Timoteo apoyándose en una autoridad superior a la propia (1 Tm 5, 17-22), de modo que el apóstol le dice: «Lo que has aprendido de mí con el testimonio de muchos testigos confíalo a hombres seguros, capaces a su vez de instruir a otros» (Tt 1, 9; 2, 1-15).

---

50. J. COLLANTES, *Ibid.*, 91.

51. Dice Collantes: «Los apóstoles ignoraban la fecha de la parusía y hablaban sin descartar la posibilidad de que, en efecto, la parusía pudiera tener lugar durante la primera generación cristiana (1 Ts 4, 14)» (J. COLLANTES, La *Iglesia de la palabra I*, 532).

52. Y. CONGAR, *o.c.*, 562.

53. *Ibid.*, 563.

54. P. GRECH, *Ermeneutica e teologia biblica*, (Roma 1968), 411ss.; R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*. Vol 3 (Roma 1980) 317ss.; A. T. HANSON, *The pastoral Epistles* (Cambridge 1966); C. SPICQ, *Les épîtres pastorales* (París 1947).

55. P. GRECH, *o.c.*, 411ss.

56. H. FRIES, *o.c.*, 544.

57. P. GRESCH, *o.c.*, 412.

El obispo tiene también el deber de proveer de obispos-presbíteros y diáconos para las Iglesias respectivas (1 Tm 3, 1-13; Tt 1, 5-9). «El motivo de haberte dejado en Creta, dice el apóstol a Tito, fue que acabaras de organizar lo que faltaba y establecieras presbíteros en cada ciudad, como ya te ordené» (Tt 1, 5). Consiste también la misión del obispo en preocuparse de la oración y de otras tareas en el seno de la Iglesia.

Por ello podríamos concluir con el padre Menoud: «El apostolado, en cuanto que es también el misterio de la edificación de la Iglesia, ha de continuarse, como lo planteaba el ejemplo de un Timoteo o un Tito y el deber prescrito a Timoteo de asegurarse sucesores» [58].

Hay por ello aquí una figura nueva, la figura del sucesor del apóstol, que ha de asumir la tarea de crear presbíteros en las Iglesias, a los que impone las manos. Puede ser que no esté aún aquí totalmente perfilada la figura del obispo que encontramos ya en los escritos de san Ignacio, pero, sin duda, se encuentra en ella el fundamento de la misma. Es curioso comprobar, observa Fries [59], que el término de «obispo» aparece las más de las veces en singular, mientras que el de presbítero o diácono está en plural. Se forma ya la trinidad de obispo-presbítero-diácono que encontramos después en Ignacio de Antioquía. «La delimitación objetiva entre obispo y presbítero todavía no es completa, pero ya se abre camino», comenta Fries [60]. Es sobre todo en san Ignacio de Antioquía, a finales del siglo I, cuando encontramos ya esa clara concepción del obispo: «No hagáis nada sin el obispo. Sólo él está autorizado para dirigir el servicio litúrgico, sobre todo para celebrar la eucaristía. Y conferir los sacramentos. Si alguien más quiere hacerlo, sólo podrá con el consentimiento del obispo. La Iglesia es un pueblo unido en el obispo» [61].

Para Ignacio de Antioquía, la Iglesia local no existe sin el obispo, el colegio presbiteral y los diáconos.

Era lógico, por otro lado, que la misión apostólica se continuase. Pablo estaba convencido de una conciencia de misión: está llamado por voluntad de Dios a ser apóstol de Cristo (1 Co 1, 1). De Cristo proviene su misión y su derecho de someter todos los pueblos a la obediencia de la fe (Rm 1, 5). ¿Cómo no iba a prolongar dicha misión?

58. PH. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le N. Testament* (París 1949) 54.
59. H. FRIES, *o.c.*, 546.
60. *Ibid.*
61. *Ad. Phil. proem.*

3) El testimonio de la Tradición

Es la Tradición la que más nos va a instruir sobre el tema, dado que se trata de una realidad que se lleva a cabo en la práctica y que no se tiene en cuenta en describir por escrito. Los hechos son los que se van dando, sin que se sienta la necesidad de consignarlos por escrito. Sólo circunstancialmente tenemos referencia de los hechos.

a) El testimonio del papa Clemente. Tenemos, ante todo, la primera carta de Clemente, sucesor de Pedro en la sede de Roma a finales del siglo I, que dirige a los corintios un mensaje a finales del mismo siglo (96-98).

El conflicto que surgió en la comunidad de Corinto consistió en que unos «presbíteros de largo prestigio» fueron depuestos injustamente de su ministerio. Ello provocó una división en la comunidad y a esta situación se dirige el papa Clemente, tercer sucesor de san Pedro en Roma:

> *«Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de parte de Dios, los apóstoles vienen de Cristo. Por la resurrección de nuestro Señor fueron llenos de certeza y por la palabra de Dios fueron afianzados en la fidelidad. Así pues, según pregonaban por los lugares y ciudades la buena nueva, iban estableciendo a los que eran las primicias, después de probarlos por el Espíritu, por obispos y diáconos de los que habían de creer»* (c. 42).

> *«También los apóstoles supieron que habría discusiones acerca del ministerio episcopal; por ello dieron una instrucción precisa para que, cuando muera un obispo, recojan su servicio otros varones probados: que quienes fueron constituidos obispos con el asentimiento de toda la comunidad, han servido sin tacha a la grey de Cristo y obtuvieron un buen testimonio de parte de todos hayan sido ahora depuestos, lo considero una injusticia»* (c. 44).

A la hora de interpretar este texto se da una división, pues gramaticalmente es susceptible de interpretaciones diversas [62]; pero, como re-

62. En efecto, ese «después de la muerte» ha sido objeto de discusión. ¿De qué difuntos se trata? Probablemente de los apóstoles. Si se admite esto, los obispos son designados como sucesores directos de los apóstoles. Pero si se acepta la traducción de Funk («en el caso de que los primeros nombrados murieran»), tenemos, comenta Philips (*o.c.*, 214), sí una prescripción apostólica para la sucesión dentro del cuerpo de los obispos, pero ninguna afirmación nos autoriza a concluir

cuerda Collantes, «lo que está fuera de dudas es que Clemente mantiene la posición de que los presbíteros de Corinto están legítimamente constituidos y que, por lo tanto, no pueden ser depuestos. Ahora bien, esa legitimidad les viene precisamente del hecho de haber sido constituidos en virtud de una ordenación divino-apostólica» [63]. Resulta, pues, *inconcuso* que los apóstoles contaban con la permanencia del ministerio sacerdotal [64].

b) San Ireneo y la crisis gnóstica. A un siglo de distancia de la crisis, encontramos la crisis gnóstica. El gnosticismo era un movimiento, una filosofía que amenazaba con rebajar la fe católica a un conocimiento y una sabiduría humana, de modo que intentó mezclarlo con elementos de la filosofía y de la religión griega. Los gnósticos, a la hora de sostener sus doctrinas, apelaban a una Tradición secreta, transmitida por medio de maestros que entroncaban directamente con los apóstoles.

Por ello no hubo más remedio que recurrir a la Tradición apostólica auténtica, mantenida por la sucesión de obispos en cada Iglesia. Hegesipo fue el primero en utilizar esta argumentación. Tertuliano e Ireneo hicieron lo propio. Dice así, por ejemplo, Tertuliano: «Que ellos (los herejes) comiencen presentando la genealogía de sus Iglesias; que presenten las listas de los obispos para probar que, con una sucesión ininterrumpida desde el principio, su primer obispo tiene como predecesor y fundador a alguno de los apóstoles o de los varones apostólicos. Porque es precisamente así como las Iglesias apostólicas presentan sus credenciales; es así como la Iglesia de Esmirna nos hace ver a Policarpo instalado por Juan; es así como los romanos apelan a la ordenación de Clemente por parte de Pedro; y es así como, a su vez, las demás Iglesias nos muestran a aquellos que fueron establecidos en el episcopado por otros apóstoles y mantienen por ello sarmientos de la semilla apostólica» [65].

---

que estos obispos (que, a su vez, son llamados presbíteros) son verdaderos obispos en el sentido auténtico de la palabra o que puedan aspirar al título de sucesores de los apóstoles.

De todos modos, como recuerda Collantes, la legitimidad de los presbíteros de la Iglesia de Corinto les viene, según Clemente, de una ordenación divino-apostólica, bien sea porque habrían sido constituidos inmediatamente por los apóstoles, bien sea por otros hombres eximios, que gozaban de esa prerrogativa apostólica para ordenar presbíteros locales, o bien han sido constituidos por las primicias de la Iglesia de Corinto, a quienes ordenaron los apóstoles, con la prerrogativa apostólica de ordenar a otros. «En todos los tres casos, continúa Collantes (cfr. *La Iglesia de la palabra*, I, 542-543) el derecho de los presbíteros está regulado por una determinación de los apóstoles sugerida por Cristo». Clemente mantiene firme la posición de que los presbíteros de Corinto están legítimamente constituidos por una ordenación divino-apostólica.

Congar recuerda, por su lado (*o.c.*, 565, n. 48), la discusión de si los hombres probados de 44, 2 (Carta de Clemente) suceden a los apóstoles o a los ministros establecidos por éstos. Sostiene que basta la respuesta minimalista (sucesión del episcopado local). Ésa es la postura que sostiene Javierre (cfr. A. M. JAVIERRE, *¿Es apostólica la primera «diadoché» de la patrística?* (1 Cle, 44, 2): Salesianum 12 (1957) 83-113; IDEM, *La primera «diadocké» de la primera patrística y los «ellogimoi» de Clemente Romano*, (Turin 1958).

63. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra* I, 542.

64. H. Küng (*La Iglesia*, Barcelona 1970, 216-230) ha entendido que la Iglesia de Corinto fue una comunidad puramente carismática, caracterizada sólo por la fe, el amor y los carismas espirituales. Y esta comunidad se convirtió después en imagen y modelo ejemplar de la Iglesia. Pero la cosa no es tan simple.

En realidad, la comunidad de Corinto fue siempre una comunidad difícil y dividida (unos apelan a Pablo, otros a Apolo, a Kefas [1 Co 1, 11-13]). En dicha comunidad, hay un caso de incesto que la comunidad soporta tranquilamente (c. 5); hay también pleitos ante tribunales civiles (c. 6), y fácilmente la libertad la entienden mal (c. 6). Ésa es la realidad de la comunidad de Corinto; por lo que es difícil pensar que fuera un modelo para las demás.

El caso es que Pablo pretende tener el derecho de intervenir porque es el padre que ha engendrado a la comunidad en la fe. Hace valer su autoridad en las cuestiones que se plantean, de modo que los problemás no se dejan a la libre solución carismática. Pablo les propone una imagen de comunidad, tal como debería ser bajo la imagen de un cuerpo en el que se desarrollan funciones diversas: unos son apóstoles, otros profetas, otros doctores (1 Co 12, 28-30) y, desde luego, los carismas están al servicio de la comunidad (1 Co 12, 1). Pablo les da instrucciones concretas para la asamblea comunitaria, porque Dios no es un Dios del desorden sino de la paz.

Se pregunta por ello Fries (*o.c.*, 540) si la de Corinto es una comunidad carismática, y responde diciendo que no, si entendemos lo carismático en el sentido de dones extraordinarios. «Tampoco lo es en el sentido de que lo carismático se entienda como excluyente de cualquier elemento de estructura, disposición, ordenamiento, autoridad y derecho, porque estuviera en contradicción con el carisma».

Además, en las otras comunidades que Pablo funda hay presbíteros. Y más adelante, a finales del siglo I, interviene el papa Clemente suponiendo que los corintios conocen de hecho que la institución de los presbíteros es una institución divino-apostólica.

65. *De praescr. Haer. 32.*

Es así como se estructuran las listas de la sucesión apostólica. Se trata de una sucesión de hombres que entronca con los apóstoles y que había recibido de ellos la facultad apostólica de regir las Iglesias y de ser maestros de las mismas. Éstos son los obispos locales que aparecen como maestros ordenados.

Ireneo insiste, de modo particular, sobre el carácter sacramental recibido de la ordenación y que constituye la garantía de la enseñanza auténtica. Dice así Ireneo: «Así, en el mundo entero, la Tradición de los apóstoles se manifiesta en cada Iglesia a cualquiera que quiera ver la verdad. En la Iglesia somos capaces de citar los obispos designados por los apóstoles y la serie de sus sucesores hasta nuestra época» [66]. Ireneo elabora listas, citando, por ejemplo, los casos de las Iglesias de Esmirna y de Roma. Y concluye el obispo de Lyon: «Nosotros nos apoyamos en esta Tradición que viene de los apóstoles y que se conserva en las Iglesias mediante la sucesión de los obispos» [67].

Y en el primer texto litúrgico que poseemos, en el texto de consagración de obispos de Hipólito, leemos: «Comunica ahora el poder que viene de ti: el Espíritu soberano que diste a tu Hijo muy amado, Jesucristo, y que él comunicó a los santos apóstoles, que construyeron tu Iglesia en el lugar de tu santuario... Concede, Padre, que conoces los corazones, a tu servidor, que has elegido para el episcopado... que desate todo lazo en virtud del poder que tú diste a los apóstoles» [68].

c) El reconocimiento de Roma. Otro tanto podríamos decir del reconocimiento práctico de la primacía de la Iglesia de Roma. Hemos visto ya cómo la Iglesia de Roma, por medio de Clemente, sucesor de Pedro, interviene en la crisis de Corinto. Este hecho, recuerda Collantes [69], muestra una primacía excepcional de Roma en relación con las otras Iglesias. Lo mismo se debe afirmar del tono extraordinariamente ponderativo que emplea Ignacio de Antioquía a propósito de la Iglesia de Roma, cuando se dirige a ella a comienzos del siglo II. Dice que alcanzó misericordia de la magnificencia del Padre, que está iluminada según la fe y la caridad de Cristo, que preside en la capital del territorio de los romanos, que preside en la caridad y que está condecorada con el nombre del Padre [70].

66. *Adv. Hae.* 3,3,1.
67. *Ibid.*, 4, 26, 2 y 33, 8.
68. *Constitutiones ecclesiae aegyptianae*, 1, 6-7.
69. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra*, I, 550.
70. Rm 1, 8.

San Ireneo, sobre todo, nos ofrece un dato de suma importancia. Según el obispo de Lyon, para tener garantía de que una doctrina es verdaderamente apostólica, habría que hacer una investigación de la doctrina conservada en las Iglesias de origen apostólico. Pero ése sería un método arduo y difícil. Hay otro más sencillo y eficaz, que es recurrir a la doctrina de la Iglesia romana. «Con esta Iglesia, en virtud de su autoridad superior (potiorem principalitatem), es preciso que concuerde toda la Iglesia, es decir, todos los fieles del mundo, pues en ella se ha conservado la Tradición que viene de los apóstoles por los fieles de todas partes» [71].

Es un hecho incuestionable que la recogida de los libros del Nuevo Testamento es obra de la Tradición. El mismo Harnack ha reconocido cómo, a finales del siglo II, se impuso en Roma un canon de los libros del Nuevo Testamento, siguiendo el criterio de la apostolicidad y la catolicidad; criterio que poco a poco fue seguido por otras Iglesias, a causa de su valor inmanente y de la fuerza de la autoridad de la Iglesia romana». Con otras palabras, ha sido la Tradición apostólica y, más en concreto, la Tradición de la Iglesia de Roma, la que ha señalado el criterio para el canon del Nuevo Testamento.

Ésta es, pues, la apostolicidad de la Iglesia: el mantenimiento, en comunión con las Iglesias presididas por Pedro, de la Tradición recibida de los apóstoles. Esta Tradición, esta vida, esta verdad, subsisten en la Iglesia católica.

No podemos menos de recordar la trayectoria de aquel gigante del pensamiento y apasionado de la verdad desde niño que fue el cardenal Newman. Nacido, como sabemos, en el seno del anglicanismo, fundó el movimiento de Oxford para defender a la Iglesia anglicana de la intromisión del gobierno y vivir la verdad integral de la revelación cristiana. Sus primeras batallas fueron contra la corriente evangélica de la Iglesia de Inglaterra, que todo lo reducían a un pietismo sentimental. La vida de Newman fue una pasión por la verdad.

Pero le ocurrió a aquel universitario de Oxford de fina sensibilidad y de corazón limpio que la lectura de los Padres le planteó serios interrogantes. El estudio del arrianismo, movimiento que se escindió de la Iglesia católica y que fue condenado en el concilio de Nicea por no mantener la divinidad de Cristo, le planteó a Newman el interrogante de si con Trento y los protestantes no habría ocurrido algo análogo. Su

71. *Adv. Hae.*, 3,3, 2.

teoría de las dos ramas, según la cual la Iglesia anglicana y la católica son dos ramás de la única Iglesia de Cristo, comenzó a resquebrajársele. Llegó a la conclusión de que la Iglesia romana era idéntica a la de los Padres. El 4 de mayo de 1843 confesó a su amigo Keble: «en la medida en que puedo darme cuenta de mis propias convicciones, considero a la comunión católica romana la Iglesia de los apóstoles, y todo lo que haya de gracia entre nosotros (que, por la misericordia de Dios, no es poco) es extraordinario y proviene de la superabundancia de su dispensación» [72].

Más tarde, en su respuesta a Gladstone, escribió estas líneas a la altura de 1874: «O debemos abandonar completamente la creencia en la Iglesia como institución divina, o debemos reconocerla en nuestros tiempos en aquella comunión de la que el Papa es la cabeza... Hemos de tomar las cosas como son: Creer en la Iglesia es creer en el Papa» [73].

72. *Correspondence of J.H. Newman with Keble and Others* (London 1917).
73. *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* II, 197-198.

IX. LA VÍA EMPÍRICA [1]

Aunque el término de vía empírica se desarrolla, sobre todo, a partir del Vaticano I, desde los primeros siglos (pensemos en san Ireneo, Tertuliano, Orígenes, san Agustín), se apela a la expansión milagrosa del cristianismo y a su santidad inquebrantable. Es un argumento basado en la presentación del carácter de la Iglesia como milagro moral, debido a su propagación admirable, su unidad y su santidad ejemplar.

En el siglo XVI, fue Savonarola el que desarrolló este argumento. Más tarde, lo usaron hombres como Pascal y Bossuet, en el XVII; Benelon, en el XVIII; Balmes, Lacordaire, Bautain y Deschamps, en el XIX. En los tratados, solía aparecer en nombres como Garrigou-Lagrange, M. Nicolau, Zapelana, Tromp o Lang, del siglo XX. Fue Deschamps el que más la desarrolló y el que más influyó en este sentido en el Vaticano I.

Se trata, en el fondo, de una vía más sencilla, que permite al pueblo sin cultura tomar como argumento el milagro moral que supone la existencia y la propagación de la Iglesia; algo que se puede constatar por la observación de su santidad y su unidad en la Iglesia de hoy. Este

1. R. LATOURELLE, *La Iglesia, motivo de* credibilidad: DTF, 640-661; PIE I NINOT, *La Iglesia. La vía empírica*: DTF, 6661-662; IDEM, *Tratado de teología fundamental*, 340ss.; A. LANG, *Teología fundamental* II, 212-219; Ad. SERTILLANGES, *Le miracle de l'Église* (Paris 1933); K. ADAM, *Le vrai visage du catholicisme* (Paris 1934); Y. CONGAR, *Santa Iglesia* (Barcelona 19682); M. GRAND-MAISON, *L'Église par elle-même motif de crédibilité* (Rome 1861); J. HAMER, *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965); R. LATOURELLE, *Cristo y la Iglesia, signos de salvación* (Barcelona 1971); H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église* (Paris 1967); H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974); G. GIANFROCCA, *La vía empirica dal concilio Vat. I a noi* (Roma 1963).

camino lo usa, como decimos, particularmente Deschamps, que influyó decisivamente en el Vaticano I, el cual formuló así la argumentación:

> *«La Iglesia, debido a su admirable propagación, a su eminente santidad, a su inagotable fecundidad en todos los bienes, debido a su unidad católica y a su solidez invicta, es por sí misma un grande y perpetuo motivo de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina»* (D 3013-3014).

El Vaticano I aprecia, pues, cinco argumentos que derivan de la Iglesia en sí misma como milagro moral: expansión admirable, santidad eminente, fecundidad inagotable, unidad católica y estabilidad invicta. La Iglesia se presenta así como un milagro moral y como un fenómeno excepcional.

Sin embargo, después del éxito de esta vía, a partir del Vaticano I ha ido desapareciendo progresivamente. Thils, por ejemplo, que usa la vía empírica, se pregunta sin embargo si es tan fácil discernir ese milagro moral [2]. También Lang [3] confirma que es difícil establecer los límites entre lo naturalmente posible y lo sobrenaturalmente milagroso en el campo de la propagación de la Iglesia. Latourelle [4] es consciente, por su lado, de que el signo de la Iglesia es más ambiguo e infinitamente más difícil de presentar que el signo de Cristo. La unidad de la Iglesia es real, pero es también una unidad herida; su estabilidad está perpetuamente amenazada; su catolicidad está sometida a tensiones; su santidad surge siempre en la tierra del pecado.

Hay una cosa clara, recuerda Latourelle [5] y es que la fórmula del Vaticano I respondía al contexto sociológico del siglo XIX, cuando se concebía a la Iglesia como una sociedad perfecta y autónoma. «La Iglesia del Vaticano I parece una Iglesia abstracta, ideal, con atributos absolutos, más que una comunidad de fieles itinerante, frágil y pecadora» [6]. La del Vaticano I es una formulación que no se puede utilizar en el contexto del Vaticano II. Y así, aunque este Concilio alude a veces al Vaticano I, no lo cita nunca por completo. Alude a la Iglesia como «signo levantado en medio de las naciones», frase del Vaticano I (SC 2; AG 36, UR 2), pero el signo se reduce en la práctica, comenta Latourelle, al signo de la unidad en la caridad. El Vaticano II prefiere hablar

2. G. THILS, *Les notes de l'Église*, 349.
3. A. LANG, *o.c.*, 10-11.
4. R. LATOURELLE, DTF, 642.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*

de testimonio personal y comunitario donde el Vaticano I hablaba de atributos milagrosos de la Iglesia.

Con todo, el mismo Latourelle acepta que la vía empírica sigue teniendo algo de válida, con las debidas correcciones, pues en el fondo aludimos a ella en la práctica pastoral. Todo el que conoce a la Iglesia por dentro constata a la larga que ya habría desaparecido, de haberse sustentado únicamente en fuerzas humanas. Éste es el argumento.

Por ello nos inclinamos a seguir el método que propone Latourelle. No se puede ya apelar a categorías absolutas, como hace el Vaticano I: expansión admirable, santidad eminente, fecundidad inagotable y estabilidad invicta, ignorando las miserias que se dan al mismo tiempo en el seno de la Iglesia. Pero precisamente así se puede constatar la paradoja y la tensión que la Iglesia experimenta y que, por ello mismo, le habrían hecho ya desaparecer hace tiempo. De este modo, Latourelle estudia la paradoja de la unidad, la perennidad y la santidad. Seguimos su argumentación.

1. La paradoja de la unidad

Es un hecho que la unidad de la Iglesia no es una unidad superficial, como podría ser la unidad basada en un puro sentimiento religioso. Su unidad es una unidad de fe en misterios tan desconcertantes como el de la Trinidad o el de la encarnación. Y se trata de una unidad que exige una sumisión total a la palabra de Cristo. Pues bien, a pesar de ello, la Iglesia ha incorporado a la fe, a lo largo de los siglos, a pueblos enteros, realizando una verdadera comunión con Cristo.

El caso es que la Iglesia ha mantenido esta unidad tan difícil a lo largo de los siglos, sin dejar caer nunca el mensaje recibido de Cristo y adaptándose, al mismo tiempo, a cada época. Ha vivido siempre la tensión constante entre el estancamiento y la adaptación necesaria a los tiempos. En la interpretación de la fe, en el nivel teológico, ha existido siempre un pluralismo y una complementariedad de perspectivas, en muchos casos legítimos, pero que en otros casos han llevado al riesgo de disolver el contenido mismo de la fe. Ha habido momentos en los que la unidad podría haber estallado.

A partir del primer milenio, la unidad de la Iglesia ha conocido rupturas de pueblos enteros, como ramas que se separaban de la única semilla de la palabra de Cristo, pero no se ha roto la unidad de la Iglesia, que permanece allí donde se conserva la fe predicada por los obispos en comunión con el Papa. Con todo, la Iglesia no descansa para conseguir la unidad de los hermanos separados.

La de la Iglesia es una unidad cimentada en la tensión de pretender ser católica, es decir, de albergar en su seno a todos los pueblos de la tierra.

Esta tensión se manifiesta también entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, que tienen también sus particularidades, pero que mantienen la unidad de fe con la Iglesia de Roma.

Se trata de una unidad difícil, en cuanto está siempre amenazada. Dice Latourelle: la unidad de la Iglesia «es menesterosa, pero también infatigable. De hecho, la Iglesia no se cansa nunca, no se desespera nunca, no cae nunca en el escepticismo, no obstante el continuo empezar de nuevo impuesto por la guerra, por la persecución, la pereza o la traición de los hombres. La Iglesia no renuncia nunca. Se sitúa a mitad de camino entre la utopía y la desesperación. Tiende a recapitular a todos los pueblos, reemprendiendo cada siglo su tarea. Mil veces ha tenido ocasión de desesperar o de abandonarlo todo. Pensemos en los esfuerzos de la Iglesia para implantarse en China, para verse enseguida rechazada. Contradicha, rechazada, refutada, escarnecida, despachada, la Iglesia vuelve siempre a comenzar y se dedica, a través de los mismos caminos del amor, con paciente obstinación, a la edificación del cuerpo de Cristo» [7]. Es la paradoja que hace preguntarse a uno si es posible, contando sólo con fuerzas humanas.

2. La paradoja de la temporalidad

Pero la paradoja se revela también diacrónicamente, a lo largo del tiempo. La Iglesia ha tenido siempre el peligro de insertarse de tal modo en la historia de los pueblos que le hiciera perder su identidad o, por el contrario, el peligro de aislarse de tal modo en un *gueto* que no pudiera responder a las exigencias de su tiempo. No es éste el momento de examinar la historia de la Iglesia, pero, probablemente, no hay nada que permita tanto aceptar su origen divino como el hecho de haber atravesado la invasión de los bárbaros y de haberlos evangelizado; épocas de decadencia como el siglo de hierro, sometida a las veleidades de los señores feudales; el Cisma de Oriente; la Reforma protestante (con la pérdida de media Europa); el estallido de la Ilustración y del pensamiento liberal de la revolución francesa; persecuciones y martirios que van desde las catacumbas a nuestras guerras civiles... En épocas tan diferentes y en situaciones tan difíciles, sigue manteniendo su identidad.

7. *Ibid.*, 649.

Dice Lang, en este sentido: «Los Estados, en los que se estableció la Iglesia y por los que aparentemente estaba sometida, han caído; las culturas, con las cuales parecía fusionada, se han deshecho; sobrevinieron extraordinarias tempestades en las naciones en las que la Iglesia estaba implantada y sólo ella permaneció inmutable en el cambio de los tiempos. Sobrevino a la ruina del imperio romano con todas sus crisis; no pudo ser vencida por la interna debilidad de su autoridad en la época de la profunda degradación del papado (siglo X), ni por la fuerza externa del emperador y del nacionalismo francés, ni por los pecados y deficiencias humanas en el tiempo del humanismo y la Reforma, ni por las extraordinarias revoluciones de la Ilustración, la Revolución francesa, el capitalismo, el socialismo y la técnica moderna. En todas las crisis y tempestades se ha afirmado victoriosa y, en tal grado, que su esencia íntima, sus dogmas, su culto y su derecho permanecieron inmutables. No hubo ninguna concesión a la debilidad humana y no cedió nada en sus exigencias y aspiraciones» [8].

Me permito contar aquí una anécdota sobre el reciente catecismo de la Iglesia, que me parece suficientemente expresiva. Contaba el cardenal Ratzinger que, cuando el catecismo estaba ya a punto de ser publicado, lo envió a un obispo retirado con fama de sabio, para que le diera una última lectura e hiciera las observaciones oportunas, prometiéndole que serían tomadas en cuenta. El obispo lo leyó y contestó: «Ya lo podemos publicar, es la fe de mi madre». «Es la fe de mi madre la Iglesia», apostillaba Ratzinger, reconociendo así que se mantiene la misma a lo largo de los siglos.

La Iglesia sigue teniendo la misma fe y la misma estructura a lo largo de los siglos. Y se pregunta Latourelle:

«Dicho esto, ¿cómo explicar la perennidad de la Iglesia, a pesar de todos estos riesgos de la temporalidad que la rodean como otros tantos factores de decadencia y de muerte? Aunque cada momento de la historia puede o podía encontrar una explicación coherente y plausible en el contexto de la época, ¿cómo explicar que las circunstancias favorezcan siempre a la Iglesia y le permitan sobrevivir? Si se quiere apelar al azar, ¿cómo explicar que el azar juegue siempre en su favor? Considerada en cada etapa, la Iglesia aparece como una realidad improbable,

8. A. LANG, *o.c.*, 215.

defectiva, vulnerable, superada, un montón de ruinas y de gérmenes, ocupada en fallar y en renacer. La Iglesia sigue siendo un *enigma*. Hace ya tiempo que debería estar muerta. Y sin embargo, perdura. Más que la religión judía, que no supo desprenderse jamás de sus condiciones de raza, de instituciones y de ritos, la Iglesia se compromete y no deja de comprometerse. No tiene miedo, en cada época, de comprometerse en un mundo inédito, terrible, que hace pesar sobre ella la amenaza de la asimilación y corre el riesgo de arrastrarla en su ruina» [9].

3. La paradoja pecado-santidad

Ya hablábamos anteriormente, al comentar la nota de la santidad, que no significa que no se dé el pecado en el seno de la Iglesia, que en muchos casos no seapiedra de escándalo y de tropiezo. Pues bien, la paradoja consiste en que, teniendo la Iglesia pecadores en su seno, no deja de producir santos que reforman las costumbres y ponen en la santidad el objetivo más alto de sus vidas. La Iglesia sigue luchando contra el ambiente de pecado que se da en nuestra sociedad y sin pactar nunca con él, a pesar de ser continuamente criticada por ello. La Iglesia no echa de su seno a los pecadores, que mantiene haciendo penitencia con ellos. Sigue así Latourelle:

«En una palabra, incluso en sus miserias, la Iglesia sigue siendo una paradoja. Se constituye ella misma en juez y reformadora de sus debilidades. En el seno del abismo encuentra la fuerza para recuperarse. La paradoja es que los hombres, tan débiles, tan miserables, encuentran la fuerza de mirar hacia adelante y hacia arriba. La paradoja es que la Iglesia, a pesar de sus debilidades, no cesa de producir regularmente santos suficientemente grandes y suficientemente fieles para ser propuestos a la imitación de todos» [10].

Pues bien, la Iglesia, con todos sus pecados y todas sus tensiones, lleva 20 siglos de historia, manteniendo su identidad. Por ello, sólo puede ser entendida desde una explicación, que es la que da ella misma: todo su ser y todo su obrar derivan de una especial intervención de Dios en Cristo, que se perpetúa en ella. Si Cristo vino al mundo a transformarlo con la fuerza de su gracia, la Iglesia se muestra como presencia de esa transformación anunciada. Cristo y ella constituyen un mismo misterio de salvación.

9. R. LATOURELLE, *o.c.*, 655.
10. *Ibid.*, 659.

Por ello, quizás esté ahí el secreto último del ataque continuo a la Iglesia. Es la fuerza del maligno, que lucha contra ella, es el ataque a la verdad, porque la verdad y la limpieza hacen daño a los espíritus innobles. Sigue Lang diciendo: «Los enemigos de la Iglesia y del cristianismo reconocen precisamente esta verdad al dirigir siempre su odio con todo furor precisamente contra la Iglesia católica. El odio actúa con la infalibilidad del instinto. Hombres que, por otra parte, son razonables, se vuelven fanáticos cuando se enfrentan con la Iglesia. Aunque estuviesen en lucha entre sí, se unen cuando se trata de ir contra Roma. La Iglesia se asemeja aquí al maestro, en ella se cumplen sus palabras: «si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo. Pero como no sois del mundo, sino que yo os he elegido del mundo, por eso os odia el mundo» (Jn 15, 19). «El siervo no es mayor que su señor. Si me han perseguido a mí, también os perseguirán a vosotros (Jn 15, 20). El odio de los sin Dios es estéril, pero es clarividente, y sabe contra quién debe dirigirse. De esta manera, se convierte en un testimonio, involuntario sí, pero por lo mismo, verdadero y expresivo» [11].

11. A. LANG, *o.c.*, 218-219.

X. ¿QUÉ ES LA IGLESIA?

Hasta ahora hemos visto que Cristo puso las bases de la Iglesia que nació en pentecostés y la dotó de unas prerrogativas que la hacen reconocible a través de los siglos. Es una Iglesia fundamentalmente apostólica, que mantiene, a través de la sucesión de los obispos, una identidad con los orígenes. Ha quedado, pues, claro que la Iglesia no es el fruto de una iniciativa humana de los que decidieron seguir la causa de Jesús. El origen último de la Iglesia es la Trinidad: el designio salvífico del Padre, que se realiza en Cristo, el cual dio comienzo a la Iglesia con su predicación y, sobre todo, con su muerte y resurrección. En torno a él se funda una comunidad, el nuevo Israel, al que confiere una jerarquía que obre en su nombre y que continúe su obra salvífica al servicio del pueblo de Dios. Esta Iglesia, fundada por Cristo, nos garantiza su presencia y su salvación continua por medio del Espíritu.

Cuando uno contempla de cerca la profundidad del misterio de la Iglesia que nace del designio de la Trinidad por salvar y reunir a la humanidad en su seno, se comprende que todo intento de definir y explicar a la Iglesia desde motivaciones de tipo sociológico está fuera de lugar. ¡Cuánta literatura para reducir a la Iglesia a un hecho sociológico (que lo es también), cuando su riqueza y su razón de ser están en el designio salvífico de la Santísima Trinidad!

Entramos ahora, aunque sea brevemente, a definir la Iglesia, y lo hacemos ya con un método dogmático, dado que hemos probado históricamente que Cristo confirió a los apóstoles la tarea de enseñar, que se perpetúa en los obispos por la sucesión apostólica. Tenemos, por tanto, fundamentado el magisterio de los obispos y del Papa, aun cuando más adelante hablaremos de sus diversas formas y rango diferente.

El Vaticano II, que emprendió la tarea de penetrar en el misterio de la Iglesia, dedicó sus primeros párrafos a la contemplación de la Iglesia en el seno de la Trinidad. Antes que nada, la Iglesia es el fruto del designio salvífico de la Trinidad sobre toda la humanidad (LG 2, 3, 4).

Pues bien, aunque sea de modo breve, pues esta obra se mueve más bien en el terreno de la teología fundamental, es preciso que tengamos alguna idea de lo que es la Iglesia que Cristo fundó. Por la metodología de la teología fundamental hemos visto que Cristo la fundó y la hizo reconocible a través de los siglos. Pero ¿qué es la Iglesia en sí misma? En ello estamos ahora, de modo que acudimos a lo que de ella nos dice la revelación y a lo que nos dice también ella de sí misma. Penetrar en el misterio de la Iglesia pertenece más bien al tratado dogmático de la Iglesia, pero aun ahora no podemos prescindir de conocer, un poco al menos, dicho misterio. Lo haremos brevemente, ofreciendo aquellos aspectos que nos parecen necesarios e imprescindibles [1].

1. Definir la Iglesia

Es difícil, e incluso imposible, definir la Iglesia con una sola imagen. Describir el misterio de la Iglesia en una sola metáfora o imagen es imposible, porque es imposible encerrar en una sola dimensión toda su riqueza y estructura. Por ello ninguna imagen puede erigirse como definitiva o exhaustiva.

Cuando la Reforma protestante insistió en el carácter invisible y espiritual de la Iglesia, los teólogos católicos tuvieron que acentuar su aspecto exterior y jerárquico. Y así, Belarmino definiría a la Iglesia como «una sociedad de hombres unidos entre sí bajo la jurisdicción de los legítimos pastores, especialmente bajo la jurisdicción del Romano Pontífice» [2]. No es que esta definición de Belarmino sea falsa. Nada de lo que en ella se dice es falso o inadecuado; el mismo Vaticano II ha recogido la idea de sociedad («Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad...» [LG 8]); pero deja en segundo plano su misterio, la presencia en ella de Cristo y del Espíritu.

1. Cambiamos, por lo tanto, de metodología. La teología fundamental, como dice Lang, (*Teología fundamental* II, 7), establece si Cristo fundó la Iglesia y dónde se encuentra ésta. Ahora entramos a hablar del ser de la Iglesia, que corresponde fundamentalmente a la teología dogmática.

2. *Quarta controversia generalis de conciliis, libri III, Opera omnia* II (Fevre, Paris 1870) 317.

Se comprende por ello que hoy en día tiendan muchos a recuperar el aspecto mistérico y de comunión en la Iglesia. En este sentido, J. Hamer ha presentado la siguiente definición de la Iglesia: «La Iglesia es una comunión a la vez interior y exterior, la vida de unión con Cristo significada y suscitada por el régimen de mediación de Cristo» [3]. Es una vida de comunión interior, de fe, esperanza y caridad, significada por la comunión exterior de fe, de disciplina y de vida sacramental [4]. Esta comunión de la Iglesia tiene su origen en la Trinidad y su artífice genuino es el Espíritu Santo. Se podría añadir, como es lógico, que es una comunión de Iglesias y una comunión jerárquica.

Todo esto, qué duda cabe, es cierto y verdadero de la Iglesia, pero siempre queda en toda definición algún aspecto olvidado, en concreto, el aspecto de misión, o se propicia un cierto igualitarismo que no garantice la diversidad de ministerios y estados. No se puede negar que la Iglesia es una comunión, una comunión en la unidad de la fe y vida; una comunión de miembros que tienen una misma cabeza bajo la acción del Espíritu Santo. La misma jerarquía de la Iglesia es una comunión bajo la cabeza del sucesor de Pedro. Este concepto de comunión es positivo, siempre y cuando se suponga que esta comunión de fe y de vida tiene como fundamento y garantía constantes a la jerarquía, que obra en nombre de Cristo, cabeza del cuerpo místico.

Preferimos por ello acudir a los tres grandes temas del Vaticano II a la hora de proponer la realidad de la Iglesia: *Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, sacramento de Cristo*. Las imágenes de Cuerpo de Cristo y de pueblo de Dios se funden y complementan mutuamente. Y la imagen de sacramento nos permitirá comprender no poco de la profundidad de su misterio.

2. La Iglesia, cuerpo de Cristo [5]

Tanto en la antigüedad clásica como en nuestro tiempo, la imagen del cuerpo con diversos órganos unidos en diversidad de funciones fue

3. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión* (Barcelona 1965) 88.

4. *Ibid.*

5. Y. CONGAR, *Le Christ, chef invisible de l'Église visible d'après san Paul. Problèmes actuels de Christologie* (Brujas 1961) 367-396; H. BOUËSSÉ, *Un seul chef ou Jésuchrist, chef de l'univers et tête des saints* (París 1950); M. MÜHLEN, *Una mystica persona* (Paderbon 1964); L. MALEVEZ, *L'Église, corps du Christ. Sens et provenence de l'expression chez St. Paul*: Rech. Scien. Rel. 32 (1944) 27-94.

una imagen apta para significar muchas realidades de tipo humano, de orden moral o jurídico. San Pablo usó esta metáfora para significar de algún modo el ser de la Iglesia:

> *«Pues a la manera que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, constituyen un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en su mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados, ya judíos, ya griegos, ya esclavos, ya libres, para formar un cuerpo... Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído? Y, si todo oído, ¿dónde el olfato? Y vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte. A unos puso Dios en la Iglesia primeramente apóstoles; en segundo lugar, profetas; en tercero, doctores...»* (1 Co 12, 12ss.).

Esta imagen expresa, en primer lugar, la idea de diversidad de funciones y de cometidos que se dan en la Iglesia en orden al fin de la salvación. San Pablo no usa el termino de «místico», pues dicho término, como referido a la Iglesia, no se usa hasta la Edad Media. En la alta Edad Media con el nombre de «cuerpo místico» se entendía el cuerpo personal de Cristo, misteriosamente presente en la eucaristía. Luego, por conexión y en dependencia de él, pasó a designar a la Iglesia[6]. Sin embargo, la idea profunda estaba en san Pablo.

La Iglesia, en efecto, no es un cuerpo moral como puede ser el cuerpo de policía. La Iglesia es cuerpo de Cristo, porque nos hace partícipes de su misma vida y de su mismo Espíritu. «Todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu, para formar un cuerpo» (1 Co 12, 13). «Todos hemos bebido del mismo Espíritu» (1 Co 12, 13). Somos cuerpo de Cristo porque tenemos a Cristo como cabeza, de modo que toda su vida desciende sobre los miembros (Col 1, 18; 2, 10.19; Ef 1, 22; 4, 15-16; 5, 23).

Es por medio de los sacramentos como participamos de esta vida de Cristo. Por el bautismo nos incorporamos a Cristo (1 Co 12, 13; Rm 6, 4-5). Pero es sobre todo la eucaristía el sacramento de la plena incorporación a Cristo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan» (1 Co 10, 16-17).

De nuevo, la idea de eucaristía-Iglesia. Decíamos anteriormente que no hay Iglesia sin eucaristía. Y la eucaristía, centro y corazón de la

6. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (BAC Madrid) 362ss.; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucaristie et l'Église du moyen Âge* (París 1949²).

Iglesia, simboliza la estructuración de la misma según los diversos dones y funciones que cada uno tiene en ella. No todos tienen la misma función en la eucaristía, porque no todos tienen la misma función en la Iglesia. Unos son miembros del cuerpo de Cristo y, como tales, aportan su ofrenda a la eucaristía y ofrecen también su ofrenda junto con Cristo sacerdote y víctima. Otros, en cambio, representan la persona de Cristo en cuanto cabeza del cuerpo místico, para hacer presente el sacrificio de Cristo sobre el altar. Son los apóstoles y sus sucesores, así como los sacerdotes, elegidos por ellos como colaboradores.

En este sentido, el concilio Vaticano II ha visto magníficamente que en cada Iglesia particular, sobre todo en la celebración de la eucaristía, tiene lugar la congregación de los fieles por la convocación del obispo: esta Iglesia de Cristo está presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a los pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu y en plenitud (1 Ts 1, 5). En ella se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor «a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad».

Reunida la comunidad bajo el ministerio sagrado del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico de Cristo, sin el cual no puede haber salvación. En estas comunidades está presente Cristo, el cual, con su poder, da unidad a la Iglesia (LG 26).

La idea expresada aquí por el Concilio ha sido recogida del Nuevo Testamento: llegamos a ser cuerpo de Cristo porque nos alimentamos de su cuerpo personal: «Si todos nosotros comemos de un mismo pan, formamos un mismo cuerpo» (1 Co 10, 17). En las Iglesias particulares se celebra la eucaristía bajo la presidencia del obispo o del sacerdote que, mediante la participación del sacerdocio del obispo, representa también a Cristo como cabeza de su cuerpo místico; allí surge el cuerpo de Cristo en plenitud.

Pero volvamos a la imagen de Cristo cabeza, lo cual quiere decir dos cosas:

a) Que de él desciende todo el influjo vital a los miembros: «Crezcamos en todo hasta ser como él, que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan a la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo, para su edificación en el amor» (Ef 4, 15-16).

De Cristo desciende, pues, como de la cabeza, toda la vida de los miembros de la Iglesia.

b) Pero la cabeza es también símbolo de lo primero, de lo más elevado, de la autoridad. San Pablo, hablando del matrimonio, dice que el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de toda la Iglesia (Ef 5, 22-23). Cristo sigue siendo la cabeza de su cuerpo y es representado por aquellos que obran «in persona Christi», es decir, representando a Cristo cabeza del cuerpo místico, los cuales ejercen para su cuerpo las mismas funciones que él en el campo de la enseñanza, de la santificación y de la dirección de la comunidad. Cristo puso al frente de su Iglesia a aquellos que la rigieran en su nombre hasta su segunda venida.

La Iglesia, pues, como cuerpo de Cristo, está configurada por una estructura ordenada fundamentalmente a la comunicación de una vida, la vida de Cristo según el Espíritu. Hay diversidad de funciones dentro del cuerpo místico y cada una contribuye al bien del conjunto, pues todas son necesarias. Y si existe la función de aquellos que representan a Cristo cabeza del cuerpo, lo es, no en beneficio propio, sino en servicio de la Iglesia, para amarla y entregarse a ella como Cristo se entregó a su Iglesia, su esposa.

Si Cristo es cabeza, los miembros de su cuerpo han de conformarse a él, pues él los unifica haciéndoles partícipes de un mismo Espíritu. Uno y el mismo es el Espíritu de la cabeza y de los miembros, pues lo que el Espíritu hace en la Iglesia es lo mismo que el alma en el cuerpo. Lo decía así san Agustín: «Lo que es el alma al cuerpo del hombre, es el Espíritu al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. El Espíritu Santo hace en toda la Iglesia lo que el alma hace en todos los miembros de su mismo cuerpo» [7].

En este sentido, si la Iglesia es y aparece como el cuerpo de Cristo, podríamos llegar a una conclusión de capital importancia: la Iglesia necesita a Cristo; no es nada sin él. Sin Cristo como cabeza, sin Cristo actuando en ella a través de los sacramentos y de la jerarquía, la Iglesia sería una mera reunión de hombres, incapaz de conseguir la salvación. Pero, por otro lado, si la Iglesia es cuerpo de Cristo, podemos decir que también Cristo necesita a la Iglesia. La necesita para llevar la salvación a todos los hombres, para hacerse presente en todos los rincones del mundo. Así pues, la esposa encuentra su plenitud en el esposo, pero también el esposo la alcanza en la esposa

7. *Sermón* 268, 2.

3. La Iglesia, pueblo de Dios [8]

La imagen preferida del Vaticano II para hablar de la Iglesia ha sido la de pueblo de Dios. El Concilio presentó a la Iglesia como Pueblo de Dios antes de hablar de la jerarquía, a fin de mostrar que la jerarquía es un servicio, ciertamente establecido por Cristo y necesario en la Iglesia, pero que sólo tiene sentido dentro del pueblo de Dios en su conjunto y como servicio al mismo. Antes y más importante que ser obispo o papa, es ser cristiano y pertenecer por el bautismo al pueblo de Dios y al cuerpo místico de Cristo. La idea de colocar el capítulo del pueblo de Dios antes de la jerarquía fue del cardenal Suenens, presente en el Concilio, pero todos la aceptaron como una idea lógica.

Con todo, esta idea del pueblo de Dios no es una concesión al sentido democrático de la sociedad actual, ni responde al intento de ganarse la benevolencia de la mentalidad moderna. Es una imagen que se ha recuperado de las fuentes mismas de la revelación cristiana y que responde fundamentalmente a un concepto religioso. No significa en ningún caso que la autoridad en la Iglesia sea una delegación de la comunidad, pues es ante todo una representación de Cristo como cabeza del cuerpo místico. La imagen del pueblo de Dios ha sido recuperada, porque tiene la ventaja de presentar la dignidad de todos los miembros bautizados y porque permite afianzar la naturaleza comunitaria e histórica de la iglesia. Sin embargo, no puede desligarse de las otras imágenes de la Iglesia, pues perderíamos con ello parte de la riqueza de la misma [9]. De ahí que tenga que articularse con las otras imágenes, sobre todo con la

8. Y. CONGAR, *La chiesa come popolo di Dio*: Conc. I (1965) 19-43; O. SEMMELROTH, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios* en: G BARAÚNA, *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1960) 451-465; E. SAURAS, *El pueblo de Dios, Comentarios a la constitución sobre la Iglesia* (París 1966) 226-256; A. ANTÓN, *El capítulo del pueblo de Dios, la eclesiología de la comunidad*: Est. Ecl. 42 (1967) 155-188; M. D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden* (Paderbom 1940); J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Barcelona 1972).

9. La Iglesia es un pueblo que pertenece a Dios, porque es de Cristo. Por eso, la imagen del pueblo de Dios ha de ser completada con la de cuerpo de Cristo. La imagen de pueblo de Dios, como recuerda Faynel (*o.c.*, 1, 260) no subraya suficientemente la referencia cristológica. Para san Pablo, la Iglesia no realiza plenamente su misterio de pueblo de Dios, como no sea por su unidad con Cristo, porque ella constituye su cuerpo. San Juan, por su lado, que presenta a Cristo con la imagen de la vid, da a entender que no se forma el verdadero Israel (Israel, viña del Señor), si no se está unido a Cristo, como los sarmientos a la viña.

de Cuerpo místico, que señala la particularidad de este pueblo de Dios en cuanto que sus miembros son miembros de Cristo.

Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento. Vimos anteriormente cómo Cristo tuvo la intención de entroncar a su Iglesia con el pueblo de Israel. Esto fue de tal modo que la Iglesia primitiva interpretó que era ella el nuevo pueblo de Dios al que se incorporan los gentiles. Leemos en Tt 2, 11-14: «Porque, en efecto, la gracia de Dios se ha manifestado salvadora para todos los hombres... El cual (Jesucristo) se entregó a sí mismo por nosotros, a fin de pagar el rescate de toda nuestra iniquidad y de purificar un pueblo que él se ha adquirido personalmente, lleno de calor por las buenas obras».

Es un pueblo al que entran los gentiles (Hch 5, 13-14) y en el que san Pedro ve realizadas las características del pueblo que Dios se había elegido en Israel: «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para anunciar las alabanzas de aquel que os ha llamado de las tinieblas a su luz admirable; vosotros que en un tiempo no erais pueblo y ahora sois pueblo de Dios» (1 P 2, 9-10).

Éste es el pueblo de Dios; un pueblo que, como el de Israel, tiene su origen en la vocación de Dios; un pueblo que Cristo se ha adquirido con su sangre (1 P 1, 19); que ha de ser santo, como corresponde a un pueblo que es propiedad de Dios; un pueblo que tiene una misión en el mundo: «anunciar las alabanzas de aquel que nos ha llamado». Es, pues, un pueblo que no nace de la decisión de sus miembros, sino de la vocación de Dios.

La Iglesia, ya desde pentecostés, era consciente de que formaba el nuevo pueblo de Dios, el nuevo pueblo que se forma en la nueva alianza de la sangre de Cristo, de la eucaristía; de forma que el concepto de pueblo de Dios, como hemos dicho, es inseparable de la imagen del cuerpo místico, pues se trata de la nueva alianza en la cena del Señor, la alianza en la sangre de Cristo, que es la que forma el nuevo pueblo del Señor.

Al nuevo pueblo de Dios se incorporan ciertamente los hombres por medio de la fe y del bautismo. «Quienes creen en Cristo son nacidos no de un germen corruptible, sino de uno incorruptible, mediante la palabra de Dios vivo; no de la carne, sino del agua y del Espíritu, son hechos por fin un linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido... que en un tiempo era no pueblo y ahora es pueblo de Dios» (LG 9).

Este pueblo de Dios lo forman todos los fieles, tanto seglares como religiosos o pastores. La Iglesia no es el clero ni es del clero. La Iglesia

la constituyen todos los fieles de Cristo. Se ha dado, a veces, la tendencia a identificar a la Iglesia con la jerarquía, cuando la Iglesia la componemos todos los bautizados por el hecho mismo de ser bautizados. Es cierto que, dentro del pueblo de Dios, hay diferencias esenciales en las funciones que se ejercen; pero todas ellas se ejercen en pueblo de Dios y para el pueblo de Dios, de modo que todo el pueblo posee una responsabilidad inalienable en la Iglesia. De todos es la responsabilidad de evangelizar y de santificarse en la Iglesia. Sobre todos pesa la marcha de la Iglesia. Lo dice así el Vaticano II:

> *«Los seglares tienen su papel activo en la vida y en la acción de la Iglesia, como partícipes que son del oficio de Cristo sacerdote, profeta y rey»* (AA 10). *Dice también el Concilio: «Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: "Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación"»* (LG 39).

Todos los fieles han sido incorporados a Cristo en el mismo Espíritu por el bautismo; de modo que por él se hacen partícipes del sacerdocio del Señor en la triple función de sacerdotes, profetas y reyes.

Los fieles son sacerdotes en cuanto que los miembros del pueblo de Dios, sellados por el carácter bautismal, son nación santa y consagrada que ha de ofrecerse a Dios como hostia viva y aceptable (Rm 12, 1). Es, sobre todo, en la eucaristía, culmen de la vida cristiana, donde ejercitan este sacerdocio, llamado sacerdocio universal o bautismal, al ofrecerse como víctimas junto con Cristo al Padre. Toda su vida es sacerdotal y de santidad y tiene que culminar en la eucaristía. El Vaticano II lo ha expresado así:

> *«Cristo Señor, pontífice tomado de entre los hombres, a su nuevo pueblo lo hizo reino y sacerdotes para Dios y su Padre. Los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo en la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios y anuncien las maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable. Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y en la alabanza a Dios, han de ofrecerse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios; han de ser testimonio de Cristo en todo lugar, y a quien se lo pidiese, han de dar también razón de la esperanza que tienen en la vida eterna»* (LG 10).

En el ser testigos de Cristo es donde radica su misión profética. Profeta es el que habla en lugar de Dios *(profeimi)*; el bautizado es profe-

ta en cuanto testigo de Cristo que anuncia y da razón de su salvación y denuncia aquellas realidades que no se ordenan según Cristo. La misión real consiste precisamente en instaurar todas las cosas en Cristo y en ordenarlas según el designio creador y redentor [10].

Finalmente, cuando hablamos del pueblo de Dios, hay que recordar que no se puede identificar con el laicado, en cuanto distinto de los pastores. El pueblo de Dios sólo existe como comunión de fieles y pastores. Todos tienen la base común del bautismo que los incorpora a Cristo. Este pueblo está conformado según la estructura que Cristo mismo le dio.

4. Estructura jerárquica de la Iglesia

Hemos visto que la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo y pueblo de Dios, está estructurada según una variedad de funciones. Unos son miembros del cuerpo de Cristo. Otros, en cambio, obran *in persona Christi*, es decir, representan a Cristo como cabeza del mismo cuerpo. Cristo, muerto y resucitado, continúa obrando el misterio de la redención a través de los que le representan como cabeza de su cuerpo por medio de los sacramentos y la palabra. La Iglesia, como pueblo que es, es un pueblo que nace de Dios y que está estructurado según la misma voluntad de Cristo y tiene a su frente diversos ministerios que Cristo mismo instituyó para el bien de todo el pueblo. Así se entiende la jerarquía de la Iglesia: como un servicio en nombre de Cristo a todo el pueblo de Dios; un servicio que se ejerce siempre en nombre de Cristo y participando de su poder.

Recordemos que Cristo eligió a los apóstoles y que al frente de ellos colocó a Pedro, con el fin de que los confirmase en la fe. Los apóstoles eligieron colaboradores suyos y les impusieron las manos, a fin de que la misión a ellos confiada continuase después de su muerte. Y confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos encomendada (1 Tm 5, 22; 2 Tm 2, 2; 6, 4ss.; Tt 1, 5), de modo que el ministerio se perpetuase. Lo dice así el Vaticano II en estos términos:

> *«Jesucristo, Pastor eterno, edificó la santa Iglesia, enviando a los apóstoles de la misma manera que él había sido enviado por el Padre (cfr. Jn 20-21) y quiso que sus sucesores, que son los obispos, fueran apóstoles de su Iglesia hasta el fin de los tiempos y, para que el episcopado fuera uno e indiviso, puso a san Pedro a la cabeza de los otros apóstoles y estableció en él el fundamento y el principio perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión»* (LG 18).

10. Cfr. J. A. SAYÉS, *Principios filosóficos del cristianismo. Filosofía y teología* (Edicep, Valencia 1990) 305ss.

«Los obispos, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera» (LG 20). Éstos hicieron partícipes de su misión en un grado subordinado a los sacerdotes, que dependen de ellos y que «unidos con ellos en el honor del sacerdocio y en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento según la imagen de Cristo sumo y eterno sacerdote» (LG 28). Dentro de la jerarquía de la Iglesia debemos mencionar también a los diáconos, los cuales reciben la imposición de las manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio (LG 79).

Ésta es la estructura jerárquica de la Iglesia; una jerarquía que, como decimos, se ejerce dentro del pueblo de Dios y con vistas a su servicio. Dice también el Vaticano II:

> *«El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico se ordenan el uno al otro; aunque cada cual participa de forma peculiar del mismo sacerdocio de Cristo. Su diferencia es esencial, no sólo gradual. Porque el sacerdocio ministerial, en virtud de la sagrada potestad de que goza, modela y dirige al pueblo sacerdotal, efectúa el sacrificio eucarístico ofreciéndolo a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio real, asisten a la oblación de la eucaristía, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, con el testimonio de su vida santa, con la abnegación y caridad operante»* (LG 10).

La estructura jerárquica es un poder sagrado (eso significa el término de jerarquía), un poder que viene directamente de Cristo sobre aquellos que, representando a su persona como cabeza del cuerpo místico, son puestos al frente de la comunidad para servirla en la función de la palabra, en la vida de los sacramentos y en la dirección y ordenación de sus vidas: la triple función de enseñar, santificar y regir que vimos a Cristo conceder a sus apóstoles.

Éste es un poder que está determinado por Cristo y que es conferido a determinadas personas: los apóstoles y sus sucesores. No es, por lo tanto, una delegación de la comunidad. La comunidad, recuerda Collantes [11], no puede aumentarlo o disminuirlo a su antojo, como sucede

11. J. COLLANTES, *La Iglesia* (Edapor, Madrid 1982) 74.

en las sociedades democráticas. Los apóstoles y sus sucesores han recibido de Cristo, para servicio de la comunidad, unas facultades que derivan de él, a través del sacramento del orden.

Como recuerda Collantes [12], esta constitución jerárquica de la Iglesia en nada se opone a la común responsabilidad de todos los bautizados en ella. Todos son responsables en la Iglesia, si bien esta responsabilidad varía según la función que tiene cada uno en el seno de la misma.

La responsabilidad suprema en el seno de la Iglesia la ejercen dos sujetos inadecuadamente distintos: el papa y el colegio episcopal presidido también por el sumo pontífice.

Esta suprema responsabilidad de la Iglesia fue dada por una parte a Pedro, al que Cristo eligió al frente de su Iglesia como roca que la sustentara, dándole las llaves del reino de los cielos (Mt 16, 18-19) y constituyéndole en pastor de toda la Iglesia (Jn 21, 15-16). Pero, por otro lado, Cristo mismo dio este poder de atar y desatar a todo el colegio de los apóstoles unido a su cabeza (Mt 18, 18; 28, 16-20). Nunca el colegio aparece funcionando sin el Papa, sino unido a él, pues es el encargado de robustecer la fe de sus hermanos (Lc 22, 32).

Pues bien, este oficio pastoral de Pedro y de los demás apóstoles se perpetúa en la Iglesia por el primado de jurisdicción del Papa y por el gobierno pastoral de los obispos. Dice así el Concilio: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de igual modo se unen entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (LG 22). «El colegio o cuerpo episcopal, por su parte, no tiene autoridad si no se considera incluido el Romano Pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo, quedando siempre a salvo el poder primacial de éste, tanto sobre los pastores como sobre los fieles. Porque el Romano Pontífice tiene, en virtud de su cargo de vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia, que puede siempre ejercer libremente» (LG 22).

Según esto, el Papa sucede a Pedro en su primado frente a la Iglesia, a la vez que el colegio episcopal sucede al colegio apostólico. En este caso, es el colegio el que sucede al colegio, no un obispo a un apóstol determinado. Sólo el obispo de Roma sucede personalmente a san Pedro.

12. *Ibid.*, 75.

Dice más adelante el Concilio: «Cada uno de los obispos, que es puesto al frente de una Iglesia particular, ejerce su poder pastoral sobre una porción del pueblo de Dios a él encomendada, no sobre las otras Iglesias ni sobre la Iglesia universal, aunque, como miembros del colegio episcopal y sucesores legítimos de los apóstoles, cada uno de ellos tiene parte en la solicitud por todas las Iglesias» (LG 23).

La autoridad episcopal la ejerce cada obispo en comunión con toda la Iglesia, con todas las Iglesias particulares, presididas por la autoridad del Papa.

El Papa, pues, puede y, cuando hace falta, debe intervenir con autoridad que nadie puede poner en discusión, de modo que puede actuar en todas partes con su suprema autoridad. Éste es el sentido de la fórmula del Vaticano I, cuando afirma que la autoridad universal del Papa es episcopal, ordinaria e inmediata [13]. No quiere decir esto que el Papa sea una especie de obispo de los obispos, sino que el Papa posee la misma autoridad que todos ellos cuando interviene en un asunto. Que su autoridad sea inmediata quiere decir que puede intervenir cada vez que su responsabilidad lo requiera, ya se trate de un simple fiel, ya de los mismos obispos, sin que a esta acción suya pueda interponerse intermediario alguno y ante cuyo poder el Papa se viera obligado a retroceder. Que esta autoridad sea ordinaria no quiere decir que deba ejercerse en cada instante y en todas partes y de cualquier manera, sino que puede ejercerla siempre que le parezca necesario.

Esto no significa que el Papa deba sustituir a los obispos residenciales en la administración ordinaria de sus diócesis. El Papa no es, por ejemplo, el obispo de Burgos, ni el obispo de Burgos es un vicario del Papa (LG 27), ya que él ejerce su autoridad directamente recibida de los apóstoles. Pero el Papa, al tener la responsabilidad suprema sobre la Iglesia, preside en la caridad y en la responsabilidad a todas las Iglesias, de modo que tiene una responsabilidad inmediata por cada una de ellas. La Iglesia de Roma, desde un principio, fue modelo y criterio de fe para las demás, corroborando o corrigiendo con su autoridad la vida de las demás Iglesias. No podemos olvidar que la Iglesia católica no es una

13. Dice el Vaticano I (D 3060): «Enseñamos y declaramos que la Iglesia romana posee, por disposición del Señor, el primado de potestad ordinaria sobre todas las otras Iglesias, y que esa potestad de jurisdicción del Romano Pontífice es verdaderamente episcopal e inmediata. A esta autoridad están ligados, por un deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia, los pastores y fieles de cualquier rito y dignidad que sean, tanto individualmente como todos juntos...»

confederación de Iglesias autocéfalas, sino que el primado de Pedro es una piedra interna de cada Iglesia particular. Sin relación con Pedro, las Iglesias particulares se desligan de la Iglesia católica que Cristo fundó. La autoridad del Papa no anula, sino que confirma la autoridad de los obispos (LG 27), o bien corroborando, o bien corrigiendo, cuando la necesidad lo requiera.

La autoridad del colegio episcopal es también suprema y universal. No es una autoridad en competencia con el Papa, pues el colegio no existe como tal si no incluye al Papa como miembro preeminente y director del mismo. Esta suprema potestad la ejerce el Concilio ecuménico de forma solemne, necesitando el Concilio por su parte ser corroborado por el Papa (LG 22); pero «esta misma potestad colegial puede ser ejercitada por los obispos dispersos por el mundo a una con el papa con tal de que la cabeza del colegio los llame a una acción colegial, o por lo menos apruebe la acción unido a ellos o la acepte libremente para que sea un verdadero acto colegial» (LG 22).

El colegio episcopal existe siempre, pero su poder supremo no lo ejercita en todos sus actos.

Los tres oficios

La misión confiada por Cristo a los apóstoles y a sus sucesores para que todos los hombres lleguen a la salvación por medio de la fe, el bautismo y el cumplimiento de los mandamientos (Mt 28, 18; Mc 16, 15-16; Hch 26, 17ss.), está garantizada por la promesa del Espíritu Santo que Cristo envió a los suyos el día de pentecostés (Hch 1, 8; 2, 1ss.; 9, 15). Esta misión contiene la triple función de enseñar, santificar y regir. Comencemos por el oficio de santificar.

a) El oficio de santificar. El oficio de santificar pertenece al obispo, pues, como dice el Vaticano II, es administrador de la gracia del supremo sacerdocio (LG 26), particularmente en la eucaristía, que es el centro de la Iglesia particular que él preside. Dice el Concilio: «Los obispos, orando por el pueblo y trabajando, dan de muchas maneras y abundantemente la plenitud de la santidad de Cristo. Por el ministerio de la palabra comunican la virtud de Dios a todos aquellos que creen para la salvación (cfr. Rm 1, 16) y por medio de los sacramentos, cuya administración sana y fructuosa regulan ellos con su autoridad, santifican a los fieles» (LG 26). Recuerda también el Concilio que el obispo es el ministro ordinario de la confirmación, es el dispensador de las sagradas órdenes y, al mismo

tiempo, moderador de la disciplina penitencial. Termina el concilio diciendo que los obispos «deben edificar a sus súbditos con el ejemplo de su vida, guardando su conducta no sólo de todo mal, sino con la ayuda de Dios, transformándola en bien dentro de lo posible para llegar a la vida eterna juntamente con la grey que se les ha confiado» (LG 26).

b) El oficio de regir. «Los obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que se les han encomendado, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada» (LG 27). Esta potestad que tienen los obispos es auténtica, es decir, la ejercen en nombre de Cristo. Dice así el concilio: «Esta potestad que personalmente poseen en nombre de Cristo es propia, ordinaria e inmediata, aunque el ejercicio último de la misma esté regulado por la autoridad suprema» (LG 27). En virtud de esta potestad, los obispos tienen el derecho y, ante Dios, el deber de legislar sobre sus súbditos en lo referente al culto y al apostolado.

Consciente de sus flaquezas, dice el Concilio (LG 27), el obispo ha de saber escuchar a sus fieles, orando por ellos y amándoles continuamente. Los fieles, por su lado, deben estar unidos a sus obispos como la Iglesia lo debe estar con Cristo.

c) El oficio de enseñar[14]. La función magisterial, una de las tres de las que dispone la jerarquía de la Iglesia en su servicio al pueblo de Dios, ha venido a ser, a veces, como una piedra de escándalo para muchos, ¿cómo puede tener la Iglesia, la jerarquía, la pretensión de ser infalible? ¿Por qué estamos obligados a obedecer a la voz de los pastores? ¿Por qué la palabra de la verdad no se hace con el consenso de todo el pueblo de Dios? Pues bien, el Vaticano II nos respondería a estas preguntas del modo siguiente:

«Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado sobre la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones» (DV 7). Como ha dicho recientemente el documento de la Congregación de la doctrina de la fe

---

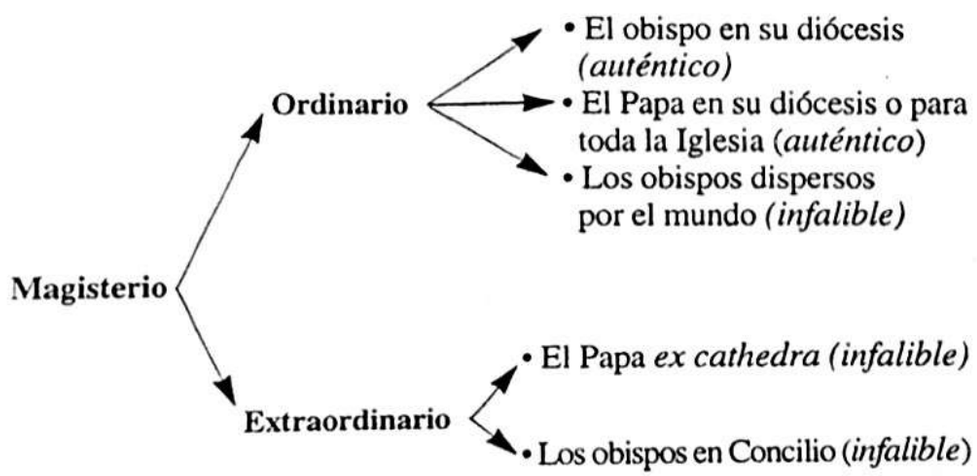
14. D. ITURRIOZ, El *magisterio conciliar infalible*: Est. Ecl.40 (1965) 5-26; 163-186; W. KASPER *La Iglesia bajo la palabra de Dios*: Conc. 4 (1965) 90-94; G. THILS, *L'infaillibilité du peuple chrétien in credendo*: Eph. Theol. Lov. (Lovaina 1963); H. FRIES, *o.c.*, 605ss.; J. MONTANER, *Verdad perenne de la Iglesia*: Rev. Esp. Teol. 25 (1965) 231-275; K. RAHNER (Edt.), *La infalibilidad de la Iglesia católica* (Madrid 1978).

sobre la función del teólogo, «la función del magisterio no es algo extrínseco a la verdad cristiana ni algo sobrepuesto a la fe; más bien, es algo que nace de la economía de la fe misma, por cuanto el magisterio es el servicio a la palabra de Dios, es una interpretación querida positivamente por Cristo como elemento constitutivo de la Iglesia. El servicio que el magisterio presta a la verdad cristiana se realiza en favor de todo el pueblo de Dios, llamado a ser introducido en la libertad de la verdad que nos ha revelado en Cristo» [15]. Con otras palabras, el magisterio, asistido por el Espíritu Santo, es la garantía que Cristo ha previsto en su Iglesia para que ésta mantenga siempre con fidelidad su palabra.

Pero, antes que nada, distingamos *indefectibilidad* de *infalibilidad*. Son cosas diferentes. La indefectibilidad significa que la Iglesia permanecerá en pie hasta la llegada del Señor al final de la historia. Son muchos los textos de la Sagrada Escritura en los que vemos que Cristo piensa en ello, como cuando envía a los suyos a predicar y bautizar hasta el fin de los tiempos (Mt 28, 18-20); cuando manda celebrar la eucaristía hasta que venga (1 Co 11, 26); cuando promete que las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella (Mt 16, 18) o cuando envía su Espíritu para que permanezca con los apóstoles para siempre (Jn 14, 16)

La infabilidad es otra cosa. Pero no todas las formas del magisterio son infalibles. Hablemos antes de las diversas formas de magisterio:

5. Sujetos del magisterio



15. CDF, *La misión eclesial de teólogo*, 14.

1) El magisterio ordinario

a) El obispo en su diócesis

El obispo ejerce su magisterio ordinario mediante la predicación, la catequesis, cartas pastorales, etc. El obispo tiene la responsabilidad y la autoridad en lo que toca a la enseñanza de la doctrina cristiana en su diócesis. Los obispos son, como dice el Vaticano II, doctores auténticos, es decir, dotados de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo que les ha sido encomendado la fe y que debe regular el pensamiento y las costumbres» (LG 25).

Magisterio auténtico quiere decir que es ejercido con la autoridad de Cristo, de modo que los fieles tienen obligación de aceptarlo y de adherirse a su doctrina. Dice así el Vaticano II: «Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como los testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, tienen obligación de aceptar y de adherirse con religiosa sumisión del espíritu al parecer de su obispo en materias de fe y de costumbres, cuando él las expone en nombre de Cristo. Esta religiosa sumisión de voluntad y de entendimiento, de modo particular se debe al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra*» (LG 25).

Así pues, los fieles deben al obispo una obediencia respetuosa y una aceptación respetuosa de su doctrina, cuando habla en el ejercicio de su misión apostólica. El obispo tiene el derecho y el deber de imponer a sus fieles en nombre de Cristo una enseñanza de fe o de moral. Se trata de la doctrina o de la moral que el obispo expone como testigo autorizado de la fe. El motivo de esta obediencia es religioso, porque así lo requiere la sumisión al orden establecido por Cristo [16].

Ahora bien, un obispo no tiene la garantía plena de la verdad y su magisterio no es infalible. Y, por tanto, el criterio para seguir su doctrina es que «se exprese en conexión con la del Romano Pontífice, pastor de la Iglesia universal, y con los otros obispos dispersos por el mundo o reunidos en concilio ecuménico. Esta comunión es condición de su autenticidad» [17].

Hay hoy en día en pie una discusión sobre el valor magisterial de las Conferencias Episcopales, cuestión en la que entramos aquí breve-

16. J. COLLANTES, *o.c.*, 171.
17. CDF, *La vocación eclesial del teólogo*, 19.

mente [18]. El Vaticano II en CD 38 definió lo que es la conferencia Episcopal. El mismo Concilio recomendó vivamente la creación de las Conferencias en CD 37 y Pablo VI hizo obligatoria su institución [19].

Pues bien, el 21 de mayo de 1998 ha promulgado el Papa el Motu *Propio Apostolos suos* sobre esta cuestión. El Papa reconoce la utilidad y la necesidad de las Conferencias Episcopales y se pregunta por el valor magisterial de las mismas. Las Conferencias Episcopales tienen tras de sí una historia de concilios particulares y provinciales.

Pero claramente viene a decir el Papa que no son una realización de la colegialidad episcopal, sino del afecto episcopal y del espíritu de comunión (Apos. suos, 5). El Papa quiere por otro lado que la existencia de las conferencias no merme en nada la responsabilidad del Obispo particular en su diócesis (n. 7).

En efecto, el colegio episcopal lo forman todos los obispos unidos con la cabeza, el Papa, y como tal constituye un sujeto de plena y suprema potestad en la Iglesia. También el Papa es sujeto de suprema potestad en la Iglesia.

En el ámbito de las Iglesias particulares o de agrupaciones de las mismas no hay lugar para una acción colegial, siendo el Obispo diocesano el responsable personal, no colegial, de la Iglesia particular (n. 10). No se puede, pues, hablar de colegialidad a propósito de la agrupación de las Iglesias particulares, aunque se puede hablar de espíritu colegial (n. 12). La Iglesia universal no se concibe, por otra parte, como una confederación de Iglesias particulares, sino que es una realidad previa a la Iglesia particular. Y así mismo, el Colegio Episcopal no surge de la suma de las potestades de los Obispos sobre sus Iglesias particulares, sino que es una realidad anterior en la que participa cada uno de los Obispos, los cuales no pueden actuar sobre toda la Iglesia si no es colegialmente y encabezados por el Papa. La colegialidad en sentido propio sólo corresponde al Colegio Episcopal (n. 12).

Ahora bien, la eficacia vinculante de las Conferencias Episcopales y en comunión con la Sede apostólica proviene de que ésta ha constituido dichos organismos y «les ha confiado, sobre la base de la sagrada potestad de cada uno de los Obispos, competencias precisas». Si observamos

18. F. GUILLEMETTE, *Théologie des conférences épiscopales* (Montreal 1995); G. LÉGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales* (Salamanca 1989); A. ANTÓN, *Conferencias episcopales. Instancias intermedias* (Salamanca 1989); H. LEGRAND, J. MANZANARES, A. GARCÍA Y GARCÍA, *Iglesias locales y catolicidad* (Salamanca 1992).

19. AAS 58 (1966) 774.

bien, el documento no dice nunca que las Conferencias Episcopales son sujeto de magisterio ordinario por sí mismas, si bien reconoce que tienen una función de magisterio auténtico de los Obispos y sus documentos son vinculantes si son aprobados por la unanimidad de todos ellos o, si falta dicha unanimidad, tienen una mayoría cualificada y reciben la aprobación de la Santa Sede: «Dando por supuesto que el magisterio auténtico de los Obispos, es decir, aquel que realizan revestidos de la autoridad de Cristo, debe estar siempre en comunión con la cabeza del colegio y de sus miembros, si las declaraciones doctrinales de las Conferencias episcopales son aprobadas por unanimidad, pueden sin duda ser publicadas en nombre de la conferencia, y los fieles deben adherirse con religioso sentimiento de ánimo a este magisterio auténtico de sus propios obispos (n. 22)».

Es lógico que lo que ha sido aprobado por la unanimidad de los Obispos el fiel cristiano tiene que aceptarlo como magisterio auténtico de su propio obispo, supuesto siempre que dichos obispos estén en comunión doctrinal con el Papa. Las Conferencias Episcopales no son realización de la colegialidad episcopal que pueda imponerse por sí sola a un obispo particular a no ser que teniendo mayoría, su doctrina sea aprobada por el Papa [20]. La voz concorde de los obispos cuando, en comunión con Roma, proclaman conjuntamente la verdad católica, procuran así llevar a su territorio la doctrina universal y evita la división (n. 21-22).

b) El Papa

Otro sujeto de magisterio ordinario es el del Papa, el cual ejerce de obispo en la diócesis de Roma, de modo que bien puede dirigirse a ella o, más frecuentemente, como vicario de Cristo, a la Iglesia universal, por medio de constituciones apostólicas, encíclicas, motu propio o alocuciones.

La encíclica es el medio más importante de este magisterio ordinario del Papa para la Iglesia universal. Comienza con Gregorio XVI y se ha hecho un medio frecuente en nuestros días. Bastaría recordar toda la doctrina social de la Iglesia emanada de encíclicas a partir de la *Rerum Novarum* de León XIII. Como dice Congar, es un medio de realizar la unanimidad del cuerpo docente de la Iglesia [21].

20. Dice así el Vaticano II: «Las decisiones de la conferencia de los obispos, si han sido legítimamente tomadas por dos tercios, al menos, de los prelados que pertenecen a la conferencia, y reconocidas por la Santa Sede, tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo en aquellos casos en los que o el derecho común lo permitiese o lo estatuyese un mandato peculiar de la Santa Sede, dado a "motu propio" o a petición de la misma conferencia» (CD 38).

21. Y. CONGAR, *La fe y la teología*, 215.

De suyo, el de las encíclicas es un magisterio auténtico, pero no infalible, y es necesario estudiar la intención que el Papa tiene al enseñar una doctrina, la insistencia en ella, el modo de proponerla, etc. «Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento, de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable ex cathedra, de tal modo que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al magisterio expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, ya sea por la frecuente índole del documento, ya sea por la insistencia con la que repite una misma doctrina, ya sea también por las fórmulas empleadas» (LG 25).

En un caso límite, le está permitido a un teólogo experto en una materia disentir interiormente del Papa y seguir investigando, sin que públicamente pueda expresarse contra su doctrina [22].

Se olvida, a veces, que las encíclicas pueden encerrar también doctrina infalible, en la medida en que recogen definiciones conciliares o papales, como ocurre en la *Mysterium Fidei* de 1965 de Pablo VI, a propósito de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Se olvida también que una encíclica puede contener doctrina de suyo no definida, pero perteneciente al patrimonio perenne de la Iglesia, como es el caso de la *Humanae Vitae*, sobre el tema de la anticoncepción. «Cuanto ha sido enseñado por la Iglesia sobre la anticoncepción no pertenece a la materia libremente disputada por los teólogos, ha dicho el Papa. Enseñar lo contrario equivale a inducir a error a la conciencia moral de los esposos» [23]. La doctrina de la *Humanae Vitae* «pertenece al patrimonio de la doctrina moral de la Iglesia» que ésta ha propuesto con «ininterrumpida continuidad», tratándose de una verdad que no puede ser discutida [24]. No olvidemos que la Iglesia ha rechazado el onanismo como método anticonceptivo a lo largo de toda la Tradición. Se trata, como recuerda el Papa, de una doctrina definitiva e irreformable, aunque no esté definida.

El Papa puede exponer también su magisterio ordinario indirectamente, mediante la aprobación formal de documentos emanados de la Congregación para la doctrina de la fe.

c) Magisterio ordinario y universal de los obispos

El magisterio ordinario y universal de los obispos dispersos por el mundo puede ser infalible, cuando «dispersos por el mundo, pero manteniendo el vínculo de comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, convienen en un mismo parecer como maestros auténticos que ejercen como definitiva una doctrina sobre fe y costumbres» (LG 25).

22. J. COLLANTES, *o.c.*, 185.
23. A la Universidad del Sacro Cuore: 5, 6, 1987: Palabra 1987 (DF 92)
24. JUAN PABLO II, *Discurso del 14.3.1988 al IV Congreso internacional de la familia*: AAS (1988) 1323-1325.

Éste es el caso de la doctrina de la Asunción de María antes de ser declarada dogma por el Papa en 1950. Es el caso (lo recuerda la encíclica *Evangelium Vitae*) de la doctrina moral sobre el aborto o la eutanasia. Es también el caso de la doctrina sobre la concesión del sacerdocio a la mujer. Juan Pablo II, en una carta del 30 de mayo de 1994, recuerda que la Iglesia no tiene poder para ordenar a las mujeres y que esta sentencia debe ser mantenida de forma definitiva por todos los fieles de la Iglesia [25]. Posteriormente, en 1995, una nota de la Congregación de la fe mantiene que se trata de una doctrina infalible, en cuanto que es mantenida por el magisterio ordinario y universal de los obispos [26].

Esto no quiere decir que sea materia definida (dogma), pero sí que es infalible. Mons. Bertone [27] ha precisado que, para que una materia sea infalible en virtud del magisterio ordinario y universal, no es preciso que se dé una consulta expresa a los obispos, ni que el Papa lo declare con un acto de su magisterio solemne. Lo puede hacer por medio de un acto del magisterio ordinario y, en este caso, dicho pronunciamiento participa de la misma infalibilidad que tiene la doctrina enseñada por el magisterio ordinario y universal, pues el Papa no lo hace como un obispo más, sino como cabeza del colegio. Ésta es la forma más normal de la infalibilidad de la Iglesia sobre una doctrina que se posee no sólo de una forma sincrónica, sino diacrónica, confesada así durante todas las épocas de la Iglesia. Y es una unanimidad que no queda mermada por algunos disentimientos que podrían surgir en épocas posteriores.

Esta doctrina no comienza a ser infalible a partir del acto magisterial del Papa, sino que éste se limita a discernir una doctrina infalible en cuanto tal.

2) El magisterio extraordinario

a) La infalibilidad es prerrogativa del Papa cuando habla ex cathedra

El Papa habla *ex cathedra* cuando «en razón de su oficio proclama como definitiva la doctrina de la fe o de conducta en calidad de supre-

25. Ordinatio sacerdotalis: AAS (1994) 545.
26. Responsum de la CDF: AAS (1995) 1114.
27. Osser. Rom.: 20, 12, 1996.

mo pastor y maestro de todos los fieles, a quienes ha de confirmarlos en la fe» (LG 25). Estas definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí, y no por el consentimiento de la Iglesia (LG 25)[28].

El Papa compromete también la infalibilidad de su magisterio en los decretos solemnes de canonización, pues en ellos se afirma de modo solemne y definitivo que un cristiano difunto está en el cielo y se le debe la veneración de los fieles. También ejerce la infalibilidad sobre hechos dogmáticos, es decir, sobre hechos acerca de los cuales no hay nada revelado, pero cuya indudable seguridad es necesaria para la manifestación de la revelación (por ejemplo, el carácter ecuménico de un Concilio).

b) Los obispos en Concilio

Goza también de infalibilidad el otro sujeto de potestad suprema en la Iglesia, que es el colegio de los obispos reunidos en Concilio (LG 25). Esto ocurre cuando tiene intención de definir, lo cual se ve por el estudio de las actas, los errores que quiere combatir, etc. Un Concilio sólo es ecuménico si es convocado por el Papa, presidido por él o por delegados suyos, y, sobre todo, aprobado por él.

6. Alcance y límites de la infalibilidad

En el caso de la infalibilidad tenemos simplemente la garantía de que la Iglesia será fiel a la palabra de Cristo y la transmitirá sin desviación ni error en virtud de la promesa que se le ha dado del Espíritu de la verdad (Jn 14, 26; Mt 10, 20). Si la Iglesia no transmitiera con fidelidad la palabra de Cristo, no podría cumplir con su misión.

---

28. El Vaticano I había expresado así la infalibilidad del Romano Pontífice: «Así pues, nosotros, siguiendo fielmente la tradición recibida desde el origen de la fe cristiana, para gloria de Dios, nuestro Salvador, para exaltación de la religión católica y salvación de los pueblos cristianos; con aprobación del santo concilio enseñamos y definimos que es dogma revelado por Dios:

Que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, esto es, cuando, cumpliendo con su encargo de pastor y maestro de todos los cristianos, define con su autoridad suprema que una doctrina de fe o de costumbres tiene que ser mantenida por la Iglesia universal, en virtud de la asistencia divina que le fue prometida en la persona de san Pedro, goza de aquella infalibilidad con la que quiso el divino redentor estuviera provista su Iglesia al definir una doctrina de fe o de costumbres. Y, por tanto, que tales definiciones del Romano Pontífice son irreformables por sí mismas y no por la aprobación de la Iglesia (D 307).

Cristo exige a los hombres que acepten el testimonio de los apóstoles. Los hombres han de aceptarlo con fe firme, como verdadera palabra de Dios. De tal modo que, si no lo hacen, se condenarán: «Aquel que crea y se bautice, se salvará; aquel que no crea, se condenará» (Mc 16, 16). Por ello un magisterio que yerra es un magisterio que extravía a la Iglesia. Como dice Faynel, «una Iglesia que no fuera infalible en sus decisiones definitivas acerca de las cuestiones esenciales y vitales, no merecería ya el nombre de Iglesia de Cristo, ni podría ser el Cristo-verdad presente entre los hombres»[29].

La Iglesia, en efecto, tuvo esta conciencia desde el principio, como cuando en el concilio de Jerusalén afirmaba: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros» (Hch 15, 28). De hecho, la Iglesia ha vivido el dogma de la infabilidad mucho antes de formularlo y reivindicarlo expresamente. Desde los mismos inicios, ha hablado y actuado con una autoridad segura de sí misma. Sin esta conciencia, confusa quizás, pero fundada, de su infalibilidad, el ministerio pastoral y doctrinal de la Iglesia durante los primeros siglos, y su lucha contra las herejías nacientes en particular, no tendrían ningún sentido[30].

Es cierto que sólo la palabra de Cristo es infalible: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24, 35), pero si la Iglesia goza de esa prerrogativa en virtud de la promesa del Espíritu Santo, es sólo porque tiene la misión de conservar la palabra de Cristo para todos

---

29. Cfr. P. FAYNEL, *La Iglesia* II, 100.

30. Decía Newman (*Apologia pro vita sua* [BAC, Madrid 1977] 192-193): Supongamos que sea voluntad del Creador hacer de modo que el mundo tenga de él un conocimiento suficientemente definido y claro. Si así fuese, habría introducido en el mundo un medio al que habría investido de infalibilidad en materia religiosa. «Al darme cuenta de que ésta es precisamente la prerrogativa que reivindica la Iglesia católica, no solamente no experimento dificultad alguna en admitir la idea, sino que considero que la misma corresponde también a lo que precisaba, que mi espíritu la asimila. Me siento inclinado a hablar de la infalibilidad de la Iglesia como de una institución providencial adaptada a su fin por la misericordia del Creador; ella está destinada a conservar la religión en el mundo y a contener la libertad del pensamiento, que, evidentemente, en sí misma, es uno de los mayores dones naturales que poseemos, pero que es preciso salvaguardar del suicidio al que podrían precipitarle sus propios excesos».

Lo que el cardenal Newman ha querido decir es que, en medio del mundo, sería imposible para la Iglesia mantener la verdad recibida de Dios si no estuviese dotada de la prerrogativa de la infalibilidad. Si no fuera por ello, la verdad habría ya desaparecido de entre nosotros.

los tiempos y situaciones. La infalibilidad no surge de la Iglesia, no emana de ella como producto o prerrogativa suya; en el fondo, no es otra cosa que Cristo en la Iglesia, su palabra conservada fielmente en la Iglesia.

Esta infabilidad es prerrogativa de la Iglesia entera a la hora de creer, porque la Iglesia toda, asistida por el Espíritu Santo, no puede equivocarse ni fallar a la hora de creer. Dice así el Vaticano II: «La universalidad de los fieles, que tiene la unción del Espíritu Santo (cfr. 1 Jn 2, 20-27), no puede fallar en su creencia, y manifiesta esta su propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando, desde los obispos hasta los últimos fieles seglares, manifiesta el asentimiento universal en las cosas de fe y costumbres. Con este sentido de la fe que el Espíritu Santo mueve y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio, al que sigue fidelísimamente, recibe no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios» (LG 12)

Es así como es preciso comprender la infalibilidad del magisterio, como un servicio a la hora de enseñar dentro de la Iglesia toda, que es infalible a la hora de creer. Sin el magisterio infalible, la Iglesia no sería infalible a la hora de creer.

Es preciso, además, eliminar una serie de prejuicios cuando se habla de la infalibilidad del Papa. Ésta no significa que el Papa pueda sacarse los dogmas del bolsillo; sólo puede definir aquello que ya pertenece a la fe de la Iglesia y que se encuentra en la Sagrada Escritura o en la Tradición. El Papa, por ejemplo, no habría podido definir la Inmaculada Concepción si ésta no hubiese pertenecido previamente a la fe de la Iglesia. Se olvida frecuentemente que lo que pertenece a la fe es mucho más extenso que lo que es definido. Así, por ejemplo, un artículo de fe como la resurrección de Cristo no es propiamente un dogma, porque no ha existido la necesidad de precisar de forma definitiva y como perteneciente a la revelación que Jesús ha resucitado (dogma definido).

Al magisterio no le compete pronunciarse sobre temas que no pertenecen a la fe o a la moral; sobre ellos no tiene asistencia alguna del Espíritu Santo.

La infalibilidad, por otro lado, garantiza la verdad de la formulación, pero no implica que ésta sea la más perfecta posible o que sea exhaustiva. Siempre cabe una profundización y esclarecimiento mayores de la misma, con tal de que no se tergiverse el sentido de la verdad proclamada.

Es claro, por otro lado, que la infalibilidad del Papa no significa impecabilidad personal o que carezca de defectos. El Papa, como persona privada, es un hombre sujeto a errores y miserias humanas.

La infalibilidad, si la entendemos correctamente, no es más que un servicio, un servicio necesario, con el que Cristo ha provisto a su Iglesia, para que no se desvíe de la verdad. No es otra cosa. Es curioso que el cardenal Newman, que no era partidario de la definición de la infalibilidad del Papa en el Vaticano I, al conocer la fórmula, confesara que había sido un triunfo de la providencia divina.

La infalibilidad del Papa, en el fondo, no es otra cosa que la infalibilidad de la Iglesia, a la que sirve Pedro como responsable supremo de la misma en orden a mantener la verdad en ella. Pedro posee, personalmente, esa infalibilidad (que posee también el colegio episcopal), en orden a mantener la infalibilidad de la Iglesia a la hora de creer. Si existe una infalibilidad de la Iglesia toda a la hora de creer, es preciso que el magisterio la posea a la hora de enseñar. No se puede separar la infalibilidad del magisterio que enseña de la infalibilidad de la Iglesia que cree. Como dice Faynel, «importa captar bien el lazo existente entre la infalibilidad in *credendo* y la infalibilidad in *docendo*. La infalibilidad *in credendo* ni es ni una segunda infalibilidad sobreañadida a la primera, ni una mera consecuencia de ésta. Ambas constituyen dos aspectos complementarios de un mismo y único misterio, el de la verdad sobrenatural confiada a la Iglesia» [31].

Es curiosa la trayectoria del cardenal Newman con el problema de la infabilidad. Él iba acercándose cada vez más a la convicción de que la apostolicidad radicaba en la Iglesia romana, pero tenía un problema: pensaba que en la Iglesia católica había una serie de desarrollos doctrinales que no se podían encontrar en la Sagrada Escritura. Más tarde cayó en la cuenta de que una doctrina viva tiene que evolucionar, sobre todo, si es universal, pues tiene que responder a los retos de los tiempos, aparte de que de forma implícita está en ella.

Pero ¿quién garantiza que todo ese desarrollo es auténtico? Y Newman llega a la conclusión de la infalibilidad partiendo de lo que él llama «una probabilidad antecedente»: si se ha dado una revelación objetiva que ha de ser expuesta a todos hombres de todos los tiempos, tiene que existir un medio y una garantía para mantenerla fiel a los orígenes. «Si el cristianismo es a la vez social y dogmático y propio para todo tiempo, deberá haber, humanamente hablando, un expositor infalible».

Y efectivamente Newman, que temía que en el Vaticano I se definiese la infalibilidad del Papa (porque tenía miedo de que fuese más allá de lo razonable y justo), se alegró cuando conoció la fórmula.

31. Cfr. P. FAYNEL, *o.c.*, 99 y 114.

7. El objeto del magisterio

El objeto del magisterio es la doctrina relativa a la fe y las costumbres. Tradicionalmente, se ha distinguido entre objeto primario y secundario del magisterio. Objeto primario, y por ello de definición, hace referencia a las verdades que se encuentran formalmente en la Escritura o en la Tradición. Lo formalmente revelado puede estar de forma explícita («Cristo es hombre») o de forma implícita («Cristo tiene pies»).

El objeto secundario del magisterio lo constituyen aquellas verdades que están virtualmente reveladas, es decir, aquellas que, sin estar formalmente reveladas, son necesarias para mantener otras que lo están o bien porque se deducen de ellas como conclusiones necesarias, o bien como presupuestos imprescindibles de las mismas. Por ejemplo, ciertos principios filosóficos sin los cuales no sería posible la revelación cristiana.

Cuando el Vaticano I tocó el tema del objeto propio del magisterio y, por tanto, de la posible definición, se limitó a decir que se refería a la materia de fe y costumbres, pero con esta fórmula no se quería excluir lo virtualmente revelado. En el discurso que tuvo Gasser, de cuatro horas de duración, antes de la votación del capítulo cuarto de la *Pastor Aeternus*, afirma que la expresión *De fide et moribus* es una expresión genérica en la que no se pretende especificar todo lo que la fórmula comprende. Y añadió:

> *«Pero, como dije antes, hay otras verdades ligadas más o menos estrechamente con las anteriores, y que son necesarias (aunque en sí no están reveladas) para custodiar íntegramente, explicar convenientemente y definir eficazmente el depósito de la Revelación... Estas verdades no pertenecen de por sí al depósito, sino que son necesarias para la custodia del depósito. Todos los teólogos católicos están de acuerdo en que la Iglesia es infalible al definir estas verdades, y, por consiguiente, sería un gravísimo error negar dicha infalibilidad. Pero difieren en la valoración del grado de certeza con que hay que mantener la infalibilidad de la Iglesia respecto a estas verdades. Mientras unos opinan que ésta es una verdad de fe, otros opinan que es tan sólo una conclusión teológica, deducida de la necesidad de custodiar el depósito de la Revelación. El Concilio no zanja esta cuestión»* [32].

32. Col. Lac., VII, 415.

Por consiguiente, en la fórmula «de fe y costumbres» entran las verdades reveladas. Y esto es un dogma de fe definido en el Vaticano I. Entran también en dicha fórmula las verdades necesarias (aunque no estén reveladas) para custodiar el depósito de la Revelación. Esta inclusión no está definida como de fe por el Vaticano I, pero está aceptada, al menos, como conclusión cierta [33].

Dice Lang: «Las conclusiones teológicas son de una gran importancia, porque muestran las consecuencias de una verdad revelada en el mundo natural del hombre. Si se prescindiera de ellas, la verdad revelada permanecería en un estéril aislamiento, sin contacto con el mundo, con la vida y la cultura. Además, el error y la inseguridad en esta zona conduciría también a la inseguridad en la fe. Por consiguiente, la Iglesia sólo puede guardar la pureza de la fe, si puede tomar también decisiones acerca de las conclusiones teológicas» [34].

En relación con este tema, podemos hablar de la ley natural y de su definibilidad. Ciertamente, se acepta de forma general que la ley natural, en sus primeros principios (hay que hacer el bien y evitar el mal) o en los llamados principios secundarios (porque son una aplicación de los primeros a casos concretos, como son los mandamientos del decálogo: matar una persona es hacer un mal) pertenecen a la revelación y, por lo tanto, pueden ser definidos por el magisterio de la Iglesia.

El problema es si cuestiones de ley natural que exigen un mayor razonamiento o que implican una especial dificultad pueden ser definidas, como es el caso de la doctrina de la anticoncepción o de la fertilización in vitro.

En ambos casos se trata de ley natural y nadie puede discutir que se trate de verdades necesarias para la salvación. Tratándose incluso de ley natural, hay que decir que el principio en el que se basan se encuentra en la revelación. El principio fundamental es que la persona humana tiene una dignidad sagrada, porque desde el primer momento implica la acción creadora de Dios, que confiere al hombre un alma inmortal y espiritual (Evang. Vit., 43). Se puede comprobar cómo sobre este principio se funda la moral en la *Veritatis Splendor*, en la *Donum Vitae* [35] sobre la fertilización *in vitro* y, cada vez más, en lo re-

33. J. COLLANTES, *o.c.*, 221.

34. A. LANG, *o.c.*, 290.

35. La maldad intrínseca de la anticoncepción radica en que impide el acto creador de Dios por el que infunde en el hombre un alma espiritual e inmortal, mientras que la utilización del período infecundo de la mujer por medios naturales dentro del ejercicio de la paternidad responsable, no lo hace. Dios mismo ha dejado ese espacio naturalmente infecundo (cfr. J. A. SAYÉS, *Moral de la sexualidad* [TAU Ávila 1995]).

ferente a la anticoncepción. Por lo tanto, la cuestión de la fertilización *in vitro*, que no se halla ciertamente en la revelación, porque se trata de un problema nuevo en la historia, puede ser al menos objeto del magisterio ordinario. Repetimos, el principio en el que se basa pertenece a la revelación y se trata, como verdad de ley natural, de una verdad que concierne a la salvación de los hombres.

Pero, en el caso de la *Humanae Vitae*, no sólo tenemos esto mismo, sino que contamos con una Tradición que a lo largo de los siglos ha rechazado la anticoncepción (onanismo) y esta Tradición ha gozado de catolicidad y de apostolicidad, se ha desarrollado sincrónica y diacrónicamente a lo largo de los tiempos. Recuerdo que, después de aparecer la *Humanae Vitae* en 1968, en noviembre del mismo año, vino a Roma a dar una conferencia De Lubac, entonces con fama de teólogo progresista. Muchos de los asistentes pensaban que se colocaría frente al Papa en el tema de la anticoncepción y comenzó diciendo lo siguiente: «El Papa no es libre de cambiar una Tradición de moral que pertenece a toda la historia de la Iglesia». Recuerdo todavía el silencio impresionante que produjeron estas palabras.

Perteneciendo, pues, a la Tradición, la doctrina de la *Humanae Vitae* no es uno de esos casos que, por vez primera, tienen que ser abordados, como es el de la fertilización in vitro. Puede, por lo tanto, ser declarada infalible por el magisterio ordinario y universal en las condiciones requeridas.

8. Las censuras teológicas

Frecuentemente, se encuentran personas en la Iglesia que creen que el conjunto de verdades que hay que aceptar por la fe son simplemente aquellas que han sido definidas por la Iglesia (dogma). En realidad, la fe de la Iglesia es mucho más amplia que el dogma.

Dogma (verdad de fe divina y católica) es aquella verdad que se encuentra en la Sagrada Escritura o en la Tradición, en la palabra escrita o transmitida y que ha sido declarada como divinamente revelada, bien por el magisterio extraordinario de la Iglesia, bien por el magisterio ordinario y universal de los obispos (D 3011). Ello lo ha hecho así la Iglesia por la necesidad de precisar verdades determinadas que habían sido atacadas por la herejía, o bien, simplemente, por el deseo de proponer a la fe cristiana, de forma definitiva y solemne, verdades que los fieles ya vivían de forma especial en su corazón (dogmas marianos, por ejemplo).

Pero, como decimos, el ámbito de las verdades de fe es mucho más amplio que el de las verdades expresamente definidas. Hay verdades que llamamos «de fe divina», porque se encuentran en la Sagrada Escritura o en la Tradición, que han de ser igualmente creídas, pero que no han sido nunca definidas, como es el caso de la resurrección de Cristo. Nadie ha negado en la historia esta verdad; y, por ello, la Iglesia no ha sentido la necesidad de definirla, si bien tiene el rango de árticulo de fe.

Exponemos las censuras a continuación:

1) *Doctrina de fe divina*: la que se encuentra en la Sagrada Escritura o en la Tradición, aunque no haya sido propuesta por el Magisterio. Lo contrario es error en la fe divina.

2) *De fe divina y católica*: doctrina enseñada infaliblemente como revelada (cfr. Vaticano D 3011). Esto es lo que se llama dogma. Su contrario es lo que, en sentido moderno, se llama herejía.

3) *De fe católica*: doctrina enseñada infaliblemente como verdadera o porque la verdad no esté revelada, sino que sea una deducción de lo revelado; o porque aun estando en sí revelada, la Iglesia no ha llegado a conocerla con certeza como tal. Su negación es: error en la fe católica.

Éste sería el caso, si la Iglesia define, por ejemplo, un principio filosófico como implicación de la revelación.

5) *Teológicamente cierta*: doctrina que se deduce con evidencia de una doctrina propuesta infaliblemente por el magisterio. Por ejemplo, se deduce con evidencia del dogma cristológico que Cristo tenía cerebro humano. Su negación se llama errónea.

6) *Doctrina católica* es la que se enseña en el magisterio auténtico, pero no infalible, como es el caso de la doctrina social, por ejemplo, enseñada en las encíclicas. Lo contrario es error en la doctrina católica.

7) *Cierta en teología*: consentimiento de los teólogos en enseñar una doctrina como cierta.

8) *Común*: consentimiento de los teólogos en una teoría que se considera como teoría, no como cierta.

Lo contrario a los números 6 y 7 se llama temerario.

9. La función de la teología

Las verdades de fe tienen entre sí un ensamblaje armónico, es decir, forman un sistema armónico, un cuerpo vivo. Hay una cierta jerarquía de verdades por su mayor o menor aproximación al núcleo de la fe cris-

tiana (UR 11); pero esto no quiere decir que unas sean más verdades que otras o que se pueda prescindir de alguna de ellas. De hecho, cuando se daña una verdad de fe, todo el conjunto queda lastimado.

Cabe, sin duda, un progreso de la fe, no en el sentido objetivo, sino en el sentido de que cada vez conozcamos mejor la fe revelada.

Ésta es la función de la teología, que se define como reflexión científica sobre la fe. Es la fe que trata de comprender *(Fides quaerens intellectum)*. El teólogo reflexiona sobre los datos de la revelación que se encuentran en la Sagrada Escritura y en la Tradición bajo la guía del magisterio, pues sólo a éste se le ha dado el carisma de la interpretación auténtica (en nombre de Cristo) de la palabra de Dios. Dice la Congregación de la doctrina de la fe, que «la teología tiene la función especial de lograr, en comunión con el magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia[36].

En este sentido, la libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia[37], de modo que el teólogo enseña en nombre de la Iglesia. Podemos entender, por tanto, que hay tres clases posibles de «teología»:

– Una teología que estudiase la palabra de Dios, pero que, como criterio último de interpretación de la misma, tuviese simplemente la razón humana, sería una teología racionalista.

– Una teología que tuviese como criterio último una fe puramente individual, sería, en todo caso, teología protestante.

– Sólo la teología que tiene como criterio último de verdad la fe de todo el pueblo de Dios, interpretada auténticamente por el magisterio, es teología católica.

36. CDF, *La misión eclesial del teólogo*, 6 y 11.
37. *Ibid.*

XI. LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

1. La Iglesia prolonga el misterio de Cristo

Una imagen que ayuda poderosamente a comprender a la Iglesia en su necesaria función salvífica es la de sacramento. Decíamos al principio que la objeción principal que se lanza contra la Iglesia proviene del escándalo de que una institución humana y particular pretenda ser instrumento de la salvación universal, y tenga por ello mismo pretensiones de universalidad.

Pues bien, esta condición de la Iglesia no es otra que la de ser prolongación del misterio mismo de la encarnación. Si Cristo es Dios entre nosotros, la Iglesia es Cristo entre nosotros. Si Cristo es el sacramento del Padre, la Iglesia es el sacramento que revela y hace presente a Cristo. Si la Iglesia tiene pretensiones de universalidad, es simplemente porque prolonga en la tierra la sacramentalidad misma de Cristo. Quien se escandalice de la Iglesia, debe escandalizarse de Cristo. No vengamos diciendo que el escándalo se justifica con la Iglesia, pues en ella encontramos el pecado, mientras que en Cristo no hubo pecado. Porque precisamente ha habido hombres santos en la Iglesia a los que tampoco se ha escuchado. Y en el fondo, la gran objeción que los fariseos levantaron contra Cristo no fue que en él no hubiese pecado, sino su pretensión de ser el salvador: «No te apedreamos por ninguna de tus palabras, sino porque te haces Dios» (Jn 10, 33).

Ésta es la cuestión. Hay quien acepta que Dios existe, pero no puede soportar que un ser histórico tenga la pretensión de universalidad y le marque el rumbo de su conducta. El hombre, que muchas veces cree

en Dios, prefiere un ser lejano que le permita determinar por sí mismo el bien y el mal. No es, pues, que se rechace a la Iglesia por sus pecados, sino porque rompe esta idea cómoda de Dios e impide al hombre determinar el bien y el mal por sí mismo.

Pero la Iglesia es sacramento de salvación porque Dios mismo se ha hecho sacramento visible y humano en la humanidad misma de Cristo. Nuestro Dios, el Dios de la revelación cristiana, es un Dios que se encarna, un Dios que se humilla por amor. Esto es. Y esto es lo que molesta al hombre: un Dios tan cercano, tan humillado, porque le echa en cara su propio raquitismo y su propio orgullo. No, el hombre ha tenido siempre la pretensión de salvarse a sí mismo. Y es curioso: si Dios se hubiese ausentado, se le habría echado en cara el quedar al margen del dolor y de la muerte; pero, una vez que se encarna, molesta aún más su acercamiento y su amor humillado.

Pero éste es el misterio de la Iglesia, el ser prolongación del misterio de Cristo y de su encarnación. Dice el Vaticano II que la Iglesia es en Cristo «como un sacramento o señal o instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Así como la naturaleza humana fue asumida por el Verbo como instrumento de salvación unido a él indisolublemente, así, de modo semejante, el organismo social de la Iglesia sirve a Cristo como instrumento de salvación.

Dice el Concilio que es «como» un sacramento. En efecto, no quiso que se entendiera como un octavo sacramento. La Iglesia es sacramento en sentido análogo a los siete sacramentos. Participa en Cristo de la estructura sacramental, es decir, es signo visible y eficaz de la salvación que nos ha llegado en Cristo. Cristo, revelación del Padre, es el sacramento primordial; la Iglesia prolonga y participa en la tierra de esa sacramentalidad de Cristo.

Dice el padre Collantes a este respecto: «Evidentemente, Dios podría haber hecho las cosas de otra manera; pero quiso continuar la obra salvífica de Cristo, sirviéndose de un organismo social, visible y humano, para construir la nueva humanidad que tuvo su comienzo en Cristo. La gracia de Dios que salva, la fuerza del Espíritu, "renueva la faz de la tierra", se sirve de la debilidad de los instrumentos humanos, es decir, de la perceptibilidad de los signos, como se sirvió de la humanidad de Cristo» [1].

1. J. COLLANTES, *La Iglesia* (Edapor, Madrid 1982) 56.

Por otro lado, la misma estructura del hombre es sacramental; es decir, todo pensamiento o todo afecto humano necesita de la mediación del signo, de la mediación del cuerpo. Un regalo, una sonrisa, un beso, son signo del amor interior e invisible de las personas. Y el hombre necesita de la mediación, mientras sea cuerpo, de tal modo y hasta tal punto, que necesita hacer plástica y visible la idea más elevada y abstracta. El lenguaje humano es un lenguaje de símbolos y de comunicación. No es, ni puede ser, de otra forma. ¿Por qué, entonces, escandalizarse de que Dios se haya acomodado a la estructura humana? Nos quejamos de que Dios es un misterio, de que no tenga un rostro humano al que poder dirigirse en oración, y cuando Dios toma un rostro humano en Cristo, entonces nos rasgamos las vestiduras como los fariseos: «No, no te apedreamos por tus palabras, sino por tu pretensión de ser Dios».

Pero éste es nuestro Dios; un Dios que se ha hecho hombre en todo, menos en el pecado (Hb 4, 15); un hombre que ha tenido la misma experiencia de la vida que nosotros: que ha llorado, que ha sufrido, que ha cargado con la cruz y el peso del dolor y de la muerte, que ha gozado de la amistad humana y que ha sentido la amargura de la soledad. Y ¡cómo ha costado reconocer en Cristo todo eso! ¡Cómo se escandaliza la razón humana a la hora de aceptar que Dios sufra! En la Iglesia fue constante la tentación del monofisismo, es decir, la tentación a absorber la naturaleza humana de Cristo en la divina, de no reconocer la humanidad débil del Señor. Pero no triunfó esta tentación, pues no encajaba con el Evangelio. Los Santos Padres fueron claros y valientes: «Al menos uno de la Santísima Trinidad ha sufrido» decían. ¡Magnífico; no se puede decir mejor! Un Dios impasible, un Dios al que no afecta personalmente el pecado, un Dios que no busca en el hombre la correspondencia a su amor, no es el Dios de los cristianos.

¿En qué sentido fue Cristo sacramento primordial? El padre Collantes sintetiza así la sacramentalidad de Cristo [2]:

a) La humanidad de Cristo es receptáculo visible de la gracia invisible. En el «recipiente» visible de la carne de Cristo está la presencia de Dios mismo buscando la amistad de los hombres. Dice, en efecto, san Pablo: «Grande es el misterio de la piedad de Dios, que se ha manifestado en la carne» (1 Tm 3, 16).

2. *Ibid.*, 62ss.

b) La humanidad de Cristo es signo manifestativo de la salvación del hombre. En Cristo «se ha manifestado la bondad de Dios salvador y su amor a los hombres» (Tt 3, 4). San Pablo, a la hora de hablar de la revelación, usa el término de «misterio», entendido no como lo que es inaccesible a la mente humana, sino como designio salvador de Dios. Este misterio estaba escondido desde toda la eternidad en Dios mismo, pero se nos ha revelado en Cristo (Tt 2, 11; 3, 4) y continúa en la Iglesia.

c) La humanidad de Cristo es instrumento de nuestra salvación. A través de ella nos ha llegado la salvación. Es el Verbo hecho carne, instrumento capaz de obrar la salvación en toda la humanidad. Toda la humanidad de Cristo, o mejor, Cristo, a través de su humanidad, comunica el Espíritu a los apóstoles y el poder de perdonar los pecados (Jn 20, 23).

d) La humanidad de Cristo ilumina el misterio de la sacramentalidad. En efecto, dice el padre Collantes [3], Dios se sirve de instrumentos humanos para realizar la salvación del hombre. Y estos instrumentos, como humanos que son, han de tener necesariamente sus limitaciones; de lo contrario, no serían humanos. Cristo mismo tuvo sus limitaciones: era y pertenecía a un pueblo concreto, a una cultura determinada, a un tiempo singular. Quizás nosotros hubiésemos querido que se hubiera encarnado de otra forma: en otra raza, en otro tiempo, en otro lugar, en el mundo de hoy que nos parece tan único y decisivo. Pero la estructura de la encarnación lleva consigo la limitación, la sujeción a una historia concreta. Dios salva así, por la mediación de los hombres y de la historia, asumiendo las debilidades y los condicionamientos históricos. Y a pesar de ello. Dios está ahí, Dios está ahí.

Pues justamente ahí, en la Iglesia, está la salvación. La Iglesia prolonga y participa de la estructura sacramental de Cristo, de modo que en ella se hace presente y visible la salvación misma de Cristo, por lo cual es signo e instrumento de la íntima comunión con Dios o sacramento universal de salvación, como lo es Cristo. Si definimos a los sacramentos como signos visibles y eficaces de la gracia de Cristo, hemos de decir que la humanidad de Cristo es el sacramento primordial de Dios y que la Iglesia participa y hace suya la sacramentalidad de Cristo.

La sacramentalidad de la Iglesia no consiste en que ésta sea un octavo sacramento; no es eso, sino más bien que prolonga y participa de la sacramentalidad de Cristo y que se realiza en los siete sacramentos.

3. *Ibid.*, 66.

Éstos son como la autorrealización de la Iglesia en su sacramentalidad. No habría Iglesia si no hubiera eucaristía, ni sacerdocio, ni bautismo. Por ello los sacramentos, según una comparación hecha por O. Semmelroth, son como los dedos de la mano, que no se suman a ella sino que la prolongan y hacen eficaz [4]. La Iglesia es la matriz de los sacramentos: sin sacramentos no habría Iglesia, pero tampoco podría haber sacramentos sin Iglesia. Allí donde se realiza un sacramento, allí se está ejerciendo la sacramentalidad de la Iglesia.

Es cierto que esta sacramentalidad de la Iglesia existe también en la palabra de Dios que se lee en su seno, en las obras de misericordia que realiza, en su servicio a la verdad y a la justicia. Es una sacramentalidad, la de la Iglesia, que va más allá del ámbito de los siete sacramentos, aun cuando es en ellos donde se realiza de forma eminente.

Según esto, podemos comprender el ser de la Iglesia. Solía decir Rousseau: ¡Cuánto mediador entre Dios y el hombre!, quejándose de la mediación de la Iglesia. Ésta fue también la tentación de Lutero: suprimir toda mediación para poder llegar a la pureza de las aguas del Evangelio. Lo malo es que allí donde está el hombre, hay siempre mediación; al menos, la mediación de su inteligencia y de su sensibilidad, e incluso, de su pecado. Y la pretensión de encontrar el agua pura de modo directo e inmediato fue inútil, porque, en realidad, al suprimir Lutero toda mediación de la palabra de Dios, la sometió al final al arbitrio de cada uno, de cada hombre en particular. Y el resultado fue inevitable: surgieron tantas sectas como interpretaciones puedan darse de la palabra de Dios.

La palabra de Dios queda así sometida a la interpretación particular y subjetiva de cada hombre. En el protestantismo se suprimió, en primer lugar, la mediación de la Tradición y del magisterio; pero, por la misma lógica de sus principios, la corriente liberal rompió finalmente todo vínculo con la revelación. Como dice Lang [5], se había echado a rodar una piedra que llegó a destruir hasta los mismos fundamentos de la fe. Y un hombre como Harnack tendrá que reconocer que así ha sido, que «así es, pero no queremos que sea de otro modo; por el contrario, queremos más libertad, más individualismo en la expresión y en la doctrina» [6].

4. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento universal* (San Sebastián 1966) 60-61.

5. A. LANG, *Teología fundamental* II, 208.

6. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Stturgart 1950) 328.

Realmente, la mediación establecida por el mismo Cristo, con la garantía de su Espíritu, es la que posibilita el que nos llegue su palabra auténtica a través de todos los tiempos. Suprimamos la mediación del magisterio, y habremos abandonado la palabra de Dios a la arbitrariedad y el subjetivismo de cada cual. Es justamente la mediación, la mediación de Cristo, de la Iglesia, de su magisterio, la que nos permite llegar al agua pura de la palabra de Dios. Y éste es el hecho: llevamos dos mil años de cristianismo y podemos decir que poseemos la misma fe que la Iglesia primitiva, más desarrollada, más profundizada, pero la misma fe. Éste es el milagro, el milagro que Cristo garantiza a través de su Iglesia. Hasta tal punto es así, que ha habido conversiones, como las de H. Schlier o C. De Vogel, que se han realizado al comprobar que la fe de la Iglesia católica hoy en día es idéntica a la de los Padres de la Iglesia. Ambos se convirtieron al hacer la lectura de los Padres: los Padres les condujeron a la fe católica.

Es, por lo tanto, imposible separar la Iglesia institucional. de la Iglesia espiritual. Es vana la pretensión de hacer dos Iglesias en una especie de nestorianismo eclesiológico. Lo pretendieron así los gnósticos del siglo II, que se consideraban a sí mismos como la Iglesia pura y espiritual frente a la Iglesia de los eclesiásticos, la Iglesia de los pobres ignorantes. San Ireneo de Lyon escribió su *Adversus haereses* haciendo una refutación, punto por punto, de toda la doctrina gnóstica.

La misma pretensión de espiritualismo la tuvieron sectas del Medievo, como la de los cátaros. Y la Reforma protestante, que indudablemente nació en un tiempo en el que no faltaban lacras en la Iglesia, puso en el fondo la clave de su falsa renovación en el rechazo de toda mediación humana. Si el hombre está corrompido por el pecado original, ninguna mediación humana puede ser vehículo auténtico de la gracia y de la salvación divinas. Por eso rechaza la institución eclesial. Claro que, de haber llevado el principio hasta las últimas consecuencias, tendrían también que haber rechazado la Sagrada Escritura, pues tampoco en ella se encuentra la palabra de Dios en forma pura, sino bajo la mediación del estilo y la cultura de unos hombres determinados. En el fondo, detrás de todo este escándalo ante la Iglesia mediadora, está el escándalo ante la encarnación.

Por ello la espiritualidad católica es la espiritualidad de la encarnación; la espiritualidad que siente el gozo de ver a Dios en Cristo y el gozo de ver a Cristo en la Iglesia. La herejía, por el contrario, es la espiritualidad de la disociación: herejía en la raíz griega significa elección. En efecto, el hereje dice: Cristo, o es Dios o es hombre. El católico dice: Dios y hombre. No suprime el misterio, eliminando por orgullo racionalista alguno de sus elementos. El católico es el hombre de la totalidad, el hombre de la encarnación, el hombre de la integración.

La espiritualidad de la encarnación es aquella que, en último término, nos permite ver en los sacramentos signos reales y eficaces de la salvación de Cristo. Cristo sigue con nosotros bajo la mediación del signo visible; oculto, pero real y eficaz. Es la espiritualidad que no infravalora el signo, ni lo pequeño, porque en el fondo sabe que la fe entra por los ojos y que el espíritu necesita siempre el cuerpo.

2. Sacramento universal de salvación

Si la Iglesia es sacramento universal de salvación, lo es porque sólo ella realiza la salvación de Cristo en el mundo. De la misma manera que Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tm 2, 4-5) y no tenemos otro nombre en el que podamos ser salvos (Hch 4, 12), la Iglesia es el sacramento, la prolongación sacramental de esa salvación de Cristo. La Iglesia es el único sacramento capaz de darnos la filiación divina y la liberación del pecado. Cristo es la única fuente de la salvación, y Cristo y la Iglesia forman una sola cosa. Lo que podemos decir de Cristo como mediador único de la salvación es aplicable también a la Iglesia, cuerpo en el que se prolonga y consuma el misterio de su cabeza [7].

Por ello ha enseñado el Vaticano II que «la Iglesia peregrina es necesaria para la salvación. En efecto, sólo Cristo es mediador y camino de salvación, y se hace presente a todos nosotros en su cuerpo que es la Iglesia» (LG 14). De ahí que, afirma el Concilio, aquel que conociera a la Iglesia católica como instrumento instituido por Cristo para la salvación de los hombres y rechazara entrar en ella, comprometería su propia salvación (LG 14).

Hablemos de la fórmula *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación). La fórmula aparece en san Cipriano [8], que lucha contra los movimientos de escisión que se dan en la comunidad, y dice que la escisión no es camino de salvación, sino de perdición. En este sentido se entiende la fórmula de san Cipriano. De ningún modo está él aplicando esa frase a la situación de todos los hombres en sus variadas circunstancias. El sentido de la frase es ése, como se puede co-

7. P. FAYNEL, *La Iglesia* II, 53.
8. *De Iesu Nave* 3, 5.

legir de estas palabras de san Agustín (quien, por cierto, fue el transmisor a la Edad Media de la frase *extra ecclesiam nulla salus*): «Aquel que defiende su opinión, aunque sea errónea y perversa, sin animosidad pertinaz, sobre todo cuando dicha opinión no es fruto de su audaz presunción, sino herencia de unos progenitores seducidos y arrastrados por el error; si busca la verdad escrupulosamente, pronto a abrazarla en cuanto la conozca, no debe ser clasificado entre los herejes» [9].

Cuando el Concilio lateranense IV (año 1215) afirma que la Iglesia de los fieles es única, «fuera de la cual no se salva absolutamente nadie» (D 802), se está teniendo en cuenta a los albigenses y cátaros, a los que se considera como grupo que ha roto voluntariamente la unidad. Como dice Faynel [10], «la condenación implicada en este axioma no apunta jamás a las personas mismas. Aun cuando el principio se formule de un modo absoluto en los textos relativos a las demás sociedades religiosas, abunda, sin embargo, en precisiones y en crecientes matices cuando se trata de textos relativos a la salvación efectiva de las personas que no están en contacto visible e institucional con la Iglesia».

Lo que el principio quiere decir es que no hay más sistema de salvación que la única e indivisible Iglesia católica. No puede haber otra Iglesia que sea arca de salvación. La Iglesia es la única institución de salvación fundada por Cristo para procurar la salvación de todos los hombres y que posee los medios necesarios para conseguirla. Es más, puesto que la gracia nace del misterio pascual de Cristo presente en la Iglesia, se podría decir que toda gracia nace de la Iglesia y a ella tiende por su propio dinamismo. Toda gracia une, pues, a la Iglesia, aunque sea de forma incompleta e inicial.

En la Tradición de la Iglesia, la fórmula *extra ecclesiam nulla sallus* quiere decir que no hay más sistema de salvación que la única e indivisible Iglesia católica. Se trata de una formulación eclesiológica, no soteriológica; es decir, no se niega que fuera de la Iglesia haya herejes de buena voluntad que puedan salvarse. De hecho, cuando el jansenismo trató de entender la fórmula de forma rigurosa en el sentido que Quesnel quería (fuera de la Iglesia no hay gracia), fue condenado por el magisterio en el año 1713 (D 2429).

Pío IX, en la encíclica *Quanto conficiamur moerore,* viene a decir también que Dios no consiente que alguien sea castigado por el suplicio eterno si no es reo de pecado voluntario (D 2869). El que desconoce con

9. *Epis.* 43. 1

10. P. FAYNEL, *Ibid.*, 61.

ignorancia inculpable la fe verdadera y se esfuerza por llevar una vida honesta, puede llegar, con la ayuda de la gracia, a la vida eterna. «Conocemos nosotros y vosotros que aquellos que sufren una ignorancia invencible sobre nuestra santísima religión y que, guardando la ley natural y los preceptos inscritos en los corazones de todos y estando preparados a obedecer a Dios, llevan una vida honesta y recta, pueden, en virtud de la luz divina y de la gracia, conseguir la vida eterna, puesto que Dios, que conoce las mentes, los ánimos y los pensamientos de todos, no puede permitir por su máxima bondad y clemencia que sea castigado con los suplicios eternos el que no tiene reato de culpa voluntaria» (D 2866).

El Santo Oficio (1949) condenó, por su parte, la llamada herejía de Boston contra la interpretación que el padre Feeney hacía de la fórmula: todos los que no pertenecen expresamente a la unidad visible de la Iglesia están condenados (D 3870).

Es así como el Vaticano II ha venido a decir: «Los que inculpablemente desconocen el Evangelio de Jesucristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que, sin culpa de su parte, no llegan todavía a un conocimiento claro de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida justa. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da como preparación evangélica y otorgado por el que ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida» (LG 16).

Lo recuerda también el Concilio en *Gaudium et spes* 22, cuando afirma que «Cristo murió por todos y por ello debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de salvarse en la forma sólo por Dios conocida». También Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi* (n. 80), afirma que Dios tiene caminos extraordinarios para llegar a todos los hombres de buena voluntad.

Últimamente el Papa ha dedicado la encíclica *Redemptoris missio* al tema de la misión. En ella recalca el pontífice la fe en Cristo como único salvador y único mediador. Cabe hablar de algún tipo de mediación en las otras religiones, pero que únicamente cobra significado y valor por la mediación de Cristo, de modo que no pueden ser entendidas como paralelas o complementarias [11]. Cristo con su reino nos ha

11. *Redemptoris missio*, 5.

traído la filiación divina y la liberación del pecado y de la muerte. Ninguna otra religión puede conseguir ni tener este alcance. Cristo no es un mediador más, sino *la vía* establecida por Dios mismo para llegar a él. Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción de su Espíritu [12];

El misterio de la Iglesia fundada por Cristo no es sino la prolongación de su propio misterio de salvación. En el fondo, se trata del mismo y único misterio, de modo que la Iglesia puede ser entendida como sacramento universal de salvación. Ella sola posee la plenitud de los medios de salvación con los que Cristo la ha enriquecido, de modo que constituye «el único camino ordinario de salvación» [13]. De ahí la necesidad de la implantación de la Iglesia en las misiones, pues Cristo ha querido salvar a toda la humanidad como cabeza de su cuerpo.

Dicho esto, el Papa guarda un magnífico equilibrio entre la necesidad de extender la Iglesia y la creencia en que existe la posibilidad de salvación también fuera de sus fronteras para los hombres de buena voluntad. El Espíritu de Cristo, que sopla donde quiere, puede influir, por caminos que sólo Dios conoce, en los paganos, asociándolos al misterio pascual de Cristo. Puede influir también en pueblos, culturas y religiones. Es lo que los Santos Padres llamaban «semillas del Verbo».

Pero esta acción del Espíritu Santo en los hombres de buena voluntad es sólo una preparación evangélica [14], que sólo tiene sentido en la medida en que se dirige a la plenitud de salvación y de medios que se dan en la Iglesia católica. La gracia que un pagano puede recibir nace, en el fondo, del misterio pascual de Cristo presente en la Iglesia. Nace, pues, de la Iglesia y a ella tiende por su propio dinamismo. No podemos olvidar que, aunque un pagano de buena voluntad pueda salvarse fuera de la Iglesia, (no se salva aquel que conoce Iglesia católica como institución fundada por Cristo y la rechaza: LG 14), vive en una situación de precariedad y de penuria respecto a los medios de salvación, carece de la palabra de Dios y de los sacramentos, así como del carácter sacramental por el que el bautizado queda configurado con Cristo de modo que tiene un cierto derecho a la gracia (es Cristo que se compromete con el bautizado). Por esto el Papa no puede olvidar aquello de san Pablo: «¡Ay de mí si no evangelizare!» (1 Co 9, 16).

12. *Ibid.*, 5.
13. *Ibid.*, 55.
14. *Ibid.*, 29.

Quisiera terminar con unas palabras de un hombre de los que más he admirado en mi vida, el cardenal Newman. Ya anciano y convertido al catolicismo, confesó: «Durante treinta, cuarenta, cincuenta años, he resistido con todas mis fuerzas al espíritu del liberalismo en materia de religión. Nunca más urgentemente que ahora necesitó la Iglesia paladines contra tal espíritu». Y definía así al liberalismo: «El liberalismo en materia religiosa es la doctrina según la cual no hay verdad objetiva en religión... Es incoherente con el reconocimiento de cualquier religión como verdadera. La religión revelada no es una verdad, sino un sentimiento, un gusto especial... La devoción no se fundamenta necesariamente en la fe...» Y añadía el anciano converso: «Debe tenerse presente que hay mucha cosa buena y verdadera en la teología liberal; por ejemplo, por no decir más, los preceptos de justicia, veracidad, sobriedad, dominio de sí, benevolencia... No declaramos que sea mala hasta que descubrimos que esta colección de principios se propone sustituir, excluir a la religión» [15].

15. Cfr. W. WARD, *The life of J.A. Newman II*, 460 y 462.

PARTE TERCERA

RESPUESTA A LA REVELACIÓN

I. LA FE

No pretendemos hablar aquí de la fe en la existencia de Dios. A propósito de la fe en los paganos, dijimos ya que Dios puede actuar en ellos por medio de su gracia sin que tal fe pueda considerarse cristiana, porque la fe no es específicamente cristiana si no desemboca en la confesión de Cristo como único hombre en el que podamos ser salvos (Hch 4, 12). No olvidemos que el elemento confesional es el elemento reflejo y consciente del hombre por el que toma conciencia de su fe y fundamenta así una orientación explícita y decisiva de entrega a Cristo con el uso de los medios ordinarios que él ha establecido (palabra, sacramentos, Iglesia). El elemento confesional de la fe no es un elemento secundario. No olvidemos que la gracia actúa en el hombre de forma no refleja y que el hombre no orienta su vida totalmente si no es con la conciencia refleja de lo que cree y espera.

La gracia interior, decíamos, no tiene carácter de revelación. Es algo que puede coexistir con elementos confesionales erróneos (el panteísmo, por ejemplo), pues el mensaje de las religiones paganas no proviene de Dios. Son mediaciones que proceden de la mera iniciativa humana. Por ello no son revelación formal de Dios, de modo que no pueden presentarse como revelaciones paralelas o complementarias de la cristiana (RM 5). Sólo pueden ser consideradas como «preparación evangélica».

La revelación es el misterio de Dios que se comunica al hombre por medio de Cristo. Y por ello la fe cristiana es la respuesta a esa autocomunicación de Dios en Cristo. De ahí que la fe sea tan sobrenatural como la revelación, y ambas constituyen el misterio del encuentro de Dios con el hombre en Cristo. En este encuentro, es Dios el que toma la iniciativa y sale al camino del hombre, mediante una manifestación

externa de su designio de salvación (mensaje) acreditado por los signos, pero sale también al encuentro del hombre mediante una llamada interna, gracia interior, por la que le toca el corazón para que se le entregue totalmente. La fe es un don de Dios, al mismo tiempo que un acto libre del hombre por el que se entrega a él [1].

1. La fe en la Sagrada Escritura

Hablando de la revelación, decíamos que consta de tres elementos: mensaje, signos e iluminación interior de la gracia. Por ello la fe consta de esas mismas dimensiones. La fe responde a la misma estructura de la revelación en Cristo. Pero veamos antes la fe en la Escritura.

Hablando de la revelación, hemos tenido ya ocasión de hablar de los signos que la acreditan como hecho histórico, los mismos en los que se apoya la fe en su racionabilidad. Ahora queremos resaltar más bien en la Escritura la fe en cuanto conocimiento (*fides quae*) y en cuanto acto de entrega, de confianza a Dios mismo que se revela (*fides qua*). La fe no es sólo la aceptación de un testimonio exterior de Dios, sino una entrega a Dios mismo en persona. Tiene un aspecto cognoscitivo y otro, diríamos, de tipo fiducial, de confianza radical en Dios. Veámoslo.

1) Aspecto cognoscitivo de la fe

En el Antiguo Testamento aparece el aspecto de confianza en Dios, pero también se da en él el reconocimiento de las intervenciones salvíficas de Dios (Gn 15, 2-6; Ex 4, 1-9; 28-31). Decíamos, hablando de la revelación, que el primer credo de Israel es una confesión de los actos salvíficos de Dios: «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto

1. J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas* (Romae 1968); IDEM, *Preámbulos de la fe, naturaleza de la fe, motivos de la fe*: Sacr. Mund. 3, 102-128; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Paris 19383); J. MOUROUX, *Yo creo en ti* (Barcelona 1963); H. BOUILLARD, *Lógica de la fe* (Madrid 1964); P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi*: Rev. Scien. Rel. 1 (1910) 241-259. 444-475; A. GARDEIL, *La credibilité et l'apologétique* (Paris 19283); C. POZO, *Teología de la fe* (Granada 1966); L. MONDEN, *Milagro, signo de salud* (Barcelona 1963); M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Th. von Aquin* (Mainz 1961); G. DE BROGLIE, *Los signos de la revelación* (Barcelona 1964); G. DE LAURIERS, *Dimensions de la foi* (Paris 1952); B. WELTE, *Qu'est-ce que croire?* (Montreal 1984).

y que residió allí como emigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra fe; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión; Y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel» (Dt 6, 5-10).

El pueblo hebreo llegó precisamente al monoteísmo partiendo de las intervenciones salvíficas de Dios en la historia. Y así, el monoteísmo vino a ser el dogma fundamental del pueblo de Israel: sólo Yahvé es Dios, porque sólo él salva (Is 43, 10-12) «Antes de mí no fue formado otro Dios ni después de mí lo habrá. Yo, yo soy Yahvé y fuera de mí no hay salvación». Es el momento en el que el monoteísmo llega a las capas populares de Israel, el momento en el que la soberanía de Dios, desvelada en la historia, se convierte en el tema fundamental de la reflexión profética. Hay, pues, una confesión de fe monoteísta (Os 2, 18-19; 4, 1; 13, 4; Is 45, 5.22; Jr 24, 7; Ez 6, 7.10.13), que quedó fijada en textos como Dt 6, 20-24; 26, 5-9.

En el Nuevo Testamento, este aspecto confesional prevalece sobre el fiducial, por la razón fundamental que ya apuntábamos al hablar de la revelación: la función del Antiguo Testamento no era otra que la de preparar la revelación de Dios en su Hijo (Hb 2), en quien Dios Padre nos entrega su palabra personal y definitiva.

La fe de la comunidad cristiana nace de la confesión del hecho de la muerte y resurrección de Jesús. Éste fue el acontecimiento salvífico por antonomasia y por ello constituye la confesión primordial: Jesús ha resucitado. Dios le ha constituido en Señor y Cristo (Hch 2, 44). Por eso, para san Pablo, creer es aceptar como real la resurrección de Cristo y su significación salvífica (Rm 10, 9-10; 1 Co 1, 1-19), de modo que el término de fe (*pistis*) se usa, como recuerda Alfaro [2], para designar el contenido mismo de la predicación apostólica (Rm 10, 8; Ga 1, 23; 3, 2.5; Ef 4, 5). Por la fe se llega al conocimiento de la verdad (2 Co 7, 6; Col 1, 5; Ef 1, 3).

También en san Juan, que tanto acentúa el carácter testimonial de la revelación de Cristo y por ello la confianza en él, subraya el carácter cognoscitivo de la fe, el objeto del testimonio: la filiación divina de Jesús (Jn 8, 24-28; 14, 12.20; 17, 21-23). Creer es reconocer en Jesús al

2. J. ALFARO, Sacr. Mund., 3, 108.

enviado del Padre (Jn 17, 13), aceptar como verdadero el testimonio que él da de sí mismo (Jn 3, 11-13.31-36; 9, 12.42; 1 Jn 4, 2.3.15).

El Nuevo Testamento se caracteriza, como es lógico, por la confesión de la centralidad del misterio salvífico de Cristo. Cristo, Hijo de Dios hecho hombre y salvador del mundo, es el centro de la fe. Los escritos paulinos y joánicos, sobre todo, señalan esa centralidad del misterio salvador de Cristo (Col 1, 15-20.26-28; Ef 1, 10; Ga 4, 4-6; 1 Tm 2, 3-7). Recordemos la confesión primitiva del misterio de la resurrección de Cristo: «Porque yo os comunico lo que a mi vez he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, que se apareció primero a Cefas, luego a los doce» (1 Co 15, 3-5). Ser cristiano significa en el fondo tener por verdadero y salvífico el misterio de la muerte y resurrección de Cristo (Hch 16, 31; 26, 23; Rm1, 3-5). Y así la Iglesia lo expresó desde el primer momento en enunciados de fe: 1 Ts 1, 10; 4, 14; 1 Co 1, 8; Flp 2, 5-11.

2) Aspecto fiducial de la fe

Pero la fe en la Escritura no se reduce a un enunciado, a una confesión de una verdad conocida. La fe no es sólo la adhesión a un testimonio de Dios, sino la adhesión a Dios mismo en persona que se revela. Lo primordial no es la comunicación de un mensaje, sino Dios mismo en persona que se nos da, de modo que la fe, antes que nada, es entrega llena de confianza al Dios que se revela.

En el Antiguo Testamento, sobresale el concepto de fe como entrega del hombre a Dios. Se expresa la fe como un apoyarse en Dios (*heemín*: Gn 15, 1-6; Ex 4, 15.28-30; 14, 31; Is 43, 1-10). Abraham, que se abandona a la palabra divina y que cree contra toda esperanza, es el prototipo de la fe de Israel: «Creyó en el Señor, que se lo reputó como justicia» (Gn 15, 6).

La fe del pueblo de Israel se describe en el Antiguo Testamento como obediencia a Yahvé. Cuando en Éxodo 14, 31 se dice que los israelitas «creyeron en Yahvé y en Moisés, su siervo», se expresa la actitud de sumisión obediente a Yahvé. Lo vemos también en Nm 14, 9.11; Dt 9, 23; Sal 38; 105; Is 2, 2-24; Jr 16, 19). Los profetas expresan la fe del hombre en Yahvé, por medio de un conocimiento (*yada*) que incluye también reconocimiento y dócil sumisión (Jr 24, 7; 31, 31-34; Ex 36, 26-28).

Pero esta dimensión de confianza y entrega aparece también en el Nuevo Testamento. Si la fe en el Antiguo Testamento es apoyarse en

Dios (*heemin*), en el Nuevo aparece una fórmula parecida con el mismo significado: creer en Cristo (*pisteuein* con dativo: Jn 4, 21; 5, 38-46; 6, 30; 8, 31.45; 10, 37; 14, 11), que significa aceptar el mismo testimonio de Cristo con la garantía de su propia veracidad. Es, por lo tanto, apoyarse en Cristo. Ahora *heemin le Yahvé* se convierte en *apoyarse en Cristo*.

Creer es aceptar el testimonio que Cristo da de sí mismo, que nos expresa la conciencia interna de su filiación. Tiene como garantía la veracidad de Cristo mismo que habla (Jn 3, 32-34; 8, 26; 1 Jn 5, 10). Cristo «da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo acepta. El que acepta su testimonio, certifica que Dios es veraz» (Jn 3, 32-33).

La fe en Cristo va unida también a la esperanza, en el sentido de que mira no sólo a lo que Dios ha hecho en él, sino a lo que hará. Es, por lo tanto, la confianza en que Dios actuará en el futuro (Ef 3, 12; Rm 5, 1; 6, 8; 1 Ts 1, 3; 4, 14).

2. Dimensiones fundamentales de la fe

Al hablar de la revelación, decíamos que constaba fundamentalmente de tres dimensiones: mensaje, signos y gracia interior de Dios. Son por ello las dimensiones mismas de la fe.

1) Mensaje

La fe confiesa el contenido de la revelación. El hombre, comenta Alfaro [3], no puede salvarse sino participando en el evento salvífico de Cristo. Pero no es posible participar en él sin la convicción interna de la realidad del mismo. Dice así Alfaro: «El carácter cognoscitivo de la fe es la expresión del carácter real del misterio de Cristo; si no se salvaguarda el primero, no es posible salvaguardar el segundo. Vana sería la fe, si Cristo no hubiese resucitado realmente (1 Co 15, 14-17); esto quiere decir que la fe confiesa la muerte y la resurrección de Cristo como reales. La fe vive de la realidad de su objeto, que es la intervención soberana de Dios en Cristo: sin esta realidad, el acto de fe carece de contenido y se reduce a una actitud puramente subjetiva. Si el evento de Cristo no es real en sí mismo, tampoco es real para mí y no es posible vivirlo como real» [4].

3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 108-109.

Pero la revelación no recurre sólo a eventos, sino a palabras que, proviniendo de Dios, esclarecen su contenido. El mensaje de Dios es, pues, el contenido que la fe acepta.

2) Los signos

Lógicamente, ese mensaje que proviene de Dios tiene que estar acreditado como tal ante la razón humana. El hombre no puede aceptar como proveniente de Dios un mensaje que no esté acreditado como tal. El hombre, dice Alfaro [5], «no puede tomar la decisión de fe que compromete toda su vida, si no está cierto de la obligación de aceptar el mensaje cristiano. Por ello, tiene que discernir si tal mensaje viene o no de Dios mediante unos criterios. Es cierto que la acción interna de la gracia puede ser, en algunos casos, tan intensa que en sí misma manifieste su origen divino. Éste era el caso de la iluminación profética. Pero en la mayoría de los casos es normalmente imposible transformar la experiencia religiosa personal en un signo cierto de la invitación divina a la fe» [6].

No juzgamos necesario volver a repetir aquí lo que ya hemos dicho en el fondo al hablar del carácter apologético de los signos de Cristo.

3) La gracia interior de la fe

Pero Dios ha salido al encuentro del hombre no sólo con un mensaje exterior, sino con el don interno de su gracia. Es, sobre todo, san Juan el que presenta este don interior como una atracción que invita al hombre a apoyarse directamente en él: «Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae... Está escrito en los profetas: serán todos enseñados por Dios» (Jn 6, 44).

Efectivamente, ya en el Antiguo Testamento, los profetas hablaban de un nuevo corazón y un nuevo espíritu que Dios dará (Jr 24, 7; Ez 36, 26-38; Is 54, 33). Oigamos al profeta Jeremías: «Mirad que vienen días (oráculo del Señor) en que haré una alianza nueva con Israel y con Judá; no será como la alianza que hice con sus padres, cuando los agarré de la mano para sacarlos de Egipto, la alianza que ellos quebrantaron y yo mantuve (oráculo del Señor); así será la alianza que yo haré con Israel en aquel tiempo futuro (oráculo del Señor): meteré mi ley en mi pueblo, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi

5. *Ibid.*, 103.
6. *Ibid.*, 104.

pueblo; ya no tendrán que enseñarse más unos a otros mutuamente diciendo: "tenemos que conocer al Señor", porque todos, grandes y pequeños, me conocerán (oráculo del Señor), pues yo perdono sus culpas y olvido sus pecados» (Jr 31, 31-34).

El Espíritu ilumina interiormente el corazón del creyente y le da un conocimiento nuevo (Col 1, 21; 3, 9.10; 2 Co 4, 4-6; Ga 4, 8; Hch 16, 14).

El don interior de la gracia tiene la función de atraer al hombre directa e inmediatamente a Dios, de modo que pueda apoyarse en su propia y transcendente credibilidad. El hombre se entrega a Dios, solicitado interiormente por su gracia que le permite apoyarse directamente en él, superando toda mediación creada.

Dios sale al paso del hombre con el don de su gracia, que le permite así apoyarse en su propia credibilidad e interna veracidad. «La fe, dice Alfaro, es un encuentro personal, en el que Dios abre al hombre el secreto de su divina conciencia y así invita a la amistad, y el hombre entra en la intimidad divina. La fe es comunión de vida del hombre con Dios» [7].

3. La génesis de la fe

Visto esto, entramos ahora en la génesis misma de la fe. Vaya por delante que no se trata de describir, en esta explicación, la génesis temporal de la fe, sino, más bien, el entramado de sus dimensiones. De hecho, el acceso a la fe puede seguir otra dinámica, en cuanto que puede venir directamente como un don intenso de la gracia, que luego necesita instruirse en el contenido y en las motivaciones que tiene. En el proceso de conversión de muchas personas, lo primero puede ser una experiencia fuerte de la gracia, que más tarde se tiene que esclarecer mediante el conocimiento y las motivaciones. Pensemos, por ejemplo, en la conversión de Frossard, que se dio de pronto, cuando entró en una Iglesia buscando un compañero. A la salida, se sentía completamente cambiado. Pero después necesitó la formación precisa. Exponemos, pues, ahora no el proceso temporal de la fe, sino la lógica de sus dimensiones

1) La racionabilidad de la fe

La fe es la respuesta del hombre a la revelación de Dios. Es una decisión humana y responsable, lo que implica que tiene que ser razona-

7. *Ibid.*, 112-113.

ble. Se trata de la decisión más importante de la vida, la que ha de dar la orientación básica a toda ella y, por tanto, no puede ser arbitraria, sino que tiene que estar fundamentada en sólidas razones. Si el hombre, respecto de la revelación cristiana, no tuviera más que una probabilidad, de modo que permaneciera en él una duda razonable sobre ella, su asentimiento no sería razonable [8].

Y es que, si el hombre se pregunta siempre por el porqué de sus decisiones, mucho más lo tiene que hacer a la hora de creer, pues la fe es la orientación fundamental de su vida. En una palabra, tiene que constarle que la doctrina que se le propone proviene de Dios.

Ya vimos que en el mundo protestante no se da esta justificación de la fe. Ellos hablan de justificación por la fe, pero no de justificación de la fe, por el recelo que tienen de la razón corrompida por el pecado original. También hemos expuesto toda la doctrina de la Iglesia en este sentido, a partir sobre todo del Vaticano I.

De ley ordinaria, este conocimiento cierto de la revelación cristiana no se obtiene por signos internos. La acción interior de la gracia, generalmente, no es tan grande en sí misma que manifieste su origen divino. En la mayoría de los creyentes, no es suficientemente clara para legitimar la certeza de la obligación de creer. Así que esta certeza se obtiene, de ley ordinaria, por los signos externos.

De esta forma, el conocimiento que el hombre puede tener de la revelación parte de signos externos y mediante un proceso discursivo: «El conocimiento de los signos de credibilidad, anota Alfaro [9], es anterior al acto de fe (pues en ellos se funda la certeza del deber de creer) y consiste en una conclusión racional (por el signo se llega a la realidad significada). Es, por tanto, un acto de la razón: juicio especulativo de credibilidad. Los signos prueban la existencia de la revelación». Bien sabemos, sin embargo, que este juicio puede, de hecho, ir implícito en la misma percepción concreta de la conveniencia y obligatoriedad de creer.

Esta conclusión que el hombre hace del hecho de la revelación a partir de los signos es algo que corresponde a la capacidad natural del hombre. La gracia no es absolutamente necesaria para que se pueda realizar, si bien viene a fortalecerla. Por ello, no podemos estar de acuerdo con Rousselot, cuando defendía que es la misma fe sobrenatural la que nos permite ver la conexión entre el signo y Dios mismo que

8. J. ALFARO, *Fides, Spes...*, 400.
9. J. ALFARO, Sacr. Mund., 104.

se revela en él [10]. Alfaro advierte que, de ser así, la fe sería absolutamente necesaria para conocer el hecho de la revelación por los signos externos y supondría que la razón no tiene ya capacidad natural de conocer a Dios [11]. Recuerda Alfaro que la revelación tiene efectos creados y que por ello mismo no exceden la capacidad natural del conocimiento humano, el cual puede discernir el hecho de la revelación [12].

Se trata de un aspecto del problema natural-sobrenatural y el adagio dice que la gracia perfecciona la naturaleza, pero que no la suprime. Pues bien, la fe implica un saber de la razón y una razón que no concluye por sí misma es una razón que no sabe. A veces, se piensa que creer es tanto como suponer, apostar, correr un riesgo, etc. No, la fe implica siempre un saber de la razón y una razón que no concluye en el hecho de la revelación es una razón que no sabe. Además, si fuera la fe, y no la razón, la que discerniera los signos en cuanto tales, sería la fe la que fundamentaría la fe, un claro cortocircuito en el que por desgracia se cae hoy en día con harta frecuencia. Es el cortocircuito del fideísmo [13]. Es claro, además, que si el hombre es responsable de su fe, es porque puede tener un conocimiento racional de la revelación, de otro modo no sería responsable.

Frecuentemente, se oye decir que, si la razón concluye por sí misma en el hecho de la revelación, ¿para qué se quiere la fe? De ello hablaremos enseguida. De momento, subrayamos la necesidad de que el juicio especulativo de credibilidad se asiente en la razón con certeza: consiste en el conocimiento racional cierto del hecho de la revelación por los signos externos. Esto, repetimos, no significa que la gracia no venga en apoyo (dimensión sanante) de la misma razón, pero tenemos que de-

10. P. ROUSSELOT, *Les yeux de la foi* (citado en nota 1).
11. J. ALFARO, *Fides, Spes...*, 417.
12. *Ibid.*, 421.
13. Pie i Ninot rechaza el carácter apologético de los milagros. El papel de los signos de la revelación no es el de probar (*o.c.*, 177). Si la fe es libre, no puede apoyarse en un raciocinio. Los signos, en todo caso, conducen a una certeza moral que consiste en que la decisión contraria no tiene una justificación mayor (sic). La racionalidad de la fe no supone un momento autónomo de la razón, sino que (y aquí interpreta a su modo a Alfaro) es la fe la que nos permite hacer la síntesis de unos indicios o signos con una visión trascendente del mundo (*o.c.*, 128).

Defiende que no hay que desconectar los signos de la persona de Cristo, para decir a continuación, citando a Kasper, que el milagro se experimenta como acción de Dios sólo en la fe (187-188).

fender la capacidad natural que el hombre tiene de demostrar el hecho de la revelación a partir de los signos, como definió el Vaticano I.

Hablando de conocimiento cierto, digamos también que la certeza que el hombre puede alcanzar desde la razón es una certeza moral: la que excluye toda duda razonable en contra. La voluntad, recuerda Alfaro [14], no puede imperar un asentimiento en la revelación con una duda prudente de su realidad. La certeza que tenemos de la revelación cristiana es una certeza moral: después de estudiar suficientemente los signos que Cristo nos ha dado y que hemos conocido, no tenemos dudas razonables en contra.

No cabe, pues, una duda razonable de la fe, pero cabe ciertamente la duda psicológica. La sensibilidad humana es la sensibilidad humana, y la psicología humana es la psicología humana [15]. A veces es difícil controlar los sentimientos y la imaginación. El problema viene de aquí muchas veces. Lo que es preciso hacer es dominar la imaginación, estudiar el fundamento racional de la fe y rezar para que Dios nos dé la iluminación interior que él da a los pequeños, la fuerza de su gracia. «Te bendigo, Padre, porque estas cosas las has ocultado a sabios e inteligentes y las has revelado a los pequeños» (Mt 11, 25).

Podemos, pues, llegar a una certeza moral del hecho de la revelación. Otra fue la situación de quienes contemplaron directamente los milagros de Cristo. Podríamos decir que los que vieron una multiplicación de los panes, tenían una prueba evidente del poder divino de Cristo. Sin embargo, lo que vieron no suprimió la libertad a la hora de creer en Cristo. De hecho, muchos (la mayoría) de los que contemplaron este milagro se echaron para atrás a la hora de la verdad. Creer en Cristo supone seguirle con un seguimiento radical, dejando de lado muchas cosas. Es ahí donde la voluntad humana empieza a vacilar. Y, además, los milagros no dejan de ser mediaciones, que nos permiten concluir en el hecho de la revelación, pero son mediaciones al fin y al cabo. No son la visión de Dios. Con todo, ante la claridad de las pruebas que Cristo les da, se van para atrás, y Cristo puede recriminarles su falta de fe: «Si yo no hubiera hecho ante ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero ahora las han visto y nos odian a mí y a mi Padre» (Jn 15, 24).

14. *Ibid.*, 406.

15. No se excluye, dice Alfaro (Sacr. Mund. 119) la posibilidad psicológica de la duda.

Y es que el corazón humano es muy complicado: puede llegar a negar lo que ve. En él se da una lucha interior entre la autosuficiencia y el egoísmo de un lado, y la entrega a Dios. Y, en esa división de su corazón, el hombre se puede echar para atrás (como ocurrió con los fariseos que habían estudiado perfectamente la curación del ciego de nacimiento [Jn 9] o con sus propios padres). Para llegar a la fe, incluso para que la razón funcione sin el peso de la concupiscencia, es preciso que el corazón humano esté libre de egoísmo y de pecado. Es la limpieza que se ve en el ciego de nacimiento: «Jamás se ha oído decir que alguien haya dado la vista a un ciego de nacimiento. Si éste no viniera de Dios, no podría hacer nada» (Jn 9, 32-33). Mientras el hombre no llegue a la visión de Dios y esté sometido al peso de su concupiscencia, aunque tenga capacidad natural de conocerle, podría llegar a negar toda evidencia humana que se ponga ante sus ojos.

Mientras el hombre no llegue a la visión, es libre de aceptar o no la revelación. Con todo, la razón no llega hasta el santuario de la fe, que surge, como veremos, bajo la acción exclusiva del don de Dios. La razón penetra en lo que se ha dado en llamar el juicio práctico de credibilidad, por el cual el hombre percibe que es bueno y obligatorio para él creer en Cristo. Es como el tránsito a la fe, y está causado tanto por el don de la gracia como por la razón misma. La razón llega así hasta el pórtico de la fe (*praeambula fidei*).

Expliquemos un poco más de qué se trata cuando se habla del juicio práctico de credibilidad. El hombre, ante el problema de la revelación, no se encuentra como ante un problema de matemáticas que tiene que analizar con una razón fría. De ser verdad la revelación cristiana, la vida de uno tiene que cambiar y nace por ello en el interior del hombre una lucha interna entre su propia autosuficiencia y la entrega a Dios. El hombre, en ese momento, lucha, se pone nervioso (he visto miles de casos así en mi experiencia pastoral). Por eso, Dios se le hace presente ya con el don de su gracia y le dirige una llamada personal que, junto con la razón, permite percibir la conveniencia de dar el paso, de creer. Es la gracia que le permite ya percibir en los signos externos una llamada personal de Dios [16]. Es un momento inefable e incomunicable, dice Alfaro [17]. Es el juicio práctico de credibilidad, el último momento de la razón y el primero de la gracia, un tránsito ya al asentimiento de la fe.

16. II-II, q. 1., a. 5 ad 1.

17. J. ALFARO, Sacr. Mund., 105.

Pero, antes de seguir adelante, adentrándonos ya en la sobrenaturalidad de la fe, quisiera recordar un caso que me parece enormemente elocuente. Alexis Carrel, premio nobel de medicina francés, era un hombre agnóstico que no creía en los milagros de Lourdes. Nos encontramos en 1903. La curiosidad se cebó en él y fue al santuario mariano con una serie de enfermos de su clínica privada, entre los que se encontraba una muchacha aquejada de peritonitis tuberculosa, absolutamente incurable. De ella dijo: «si se cura esta muchacha, me hago fraile». Se le curó delante de sus ojos. Él mismo tuvo que redactar los informes de todo ello. Él sabía que la curación no se podía aceptar como provocada por causas naturales. Él tenía, por lo tanto, claro una cosa: aquello era un milagro, sólo se podía explicar por la acción e intervención de Dios. Sin embargo, a pesar de que tenía claro el juicio especulativo de credibilidad, había en él una fuerte lucha interior en su corazón: de creer en Lourdes, se jugaba su prestigio como intelectual en los ambientes doctos de París. Por fin, llegó a la fe en 1944. Había vencido la gracia, cuando se dejó llevar por la atracción de la misma, venciendo su orgullo y su comodidad.

2) *La sobrenaturalidad de la fe*

La razón se queda, pues, en el pórtico de la fe, en el juicio práctico de la credibilidad: el hombre concluye con la razón el hecho de la revelación, al mismo tiempo que siente una atracción a entregarse a Dios, que es fruto claro de la acción de la gracia. Todo esto pertenece a la condición de la fe, pues el motivo formal de la misma es la autocredibilidad de Dios que se insinúa en el interior del hombre con la atracción de la gracia [18]. Es el momento del asentimiento de la fe. El hombre ha alcanzado a Dios con su razón (el discernimiento natural de los signos), y decide dar el paso del asentimiento. Este paso del asentimiento de la voluntad humana se da bajo la acción exclusiva de la gracia divina. Ésta es la sobrenaturalidad de la fe.

El asentimiento de fe se da cuando, viendo que tengo motivos para creer y pruebas de la credibilidad de la revelación, me entrego a Dios movido por la acción interior de su gracia. La razón es, pues, condición de la fe, no causa de la misma. Los criterios razonables proporcionan la posibilidad, el derecho y el deber moral de creer, pero la fe en sí misma

18. *Ibid.*, 126.

es un acto de decisión de la voluntad humana que se entrega a Dios, solicitada interiormente por la gracia, atraída por la llamada interior de la gracia. En el juicio práctico de credibilidad del que hablábamos, se comienza a percibir la llamada personal de Dios en el discernimiento mismo y natural de los signos. Pero el asentimiento se da cuando la voluntad humana, atraída por la acción interior de Dios, se lanza y se echa en los brazos de Dios.

La fe es, pues, en sí misma un don de Dios que mueve a la voluntad humana a entregársele a él y a apoyarse en él, por la iluminación e inspiración interior del Espíritu Santo, que da la suavidad de la adhesión. Dios me sale al encuentro con su atracción interior, de modo que me apoyo en él para aceptar el mensaje aunque quizás no entienda el contenido de lo revelado. Es la misma fuerza de Dios la que me hace aceptar el mensaje. Doy pues el consentimiento, en último termino, apoyado en la gracia de Dios. He aquí la sobrenaturalidad absoluta de la fe como don de Dios.

Estamos ya sí en condiciones de comprender el modo como la fe trasciende la razón en cuanto le permite entrar en la intimidad de Dios (aspecto elevante), al tiempo que fortalece la débil voluntad humana para dar el asentimiento (aspecto sanante). La gracia de Dios siempre tiene esa doble dimensión. Decíamos que por la razón humana puede alcanzar el hecho de la revelación, a través de los signos y nos preguntábamos para qué era necesaria la fe. Ahora respondemos.

La fe, como don de la gracia, es necesaria por dos motivos:

1) Supone, por un lado, el fortalecimiento de la voluntad humana para dar el paso, ya que, hemos dicho, la decisión de entregarse a Dios supone para el hombre una decisión que cambia su vida. El hombre vacila y la gracia, como don, le sale al paso para fortalecer su voluntad (y también sana la razón en el ejercicio natural que hace de discernimiento).

2) Ese don de la gracia permite al hombre apoyarse directa e inmediatamente en Dios, entrar en su intimidad, en la atracción de su persona, permitiéndole entrar en su intimidad. Los signos externos nos permiten discernir el hecho de la revelación, llegar a él por medio de una deducción de la razón, pero no nos permiten gozar de la intimidad divina. Son siempre mediación. Ésta es la función elevante de la gracia. Esta gracia que le introduce al hombre en la intimidad divina, le hace partícipe de su conocimiento, de su amor, de su firmeza. La fe es mucho más que la adhesión intelectual a un testimonio externo de Dios, mucho más que la aceptación de un mensaje suyo; la fe es entrega y participación, a un mismo tiempo, de la intimidad personal de Dios.

En el testimonio simplemente humano de una persona, yo puedo aceptarlo por la credibilidad del que me lo comunica. Si es una persona habitualmente veraz, me puedo fiar de ella y tengo una certeza moral de que me dice la verdad.

En la mediación humana, uno puede abrir a un amigo su intimidad sencillamente por la mediación de su palabra o de su gesto. No se requiere más, basta que el otro acepte la amistad que se le ofrece, aceptando el gesto o la palabra que se le da. El gesto humano produce por sí mismo la intimidad humana.

Pero en el encuentro con Dios es distinto. El gesto que Dios pone (palabra humana acreditada por los signos) no deja de ser un gesto creado y, como tal, no introduce o, mejor, no produce la relación directa e íntima con Dios. El gesto nos indica que existe la revelación de Dios, pero a él llego por una conclusión de la razón, llego a través de una mediación y no entro a vivir la intimidad divina.

Es aquí donde llega el don de la fe, la gracia interior con su atracción interna que invita al hombre a abandonarse en Dios, entrando en comunión personal con él.

Es necesario que Dios atraiga al hombre hacia sí por el don inefable de su gracia; de otro modo, el hombre quedaría fuera de Dios, tras el cristal de los signos. Los signos son un cristal tras el cual sabemos que está Dios llamando, pero impide, al mismo tiempo, la comunión directa con él. Es ahí donde viene la atracción directa de la gracia que crea la comunión personal con Dios. «Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me ha mandado» (Jn 6, 44).

La gracia hace que el hombre se experimente a sí mismo, en lo más profundo de su conciencia, como llamado a la intimidad de Dios. Y es así como el hombre se apoya directamente en Dios por medio de la atracción de la gracia, de modo que su asentimiento de fe, aunque preparado por la razón, se da sólo causado por la gracia. El juicio especulativo de credibilidad es sólo una condición necesaria para que el asentimiento de fe fuera posible y humano, pero el asentimiento que el hombre da con su libre voluntad sólo tiene la gracia como causa. La razón es condición de la fe, no causa de la misma.

En esta entrega del hombre a Dios bajo la acción interior de la gracia, el hombre pone toda su confianza en Él. Se abandona a Él por la confianza interior, dejando en sus manos sus preocupaciones y su futuro. El hombre confía así en Dios de forma radical, se siente amado y seguro. Es la fe como confianza radical en Dios, y esto es lo que a Él más le gusta, como vemos con Cristo en el encuentro con la cananea

(Mc 7, 24ss.). Nada le gusta a Dios tanto como el abandono confiado en sus manos. En medio de sus preocupaciones, el hombre puede decirse a sí mismo: «Dios me sacará adelante». Es la acción inefable de la gracia por la que el hombre se siente apoyado en Dios y confiando en Él. Sin esta dimensión de abandono, la fe perdería su dimensión más honda y entrañable. Creer es apoyarse en Dios (recordemos: heemin), en su interna credibilidad. Es apoyar la vida en Él.

Pues bien, de este modo el hombre cree, en definitiva, apoyado en Dios mismo, por el don interno de la fe y acepta el mensaje no por su intrínseca inteligibilidad, sino apoyado en Dios que no puede engañarse ni engañarnos. De ahí que la fe sea absolutamente cierta, pues se apoya en el mismo Dios, por la acción de la gracia.

Hablamos ahora de la certeza sobrenatural (no de la natural adquirida por los signos). Es una certeza que se debe a la iluminación interior de Dios mismo. Se trata de una certeza sobrenatural que permite al hombre superar su modo natural de conocer y apoyarse en el testimonio interior de Dios según su credibilidad trascendente. «Al creer en Dios, dice Alfaro, el hombre conoce la realidad revelada a través del conocimiento inefable que Dios tiene de ella y, por consiguiente, participa en la conciencia divina; la fe es una participación divinizante y supercreatural en la vida misma de Dios (Santo Tomás De ver q 14, a. 8; I-II, q. 62, a. 1, ad l; q. 110, a 4; II-II, q. 1, a.1; q. 17, a. 6)» [19]. Al mismo tiempo, la fe es oscura, pues esa iluminación interior no es tal que nos permita ver a Dios. La fe implica la paradoja de ser, al mismo tiempo, absolutamente cierta (participa de la certeza de Dios) y esencialmente oscura. El creyente no acepta la revelación divina porque entienda la verdad del misterio o porque vea al Dios que se revela. Por eso es oscura.

En una palabra, en el encuentro del hombre con Dios por medio de la fe, el encuentro preparado por la razón (condición de la fe), llega cuando la voluntad humana, bajo la acción de la gracia, se apoya directamente en la intimidad de Dios y acepta el mensaje revelado, no por su intrínseca inteligibilidad, sino apoyado directamente en Dios que se nos revela.

4. La eclesialidad de la fe

Brevemente, señalamos algo que es evidente, que la fe, antes de ser un «creo» personal, es un «creemos» de la Iglesia, un «creo» de la Igle-

19. *Ibid.*, 112.

sia. La fe me antecede como fe de la Iglesia, es la Iglesia la que me la da. Nadie se da a sí mismo la fe como nadie se da a sí mismo la vida. Es la Iglesia la que me ha engendrado a la fe. «Yo creo» es como un eslabón de una cadena que comenzó el día de la resurrección de Cristo, recibiendo y transmitiendo la fe. Esta fe no sólo es un don de Dios, como hemos visto por la acción sobrenatural de Dios en el hombre, sino que es un don de la Iglesia, en sus elementos externos. De ella y por ella me llega el conocimiento de Cristo. Lo ha dicho así el nuevo catecismo:

> *«La fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a otros de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros»* (CEC 165).

> *«"Creo" (Símbolo de los Apóstoles): Es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, principalmente en su bautismo. "Creemos" (Símbolo de Nicea-Constantinopla, en el original griego): Es la fe de la Iglesia confesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. "Creo" es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios por su fe y que nos enseña a decir: "creo", "creemos"»* (CEC 166).

> *«La Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe. La Iglesia es la primera que, en todas partes, confiesa al Señor ("Te per Orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia", cantamos en el Te Deum), y con ella y en ella somos impulsados y llevados a confesar también: "creo", "creemos". Por medio de la Iglesia recibimos la fe y la vida nueva en Cristo por el bautismo. En el Ritual Romano, el ministro del bautismo pregunta al catecúmeno: "¿Qué pides a la Iglesia de Dios?" Y la respuesta es: "La fe". "¿Qué te da la fe?" "La vida eterna"»* (CEC 168).

5. Dimensión escatológica de la fe

La acción interior de la gracia, el don interno de la fe, es la donación de la comunión de Dios, se nos da ya directa y personalmente en

ella (aunque de una forma oscura todavía). Esa fe que es comunión con Dios se hace caridad (gracia) cuando el hombre acepta el don de Dios de tal modo que está dispuesto a cumplir sus mandamientos. Pero la consumación de la fe es la gloria, cuando la comunión que comienza aquí en la tierra se dé cara a cara sin la mediación de la palabra y de los signos. En una palabra, la fe, la gracia santificante y la gloria son tres hitos de una comunión con Dios sobrenatural y gratuita.

> *«La fe nos hace gustar de antemano el gozo y la luz de la visión beatífica, fin de nuestro caminar aquí abajo. Entonces veremos a Dios "cara a cara"* (1 Co 13, 12), *"tal cual es"* (1 Jn 3, 2). *La fe es, pues, ya el comienzo de la vida eterna:*
> *Mientras que ahora contemplamos las bendiciones de la fe como el reflejo en un espejo, es como si poseyéramos ya las cosas maravillosas de que nuestra fe nos asegura que gozaremos un día (san. Basilio, Spir. 15, 36; cfr. santo Tomás de A., s.th. 2-2, 4, 1)»* (CEC 164).
> *«Ahora, sin embargo, "caminamos en la fe y no en la visión"* (2 Co 5, 7), *y conocemos a Dios "como en un espejo, de una manera confusa, imperfecta"* (1 Co 13, 12). *Luminosa para aquel en quien cree, la fe es vivida con frecuencia en la oscuridad. La fe puede ser puesta a prueba. El mundo en que vivimos parece con frecuencia muy lejos de lo que la fe nos asegura; las experiencias del mal y del sufrimiento, de las injusticias y de la muerte parecen contradecir la buena nueva, pueden estremecer la fe y llegar a ser para ella una tentación»* (CEC 164).
> *«Entonces es cuando debemos volvernos hacia los testigos de la fe: Abraham, que creyó, "esperando contra toda esperanza" (Rm 4, 18); la Virgen María, que, en "la peregrinación de la fe"* (LG 58), *llegó hasta la "noche de la fe"* (Juan Pablo II, RM 18) *participando en el sufrimiento de su Hijo y en la noche de su sepulcro; y tantos otros testigos de la fe: "También nosotros, teniendo en torno nuestro tan gran nube de testigos, sacudamos todo lastre y el pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe"* (Hb 12, 1-2)» (CEC 166).

II. INTERPRETACIÓN DE LA FE

1. El problema hermenéutico

El problema hermenéutico es un problema que afecta al conocer en cuanto tal y que tiene implicaciones no sólo de tipo teológico, sino también filosófico e histórico. No vamos a entrar ahora en toda su problemática, aunque sí en algunos de sus aspectos [1].

El problema, como tal, es fácil de sintetizar: ¿Cómo una doctrina del pasado, enmarcada en categorías socioculturales diferentes a las de hoy, puede ser presentada de forma inteligible al hombre de nuestro tiempo? ¿Hasta qué punto una verdad de fe ha de ser presentada en un ropaje lingüístico y cultural que ya no es el del hombre de hoy? Es la clásica distinción entre el contenido y el ropaje exterior; distinción que, por simple y evidente en teoría, resulta enormemente difícil en la práctica. A veces, da la impresión de que el lenguaje cultural en el que viene envuelto el mensaje es como la piel del cuerpo, que lo envuelve sin que pueda ser arrancada de él, so pena de sufrir grave quebranto.

---

1. Para un estudio de la actual hermenéutica, véanse, entre otros: R. PALMER, *Hermeneutics* (Evenston 1969); E. CORETH, *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica* (Barcelona 1972); R. MARLÉ, *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid 1965).

Los precursores de la nueva hermenéutica fueron Schleiermacher y Dilthey, pero ha sido sobre todo con el influjo de Heidegger como la hermenéutica se ha desarrollado en estos últimos años. Con H. G. Gadamer (cfr. *Verdad y método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica* [Salamanca 1977]; IDEM, *Le problème de la conscience historique* [Louvain 1963]) asistimos a una sistematización del fenómeno de la comprensión desde la ontología y la fenomenología en una dirección dialéctica que se halla implícita en el mismo Heidegger.

De todos modos, es cierto que hay que distinguir entre el mensaje o intención didáctica de un concilio y los presupuestos culturales. Es lo que decía Juan XXIII en la inauguración del Vaticano II: «Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa» [2].

Si el mensaje pide nuestro asentimiento personal, no lo piden del mismo modo cada uno de los enunciados de un determinado concilio. Inevitablemente todo mensaje tiene que expresarse en unas categorías propias de la época, de modo que en toda afirmación van implicadas afirmaciones secundarias que no pueden pretender el mismo valor. Dicen Flick-Alszeghy: «Estas implicaciones revisten una particular importancia en una afirmación de fe que por sí misma se refiere siempre a la salvación, esto es, a un valor espiritual y sobrenatural, pero que sólo puede ser expresado mediante la analogía con las realidades materiales y naturales. Por eso el mensaje de la fe se formula siempre y necesariamente a través de referencias con el modo con el que se concibe al mundo en una época determinada» [3].

Por ello, en principio no se puede negar que un concilio haya expresado una verdad de fe en un contexto cultural determinado, pensando de forma espontánea y natural que ése era el único modo de expresar la verdad de fe. Sólo una revelación divina, observan Flick-Alszeghy [4], podría hacer entender que la verdad de fe y el contexto cultural en el que se expresaban eran separables. Pero el caso es que Dios no usa estos caminos. «El influjo del Espíritu Santo no corrige, por tanto, los presupuestos científicos, históricos, etc., con ayuda de los cuales anuncian la fe los Padres de la Iglesia (excepto cuando tales presupuestos son inconciliables con la fe), sino que hace enseñar de forma correcta la verdad salvífica, aun a través de cuadros gnoseológicos insuficientes [5].

Es evidente que nadie haría problema hermenéutico de un dogma de la Iglesia, si no fuera porque el contexto cultural ha cambiado. Es el cambio de situación de las ciencias naturales, el cambio cultural, el que hace surgir la pregunta. Para el Génesis y la carta a los Romanos e, incluso, para Trento, el monogenismo era el modo natural de exponer la fe en el pecado original. El problema monogenismo-poligenismo ni siquiera se lo podían plantear. Pero el hombre de hoy, el cristiano de hoy, que quiere presentar la fe al mundo cultural en el que vive, no puede menos de hacerse la pregunta mencionada.

2. AAS (1962) 792.

3. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado* (Salamanca 1972) 190.

4. *Ibid.*, 192.

5. *Ibid.*

Ahora bien, ¿todo esto significa que no podemos conocer la verdad histórica, estando condicionada como está por presupuestos culturales de cada época? O, dicho de otro modo, ¿significa esto que las formulaciones dogmáticas no tienen un valor absoluto, válido para todos los tiempos?

2. Principios hermenéuticos

1) En primer lugar, habría que dejar claro que el hombre de todas las épocas tiene capacidad de conocer la verdad objetiva. Sin esta premisa filosófica, sería imposible que una verdad valiera para siempre y el relativismo gnoseológico sería totalmente inevitable. Si los hombres de diversas épocas no pudieran conocer la verdad en sí y fueran esclavos de su mentalidad circunstanciada e histórica, no podrían entenderse entre sí.

No nos corresponde ahora entrar en el problema filosófico del conocimiento. Baste decir que filosofías de corte subjetivista, relativista o inmanentista son inconciliables con una fe que tiene pretensiones de servir de comunicación de una verdad absoluta, recibida de Cristo. No por casualidad, Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios,* comienza enseñando como premisa imprescindible que el hombre tiene capacidad de conocer la verdad objetiva: «A este propósito, es de suma importancia advertir que, además de lo que es observable y lo descubierto por medio de las ciencias, la inteligencia que ha sido dada por Dios, puede llegar a lo que es, no sólo a significaciones subjetivas de lo que llaman estructuras, o de la evolución de la conciencia humana» [6].

2) Por supuesto que, tratándose de Dios y sus misterios, el hombre no puede alcanzar sino un valor analógico, válido pero imperfecto, susceptible por tanto de perfeccionamiento ulterior. Quien negare la analogía del ser se cerraría, por tanto, la posibilidad del conocimiento de lo divino.

3) Sentados los dos principios filosóficos anteriores, hay que recordar que el teólogo se mueve en el ámbito de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio.

6. *Credo del Pueblo de Dios*, n. 5.

En este sentido, es preciso decir que la lectura de la Biblia hay que hacerla en el seno mismo de la Iglesia, no sólo porque ésta existió antes de que fueran escritos los evangelios, sino porque es la garante de la auténtica interpretación de los mismos. No se puede separar la Biblia de la Iglesia. Como dice Ratzinger, «la Biblia sin la Iglesia no es ya la palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos... Una exégesis, que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia, se convierte en arqueología... hay que leer la Biblia tal como es, tal como se ha leído en la Iglesia, desde los Padres hasta el día de hoy» [7].

En efecto, el Vaticano I había enseñado al respecto que «en materias de fe y costumbres pertinentes a la edificación de la vida cristiana, hay que sostener como verdadero sentido de la Sagrada Escritura el sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, que es la que tiene el derecho de juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras y por tanto nadie debe interpretar la Escritura Sagrada contrariamente a ese sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres [8].

Como dice el Vaticano II, para que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, «entregándoles su propio cargo de magisterio» [9]. Es un tema fundamental de la teología católica, que en este punto difiere de la protestante: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio, continúa el Vaticano II, están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» [10]. Por ello enseña el Concilio que el «oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Cristo».

No quiere decir esto que el Magisterio imponga una determinada exégesis filológica en el sentido técnico de la palabra, ni que la exégesis tenga que decir todo lo que dice del dogma posterior, sino que, siendo dos entidades que vienen ambas del Espíritu Santo, en el fondo no pueden contradecirse. Más aún, el dogma podrá orientar positivamente el sentido último y profundo del texto.

---

7. J. RATZINGER, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 83-85.
8. D 30007.
9. DV 7.
10. DV 10.

El exegeta debe atender lo que los autores quisieron realmente enseñar y lo que Dios quiso comunicarnos mediante ellos, pero no deberá perder el sentido de la unidad de la Sagrada Escritura, porque uno es el sentido del designio salvador de Dios que culmina en Cristo. Es también importante que no se usen métodos que impliquen filosofías inmanentistas, que se cierren de entrada a la trascendencia o nieguen la analogía del ser.

4) Es obligado también hablar aquí de la analogía de la fe. Para la intelección de un misterio de nuestra fe, es preciso tener en cuenta todos los misterios con los que está en íntima relación. Muchas veces será de esta conexión de donde se extraerá la luz que se necesita.

En relación a la distinción entre contenido y ropaje externo, es preciso recordar también que la Iglesia, cuando busca una formulación precisa (pensemos, por ejemplo, en el concilio de Calcedonia) sabe ya de antemano lo que quiere definir. Es decir, la formulación se limita a precisar los contornos de algo que, en el fondo, ya se conoce. Antes de encontrar la fórmula de las dos naturalezas unidas en la única persona sobre el misterio de Cristo, la Iglesia estaba ya persuadida de que en Cristo hay un solo sujeto que actúa, de doble condición, divina y humana. Por ello, la formulación viene a decir lo que en el fondo ya se sabía.

Esto viene a hacernos caer en la cuenta de que la formulación que se usa o las categorías que se emplean en un determinado momento no son tan condicionantes como se piensa, ya que, en el fondo, antes de su uso, había otro lenguaje válido, aunque no tan preciso.

De tal modo es esto así, que a veces ocurre que no es el ambiente cultural de una época el que crea la fórmula, sino que es la misma fe que ya se posee la que la crea. Éste es el caso del concepto de *persona* usado en Calcedonia y que, como distinto del de naturaleza, no existía en la filosofía helénica.

6) Es también cierto que la Iglesia nunca ha pretendido que las formulaciones dogmáticas sean exhaustivas o las mejores posibles. De suyo, como todo lo humano que trata de hablar de los misterios de Dios, es perfectible, pero nunca en un sentido diverso del que encierran tales afirmaciones, como enseña el Vaticano I: «El sentido de los dogmas sagrados que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, hay que mantenerlo perpetuamente, y jamás puede uno apartarse de este sentido, so pretexto o en nombre de una más profunda inteligencia. Crezca

pues y progrese amplia e intensamente la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada uno como de todos, de los particulares como de la Iglesia universal, según el grado propio de cada edad y de cada tiempo; pero manteniéndose siempre en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia» [11].

7) No cabe decir que lo importante es la realidad en la que se cree y no la formulación, interpretando mal aquello de santo Tomás: «El acto creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad» [12]. Ciertamente, la realidad es más importante que la fórmula, pero es preciso decir que no cualquier fórmula sirve para conservar y garantizar el contenido auténtico de la realidad.

8) Ocurre además que, aunque la Iglesia use términos de una determinada época o cultura, no los usa, en su praxis magisterial, en el sentido técnico que tales términos tenían en el lugar filosófico de origen, sino en un sentido básico y fundamental, válido para todos los tiempos. Lo dice claramente Congar en estos términos: «El magisterio adopta expresiones de origen y de apariencias más o menos técnicos, solamente después de que un largo uso las ha desembarazado de un sentido demasiado particular y las ha hecho comunes» [13]. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el término de substantia, aplicado a la Eucaristía, que no tiene el sentido técnico aristotélico de substantia, como compuesta de materia prima y forma substancial, sino el sentido más amplio y vulgar de realidad fundamental, en contraposición simplemente a la apariencia. Es simplemente la realidad ontológica. Ésta es la terminología que usa la Iglesia [14].

Recordemos también a este propósito el párrafo de Pablo VI ya mencionado a propósito de la Eucaristía, sobre el hecho de que la Iglesia, en sus formulaciones, implica conceptos de valor básico y universal y no en el sentido técnico que tales palabras hayan podido tener en su origen de escuela.

9) Finalmente, digamos que los signos de los tiempos pueden contribuir a la profundización de la verdad de fe, no en el sentido de que

11. D 3020.
12. II-II q. I, a.2, ad 2.
13. Y. CONGAR, *La fe y la teología* (Barcelona 1970) 100.
14. Cfr. J. A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC Madrid 1976) 209ss.

sean determinantes de la verdad, sino sólo *ocasión* que obliga a la Iglesia a profundizar en su fe y a proponerla de forma más plena y concorde con los tiempos. No se puede negar en este sentido que las ciencias experimentales han contribuido, en el tema del pecado original, a este proceso de profundización en el misterio. La Iglesia no puede olvidar los signos de los tiempos, pero sería error no pequeño hacer de ellos norma de la verdad de fe, cayendo en la fácil tentación del concordismo; tentación que a la larga siempre se paga. La prisa es siempre mala consejera.

La labor de la Iglesia y de los teólogos respecto a los signos de los tiempos, en discernirlos a la luz de la revelación: «Es deber permanente de la Iglesia, dice el Vaticano II, escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los permanentes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» [15].

Según lo arriba dicho de que los signos de los tiempos no son fuente sino ocasión de profundizar la revelación, es preciso añadir que lo propio de la teología es entender la fe; sólo así se puede acomodarla a los tiempos. El fácil concordismo con los signos de los tiempos suele llevar por malos derroteros; sin embargo aquel que ha entendido, en la medida de lo posible, el mensaje cristiano, tiene el poder de hablar para todo tiempo. En este sentido, la meditación y la contemplación han de preceder al ansia apresurada de responder a los signos de los tiempos. Si no se ha entendido el mensaje, no se podrá responder a ninguna época.

15. GS 4.

ÍNDICE DE AUTORES

Adam, K. 423.
Adriano 210.
Agner, H. 23.
Agustín, san 30, 114, 191, 284, 384, 387, 399, 423, 436, 468.
Aland, K. 317.
Aleu, J. 23.
Alfaro, J. 41, 148, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 483, 484-485, 489.
Alonso, Schökel L. 194, 199, 200.
Althaus, P. 348.
Anselmo, san 128.
Antón, A. 361, 401, 437, 448.
Apolonio, de Tiana 293, 295, 300.
Atanasio, san 112.
Aubert, R. 125, 133, 135, 148, 476.
Auzou, G. 41.

Baibel, J. 408.
Baillie, J. 117, 146.
Balmes, J. 423.
Balthasar H.U. von 18, 41.
Baraúna, G. 437.
Barbaglio, G. 82.
Barbour, R.S. 224.
Bardenhewer, O. 211.
Bardy, G. 106.
Barnard, L. 106.
Barth, G. 219.
Barth, K. 146.
Bartsch, W.T. 317.
Barucq, A. 69.
Basilio, san 191.
Baum, G. 18.
Bautain, L.E. 124, 125, 127, 134, 207, 423.
Bayle, P. 285.
Bea, A. 214.
Belarmino 20, 121, 432.
Bellido, J.F. 34.
Benelon 423.
Beni, A. 23, 361.
Benito, san 399.
Benoit, A. 109.
Benoit, P. 115, 200, 370.
Bertone, Monseñor 451.
Beumer, J.B. 193, 194.
Black, M. 248.
Blanck, J. 81.

Blázquez, R. 341, 361.
Bloch, E. 27.
Blondel, M. 19, 25, 26, 124, 139, 208.
Blust, W. 81.
Bode, E.L. 318.
Boff, G. 23.
Boismard, M.E. 231, 233.
Bonald, de L.G.A. 124, 207.
Bonnetty, A. 124, 127, 207.
Bordoni, M. 76.
Bornkamm, G. 82, 219, 230, 240.
Bouëssé, A. 433.
Bouillard, H. 18, 19, 41.
Bousset, W. 249, 254, 263, 423.
Bouttier, M. 230.
Boyer, Ch. 147.
Boyer, L. 117.
Brinktrine, J. 81.
Broer, L. 318.
Brogliede, G. 476.
Brox, N. 93,
Brunner, E. 146, 270, 271.
Buck, F. 77.
Buda 186, 232, 292.
Budde, K. 74.
Bultmann, R. 7, 14, 19, 146, 214, 215, 217, 218, 220, 222, 223, 230, 255, 269, 270, 271, 272, 294, 314, 340, 373.
Buonaiuti, E. 139.
Burrows, E. 75.

Caba, J. 78, 214, 223, 224, 228, 246, 251, 265, 312, 351.
Calvert, D.G.H. 244.
Calvino 119.
Camelot, P.F. 105.
Camp, J.V. 370.
Carrel, A. 486.
Caselli, E. 41.
Caviglia, G. 23.
Cerfaux, L. 101, 214, 224, 270, 368.
Cipriano, san 191, 393, 467.
Cirilo de Jerusalén 402.
Clemente I, Papa 417, 418, 419, 420.
Clemente, de Alejandría 107, 108, 111, 402.
Collantes, J. 129, 354, 359, 366, 368, 372, 373, 376, 377, 399, 410, 413, 414, 420, 441, 442, 447, 455, 457, 462, 463, 464.
Colpe, C. 252.
Colunga, A. 49.
Confucio 186, 292.
Congar, Y. 117, 119, 121, 147, 188, 189, 190, 191, 192, 361, 362, 367, 389, 391, 392, 393, 394, 397, 399, 400, 401, 402, 406, 407, 408, 409, 410, 414, 418, 423, 433, 437, 449, 498.
Conzelmann, H. 219, 223, 224.
Coppens, J. 5, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 101, 145, 241, 247, 250.
Coreth, E. 493.
Criado, C. 70.
Crisóstomo, J., san 112, 191.
Crouzel, H. 105.
Cullmann, O. 263, 370, 377.

Chapin, M. 125.
Charlier, L. 147.
Chenu, M.D. 147.

D'ancona, M. 215.
Dahl, N.A. 223.
Dalman, G. 248.
Dally, G. 35.
Danielou, J. 105, 106, 109, 305, 313, 317, 320, 324, 327.
Deden, D. 81.
Delling, G. 324.
Dequeker, L. 247.
Descartes 123, 227.
Deschamps, V.A. 423, 424.
Dhanis-H. 241, 244, 248, 251, 269, 282, 287, 312.
Dianich, S. 408.
Dieckmann, H. 144.
Dielthey, W. 493.
Díez Macho, A. 71, 72, 254, 305, 324, 329.
Diógenes, Laertii 32.
Dodd, C.H. 214, 264, 286.
Domingo de Guzmán 399.
Doré, J. 23.
Dornseiff, F. 211.
Dubarle, A. 135.
Dulles, A. 18, 41.
Dupont, J. 101, 145, 214, 224, 251, 270.
Duquoc, C. 269, 285, 286.
Durr, L. 64.

Ebeling, G. 117.
Eichrodt, W. 48.
Elders, L. 115.
Elio, Arístides 296.
Epicuro 32.
Ernst, J. 317.
Esculapio 296.
Evely, L. 269, 285.

Fabris, R. 210, 212, 213, 275, 289, 327, 414.
Faynel, P. 89, 357, 360, 361, 379, 382, 384, 388, 412, 413, 415, 416, 419, 437, 445, 453, 455, 458, 467.
Feuillet, A. 74, 76, 82, 306, 313, 335, 356.
Filostrato 293, 295.
Fisichella, R. 22, 23, 41, 125, 194, 279, 304, 334, 389.
Fizzotti, E. 29.
Flavio, Josefo 211, 212.
Flavio, Vofisco 211.
Flick–Alszeghy 494.
Ford, J. 105, 146.
Forte, B. 305, 331, 361.
Francisco de Asís 399.
Francisco Javier 399.
Frankl, V. 29.
Fries, H. 18, 19, 23, 44, 45, 46, 50, 269, 286, 287, 352, 353, 354, 358, 359, 360, 361, 365, 370, 371, 372, 375, 377.
Frohschammer, J. 124.

Gadamer, H.G. 493.
Gaechter, P. 372.
Galot, J. 69, 313.
García, Cordero, M. 49, 70, 74, 75.

García y García, A. 448.
Gardeil, A. 144, 476.
Garrigou, Lagrange, R. 144, 423.
Gasser, V. 126, 128, 129, 456.
Gehardson, B. 222.
Geilsemann, R. 188, 193.
Gelin, A. 63, 64, 65, 67, 74, 76.
George, A. 270, 272, 327, 329.
Ghiberti, G. 312, 319, 320, 323.
Gianfrocca, G. 423.
Giblet 93, 145.
Gils, P. 81.
Gnilka, P. 255.
Gómez, Heras, J. 125.
González, Faus, J.I. 269, 271, 285.
González, Gil, M. 84, 320, 336, 338.
González, Montes, A. 23, 125.
Grandmaison, M. 423.
Grass, H. 319, 321.
Gratry, A. 124.
Grech, P. 214, 414, 415.
Gregorio XVI 125, 449.
Grelot, P. 44, 82, 194, 251.
Gross, H. 70.
Guardini, R. 14, 232, 233, 234, 237, 238.
Guerra, M. 333, 334, 335.
Guillemete, F. 448.
Günkel, H. 75.
Günther, A. 124.

Haes, de, P. 312.
Hamer, J. 423, 433.
Hanson, A.T. 414.
Harl, M. 105.
Harnack, A. 211, 351, 373, 421, 465.
Hegel 216.
Hegesipo 418.
Held, J. 219.
Hengel, W. 317.
Henry, C.F.H. 81.
Hermes 124.
Higgins, A.J.B. 247.
Hipólito 420.
Holstein, H. 81.
Holte, R. 105, 106.
Hooke, J. 16.
Huber, H. 81.
Hume 254.

Ignacio de Antioquía 108, 109, 110, 111, 191, 398, 401, 416, 420.
Ignacio de Loyola 399.
Ireneo, san 108, 109, 110, 111, 191, 384, 402, 418, 420, 421, 423.
Iturrioz, D. 445.

Javierre, A.M. 418.
Jeremías, J. 82, 88, 214, 220, 222, 224, 230, 238, 240, 248, 252, 256, 259, 260, 262, 264, 275, 324, 359, 373.
Jerónimo, san 121.
Joest, W. 23, 117.
Journet, Ch. 408.
Juan Pablo II 22.
Juan XXIII 148.
Juliano el Apóstata 296.

Jülicher, A. 264.
Jungmann, J. 147.
Justino, san 13, 22, 106, 107, 111.

Kahler, M. 216.
Kant, E. 123, 137.
Käseman, E. 220, 230, 273.
Kasper, W. 318, 319, 320, 321, 324, 325, 445, 483.
Kern, W. 41, 390.
Kertelge, K. 215, 224.
Kittel, G. 146.
Knobel, A. 74.
Kolping, A. 23.
Koster, M.C. 437.
Kremer, J. 318, 319, 320, 321, 324, 325.
Kümmel, W.G. 256, 264, 372.
Küng, H. 362, 418, 390, 391.
Kurkitt, G.F. 218.

Labat, R. 68.
Laberthoniére 124, 139.
Labriole, de P. 293.
Laconi, M. 230, 234, 235.
Lacordaire 423.
Lambert, R.P.G. 362.
Lambiasi, F. 214, 224.
Lambrecht, J. 356, 361.
Lammennais, F. 124, 125.
Lang, A. 23, 88, 299, 347, 348, 349, 361, 363, 389, 399, 400, 423, 424, 427, 429, 432, 457, 465.
Lao, Tse 292.
Laqueur, R. 211.
Larcher, C. 44.
Latourelle, R. 16, 18, 20, 23, 25, 26, 39, 41, 44, 47, 48, 52, 56, 95, 99, 104, 105, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 123, 128, 138, 142, 145, 146, 148, 156, 169, 178, 188, 214, 222, 224, 226, 230, 269, 272, 273, 288, 289, 291, 294, 298, 299, 300, 304, 389, 423, 424, 426, 427, 428.
Lauriers, de W.L. 476.
Laurin, J.R. 106.
Le Roy, E. 124.
Leal, J. 215, 362.
Lebreton, J. 109.
Lefèbvre, Mons. 395, 396, 411.
Lefèvre, A. 269.
Legrand, G. 448.
Lemke, S.E. 65.
Lengsfeld, P. 188.
León XIII 129, 193, 449.
León, Dufour 215, 223, 224, 265, 269, 271, 286, 313, 314, 315, 316, 322, 323, 325.
León Magno 191.
Leonard, A. 349, 356.
Lepinski, E. 41, 67, 68.
Leppape, Mons. 124.
Letzen, Deis 224.
Levie, J. 44.
Lindbeck, G. 117.
Linton 373.
Loisy, A. 139, 140, 142, 351.
Lomg, H.S. 23, 32.
Lubac, de H. 41, 165, 168, 361, 400, 401, 403, 406, 423, 434, 458.

Lubsczyk, H. 317.
Lührmann, D. 223, 224.
Lutero 118, 119, 136.

Mahoma 186, 232, 292.
Maier, J. 231.
Malevez, L. 433.
Manson, T.W. 247.
Manucci, V. 194.
Manzanares, J. 448.
Marción 108, 109, 213.
Marlé, R. 135, 493.
Martelet, G. 148.
Martín, Achard, R. 44.
Martini, C.M. 215, 223, 224, 312.
Marxsen, W. 219, 288, 314.
Matthie, K. 222.
McArthur, H.K. 223, 224.
McEleny, N.J. 223, 224.
McHugh, J. 306.
McKenzie, J.L. 76, 356.
Melchor, Cano 121.
Menoud, P.H. 416.
Menzel, G. 347.
Metz, J.B. 18, 21.
Michaelis, W. 265.
Michel, A. 397.
Michel, O. 327.
Milik, T.L. 250.
Minette, de Tilesse 244.
Minucio 210.
Möhler, Ch. 144.
Molland, E. 105, 146.
Monden, R. 133, 134, 269, 270, 276, 285, 293, 295, 296, 476.
Mondin, J.B. 136, 137.
Montaner, J. 445.
Morán, G. 18, 41.
Moriarty, F.L. 70.
Moureau, H. 401.
Mouroux, J. 476.
Mowinckel, S. 64, 75.
Mühlen, H. 423, 433.
Mussner, F. 70, 223, 224, 270, 273, 274, 289, 323, 325, 333, 334, 335.

Nerón 210.
Newman, J.H. 13, 14, 22, 144, 192, 208, 421, 422, 453, 455.
Neyrinck, F. 318.
Nicolau, M. 423.
Niebuhr, R. 146.
Norden, E. 211, 262.
North, C.R. 76.

O'Callaghan, J. 215.
O'Collings 16, 23, 188, 230.
Ochagavia, J. 146.
Olmo, del G. 70.
Oltra, M. 105.
Ollé-Laprune, L. 124.
Orbe, A. 105, 106, 109.
Orígenes 89, 108, 111, 191, 211, 231, 293, 423.

Pablo VI 450, 469, 495.
Palmer, R. 493.
Pannenberg, W. 41, 340, 341.
Páramo, del S. 356.
Pariot, A. 44.
Pascal 34, 423.
Paulus 314.
Pérez, G. 305.

Perrin, N. 223, 224.
Pesch, Ch. 304.
Pesch, R. 247, 263, 256.
Pheiffer, H. 148.
Philips, G. 417.
Pie, I Ninot, S. 23, 130, 334, 423, 483.
Piemda, de la J.A. 167, 168.
Pieper, J. 33, 188.
Pío IX 125.
Pío X 142, 143.
Pío XI 396.
Pío XII 193, 197, 203.
Pitágoras 293.
Platon 127.
Plinio el joven 209, 210.
Potterie, de la I. 81, 93, 145, 194, 215, 223, 224, 229, 270, 298.
Pottmeyer, H.J. 23, 41, 125, 188, 191, 193, 203.
Poulat, E. 135.
Poulpiquet, de A. 401.
Pozo, C. 70, 476.
Praxeas 111.
Provencher, N. 135, 136, 140, 142.
Prümm, K. 145.

Rahner, H. 147.
Rahner, K. 18, 19, 25, 41, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 188, 194, 199, 200, 397, 445.
Ramsey, I.T. 270, 324.
Ratzinger, J. 33, 41, 188, 374, 427, 437, 496.
Rehm, M. 70.
Reimarus 7, 215, 314.
Reinisch, L. 188.
Resch, A. 373.
Retzenstein, R. 249.
Richardson, A. 49, 50, 269, 288, 294.
Riesenfeld, H. 222.
Rigaux, B. 215, 223, 224, 370.
Rigger, J. 372.
Ristow, R. 222.
Ritschl, A. 137, 138.
Rivière, H. 135.
Robert, A. 44, 74, 76.
Roberts, C.H. 215.
Robinson, A.W. 76, 146.
Roesle, M. 370.
Rojas, E. 28.
Rondet, H. 125.
Rost, L. 66.
Rothstein, J.W. 75.
Rousselot, P. 483.
Rowlye, H.H. 70, 76.
Ruggieri, G. 41.

Sabatier, A. 138.
Sabourin, L. 269, 293.
Sabugal, S. 228, 312.
Salaverri, J. 362.
Sánchez, Chamoso, R. 23.
Sauras, E. 437.
Savigmak, de J. 69.
Sayés, J.A. 14, 23, 31, 33, 224, 251, 269, 308, 309, 312, 315, 321, 336, 378, 379, 404, 434, 440, 457, 498.
Scott, E.F. 81.
Scuola, L. 109.

Schenke, L. 321.
Schiffers, N. 41.
Schillebeeckx, E. 168.
Schleiermacher, E. 136, 137.
Schlier, H. 41, 82, 101, 145, 208, 330, 335.
Schlossr, J. 82.
Schmid, J. 356.
Schmidt, H. 64.
Schmidt, K.L. 372.
Schnackenburg, R. 81, 82, 242, 247, 317.
Schoonenberg, P. 18.
Schorter, A. 41.
Schulte, H. 145.
Schurmann, H. 7, 221, 222, 223, 224, 228, 317.
Schwaiger, G. 128.
Schweitzer, A. 211, 217.
Seckler, M. 23, 41, 390, 476.
Segalla, G. 81.
Sellin, E. 75.
Semmelroth, O. 437.
Sertillanges 423.
Sesboué, B. 41.
Sforza, R. 129.
Shürer, E. 211.
Simons, E. 127, 129.
Sjöberg, E. 250.
Skalicky, C. 23.
Söhngen, G. 18.
Soloiew, W. 369.
Soltau, W. 373.
Spicq, C. 101, 145, 414.
Spinneut, M. 105.
Staehlin, E. 82.
Stirnimann, H. 18.
Stockmeier, P. 105.
Strauss, D. 216.
Suetonio, C. 210.

Tácito 255.
Taylor, V. 265, 556.
Teresa de Jesús 399.
Teresita del Niño Jesús 399.
Tertuliano 13, 22, 111, 112, 191, 231, 400, 418.
Testa, A. 41.
Theobald, Ch. 41.
Thiede, C.P. 215.
Thiemann, D. 117.
Thils, G. 389, 391, 424, 445.
Tiberio, César 210.
Tillard, J.M. 370.
Tillich, P. 25, 146.
Todt, E.H. 255.
Tomás, santo 6, 13, 22, 115, 117, 177, 195, 200, 285, 399, 485, 498.
Torrance, E. 270.
Torrell, J.P. 16, 17, 18, 19, 20, 21.
Torres, Queiruga, A. 41.
Trajano 209.
Trepanier, B. 93.
Tresmontandt, C. 41, 135, 139.
Trilling, W. 215, 223, 224, 288, 291.
Tromp, S. 75, 426.
Turmel, J. 139.
Turrado, L. 412.
Tuya, de M. 374.

Unamuno, de M. 33, 34.

Vacant, A. 125, 126, 127, 128, 129.
Van Den Bussche H. 65.
Van, Imschoot, P. 44, 48, 55, 56, 59.
Vanhoye, A. 320.
Vaux, de R. 44, 376.
Vellico, A. 105.
Ventura, J. 124.
Vermes, G. 248.
Veugeleers, P. 69.
Vicente, de, Lerins 193.
Vogel, de C. 208.
Volta, G. 184.
Voltaire 285.
Von Hasse K. 262.
Vozz, P. 71.

Wadenfels, H. 23, 41.
Wagner, H. 23.
Walter, P. 125.
Wanke, J. 317.
Ward, W. 471.
Welte, B. 476.
Wellhausen, J. 74.
Wessi, J. 351, 373.
Witte, J.L. 401.
Wrede, W. 217, 244.

Zimmerli, W. 41.
Zoroastro 294.

COLECCIÓN COMPENDIOS

1. COMPENDIO DE LA FE CATÓLICA
   Philippe Ferlay
2. COMPENDIO DE LA VIDA ESPIRITUAL
   Philippe Ferlay
3. COMPENDIO DE LA MORAL CATÓLICA
   Jean-Marie Aubert
4. COMPENDIO DE LA ORACIÓN CRISTIANA
   Adalvert Hamman
5. COMPENDIO DE LA GRACIA
   José A. Galindo Rodrigo
6. COMPENDIO DE TEOLOGÍA DEL MATRIMONIO
   Emilio Aliaga Girbés
7. DICCIONARIO BÍBLICO COMPENDIADO
   Louis Monloubou
8. COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA
   Franco Biffi
9. COMPENDIO DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL
   José Antonio Sayés
10. PRINCIPIOS DE MORAL CRISTIANA, COMPENDIO
    J. Ratzinger • H. U. von Balthasar • H. Schürmann
11. COMPENDIO DE ANTROPOLOGÍA
    Salvador Castellote Cubells
12. TRATADO SOBRE EL INFIERNO
    Hans Urs Von Balthasar
13. COMPENDIO DE LA HISTORIA DE LOS PAPAS
    Juan Eduardo Schenk Sanchis