

Jesucristo Hijo del Padre e Hijo de María para la salvación del mundo

EDUARDO ARENS



5
2)

TEOLOGÍA MODERNA Y ESPIRITUALIDAD MARIANISTA

Eduardo Arens

Jesucristo, Hijo del Padre e Hijo de María, para la salvación del mundo

Teología moderna y espiritualidad marianista nº 3

2001

Contenido

PRESENTACIÓN

PROLEGÓMENOS

CAPÍTULO 1. ¿QUIÉN DICEN QUE SOY YO?

1 Importancia de la pregunta por Jesucristo
2 ¿Dos Cristologías?
3 La relevancia del Jesús de la historia
4 Fuentes de conocimiento de Jesucristo

CAPÍTULO 2. LA CRISTOLOGÍA DEL P. CHAMINADE

La Escuela francesa

CAPÍTULO 3. LA CRISTOLOGÍA NEOTESTAMENTARIA

I JESÚS DE NAZARET
1 Jesús hijo de María: encarnado
2 Jesús hijo de José: pobre
3 Jesús hijo del Padre: obediente
4 Jesús portador del Espíritu: casto
5 Jesús hijo de David
6 Jesús y el reino de Dios
7 Jesús misionero
8 Jesús maestro
9 Jesús y sus discípulos: seguimiento
10 El Cordero Pascual: la muerte de Jesús

II JESÚS EL SEÑOR
11 La victoria de la vida sobre la muerte: la Resurrección
12 Jesucristo y Dios
13 Jesucristo salvador
14 La fe del discípulo

CAPÍTULO 4. CRISTOLOGÍAS HOY

1 Visión panorámica de la Cristología en el recorrido de la tradición.
2 Cristologías en el horizonte cultural actual

2.1 Cristología en Europa
2.2 Cristología latinoamericana
2.3 Cristología en África
2.4 Cristología en Asia
2.5 Concepciones cristológicas ortodoxas
3 ¿Cuál Jesús?
Conclusión general

SÍNTESIS. JESÚS PARA EL MARIANISTA:
EL MISMO AYER, HOY Y SIEMPRE

BIBLIOGRAFÍA

© Eduardo Arens sm. 2000

© Administración general SM
Edición original. Imprenta SM. Madrid. 2001

© Servicio de Publicaciones Marianistas. 2026

Siglas

AT: Antiguo Testamento

ED: Escritos de Dirección

EF: El Espíritu de Nuestra Fundación

EM: Escritos Marianos

EO: Escritos de Oración

EP: Escritos y Palabras

NT: Nuevo Testamento

RV: Regla de Vida (1983)

VC: *Vita consecrata*

Presentación

En 1998 emprendimos el proyecto de estudiar el espíritu marianista a la luz de la teología actual. Este espíritu ha nacido y se ha convertido en tradición en los dos últimos siglos (XIX y XX). En esa tradición hay experiencia y reflexión, hay espiritualidad y pastoral. Así se ha consolidado una tradición que comienza con la semilla plantada por el P. Chaminade, que brota del carisma recibido por él y ha sido desarrollada por cuantos la han transmitido a las diferentes generaciones poniendo de esta suerte un hilo conductor en la historia de los marianistas.

La teología de cada momento de estos dos siglos ha ayudado a clarificar, profundizar y enriquecer nuestro espíritu. Aquellos a quienes nos toca vivir después del concilio Vaticano II también queremos cotejar, de una manera sistemática, este espíritu con la teología actual, sobre todo la que nace del Concilio y prolonga su mensaje. En palabras de Juan Pablo II, el Vaticano II ha sido «una verdadera profecía para la vida de la Iglesia y continuará siéndolo por muchos años en el tercio milenio apenas iniciado» (cf L'Osservatore Romano, 28.2.2000). Así, el pensamiento marianista tratará de llenar las lagunas que se advierten en él, ampliará sus propios horizontes y tomará conciencia de la riqueza que entraña.

Este esfuerzo es necesario, toda vez que nos brindará la posibilidad de dar una mejor fundamentación teológica a lo que creemos y vivimos. No hay duda de que, en su formación y estudio, algunos marianistas han dado una gran importancia y preferencia tanto a la teología actual como al espíritu de nuestra congregación. Pero acaso no todos hayan logrado, a pesar de haberlo intentado, integrar teología actual y pensamiento marianista.

Esto es, también, conveniente para profundizar en la unidad y convergencia en el modo de entender y presentar nuestra espiritualidad, y formular nuestro camino de formación en la fe. Al principio llegamos a creer que este trabajo quizá fuera imposible. Sin embargo, hemos constatado que se podía llegar a la meta. La llegada del tercer milenio nos motiva para trabajar en una reinterpretación, adaptación y enriquecimiento de la herencia recibida del P. Chaminade con miras a hacerla más significativa para el hombre y la mujer de hoy.

La intención que nos ha movido en este trabajo ha sido triple: en primer lugar, reflexionar sobre la teología actual, es decir, la que nace en torno al Vaticano II, y que encontramos en sus documentos fundamentales y en los grandes textos de teología que han nacido en los años posteriores. Esa teología nos aclara el modo de proceder de la Iglesia, nos ayuda a leer los signos de los tiempos de nuestros días, nos brinda motivación para vivir la fe y para llevar a cabo nuestra misión. Sin conocer la teología actual es difícil hacer significativa la espiritualidad marianista para el hombre de hoy. En segundo lugar, nos ayuda a conocer mejor nuestro espíritu y a situarlo en el conjunto de esa reflexión actual. Esto se consigue en contacto con los textos originales y con los buenos comentarios, así como con el estudio de las implicaciones que la teología aporta al pensamiento y a la acción de los marianistas.

Por último, hemos querido proseguir o iniciar un diálogo en torno a la interacción entre la teología contemporánea y el pensamiento marianista. En ese diálogo se ha advertido complementariedad sin que tampoco hayan estado del todo ausentes algunas divergencias. El objetivo, en el fondo, es muy ambicioso: llegar a un modo de pensar marianista que sustente nuestra espiritualidad, nuestra misión y la formación que se da en la Compañía.

Los destinatarios de estas reflexiones son los religiosos marianistas pero también, cuantos viven o desean vivir según el espíritu marianista. El tono de estas publicaciones puede presentar algunas dificultades para entender algunas de sus partes. De todas formas, no se ha querido prescindir del todo, ni en la forma ni en el contenido, del estilo académico. Esperamos que, con todo, resulte accesible para la mayor parte de los religiosos. Son destinatarios preferenciales de este proyecto los seminaristas, los religiosos en año sabático y aquellos que se encuentran haciendo su formación de posnoviciado.

Los autores son todos marianistas. Les agradecemos el esfuerzo que han hecho para responder a las exigencias de este proyecto. Sabemos que a todos les ha supuesto tiempo y esfuerzo, ya que este trabajo se ha sumado a sus tareas habituales. En conjunto han sido unas veinte las personas implicadas en el proyecto.

El contenido de todo lo que se ofrecerá en esta serie de publicaciones incluye el estudio del panorama de la historia de la teología de los siglos XIX y XX. Se tratará de hacer una presentación evolutiva y descriptiva de la espiritualidad marianista. Se abordarán, de modo sistemático, los siguientes aspectos: la persona humana, Jesucristo, María, la Iglesia y la Vida consagrada. Todo ello permitirá, en un volumen aparte, ver las implicaciones que este estudio trae para la formación inicial y permanente y, de modo concreto, para la elaboración de los currículos adecuados, sobre todo para la formación inicial, a fin de asimilar mejor el espíritu marianista.

El soporte bibliográfico de este proyecto se articula en ocho monografías, de las que dos ya han visto la luz y otras irán apareciendo en los próximos meses. En este caso se presenta la relacionada directamente con la Cristología, titulada «Jesucristo, Hijo del Padre e Hijo de María, para la salvación del mundo», de **Eduardo Arens sm**, que pertenece a la **región marianista de Perú**. Eduardo es un biblista de reconocido prestigio, profesor de Sagrada Escritura en diferentes centros y autor de varias publicaciones sobre temas bíblicos, algunas de carácter científico y otras de divulgación; unas y otras orientadas a poner la Escritura al alcance del pueblo. La dimensión bíblica de su pensamiento se refleja en la obra que presentamos. Agradecemos a François Rossier la disponibilidad que ha tenido para leer, comentar y ofrecer sugerencias a Eduardo Arens al objeto de mejorar su primer borrador. Damos las gracias también al equipo responsable de este proyecto: Johann Roten, Timothy F.Phillips y Lorenzo Amigo.

Puesto que nos encontramos todavía cercanos a la beatificación del P. Chaminade, invocamos su intercesión para que Dios bendiga este proyecto de manera que este pequeño esfuerzo contribuya a despertar un mayor entusiasmo e interés por lo que dijo y escribió nuestro Fundador.

José María Arnáiz sm
Asistente General de Vida religiosa

Prolegómenos

El P. Chaminade definió en las Constituciones de 1839, el fin primero de la Compañía de María (SM) como «la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre, para servir de modelo a los hombres» (art. 4). Para él, «un verdadero religioso es aquel que vive la vida misma de Jesucristo» (EF I, 445). Tanto las Constituciones de 1891 como la actual de 1983 reafirman que el fin de la SM es «la más fiel imitación de Jesucristo (seguir de una manera especial a Jesucristo: 1983), Hijo de Dios, hecho hijo de María...» (arts. 6 y 2 respectivamente).

Por los votos nos comprometemos a seguir «más de cerca a Cristo en su misión salvadora» (RV 79). No en vano el Capítulo general de 1996 nos recuerda que «urge en todas partes centrar nuestras vidas en Cristo...» (CE 28). La concreción de ese objetivo es inseparable de nuestra apreciación de Cristo.

La RV pone como subtítulo «Seguimiento de Cristo» al capítulo II, dedicado a la Vida consagrada. Ya antes el Concilio Vaticano II nos recordaba, en el decreto *Perfectae caritatis*, que, «siendo la última norma de la vida religiosa seguir a Cristo según el Evangelio, esta ha de ser la regla suprema para todos los institutos» (n 2). «Los religiosos... dejándolo todo por Cristo, síganle a Él como la única cosa necesaria» (n 5; cf RV 23; VC 14). Y Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Vita consecrata*, como antes el P. Chaminade, nos recuerda que la razón de ser de los votos es «el deseo explícito de una total conformidad con Jesucristo», (n 17; cf art. 9 de Const. 1839).

Estos textos, de origen tan diverso, nos recuerdan al unísono la centralidad de Jesucristo para nosotros. Ahora bien, el seguimiento del Hijo de Dios hecho hijo de María que compartió nuestra historia en Palestina, y la conformidad con Él, que vive glorioso con el Padre, no son posibles sin un conocimiento mínimo de su persona, su proyecto y su trascendente relevancia. Más aún, ese conocimiento es fundamental e indispensable para cualquier Cristología dogmática o espiritualidad cristológica que pretenda ser fiel a Jesucristo[1]. De esto se es hoy cada vez más conscientes y a esto apuntan estas páginas.

«Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por siempre», nos recuerda Heb 13,8. Y debería serlo para todos los cristianos por igual. Sin embargo, nuestra percepción y apreciación de ese Jesucristo no ha sido ni es siempre la misma. Hoy no tenemos la misma percepción de Jesucristo que en tiempos del P. Chaminade (ni que aquella de los primeros siglos). Pero como marianistas, tenemos que dialogar con la concepción que Chaminade tenía de Jesucristo, que es parte de su inspiración fundacional. No hacerlo es arriesgar no ser fieles al espíritu de la fundación, y por tanto a nuestra identidad.

Quede claro desde el inicio que no se trata, en estas páginas, de una exposición de Cristología. Ya hay muchas, y excelentes. En estas páginas se trata, concretamente, de dilucidar **quién es (debería ser) Jesucristo, para el marianista hoy**. Es una pregunta existencial. Implica un trabajo hermenéutico que va del pasado palestino y la tradición

[1] 1 Cf PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA*, Bible et Christologie*, París 1984, 1.ª parte, esp. 1.1.3.3; ID., *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, § III.D y IV.A.

formativa del cristianismo, pasando por las apreciaciones y conceptos del P. Chaminade, hasta llegar al presente. Si bien el énfasis está en su significado e importancia hoy, no debemos olvidar que el Cristo resucitado y presente no es otro que el Jesús de la historia encarnado y luego crucificado. No son dos personas distintas. Por tanto, es indispensable, más, es de primordial importancia por cuestión de continuidad y de fidelidad a Él, conocer lo mejor posible a Jesús de Nazaret, el hijo de María, que con su vida marcó el camino para sus seguidores en esta tierra. Es igualmente importante si, atendiendo al *dictum* del P. Chaminade, «la vida espiritual consiste en vivir como Jesús, de Jesús y en Jesús» (EF I, 380). Hacerlo es tomar en toda su seriedad la Encarnación, que era tan importante en el pensamiento de nuestro fundador.

«Lo que me preocupa incesantemente es la pregunta... quién es realmente Cristo para nosotros hoy», escribió Dietrich BONHOEFFER desde su prisión en Berlín poco antes de su ejecución. La misma pregunta nos ocupará en este opúsculo: quién es (mejor, quién debería ser) Jesucristo para mí, un marianista. Es una pregunta existencial y puntual. No es una pregunta ontológica. Si bien ambas se entrecruzan, especialmente en torno al kerigma («¿buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado?; no está aquí, ha resucitado»: Mc 16,6), nuestra atención está centrada en Jesucristo para un marianista[2]. Eso supone tener claro quién es un marianista, su identidad, sus rasgos distintivos. Estos están dados en los documentos y testimonios fundacionales, donde «la conformidad con Jesucristo» es uno de los pilares, y en la tradición que desemboca particularmente en la Regla de Vida, complementada por los Capítulos generales. Por lo dicho, no deberá extrañar que nuestra fuente principal, aunque por cierto no exclusiva, sea el Nuevo Testamento, visto con criterios de la exégesis bíblica[3] y debida cuenta de las posteriores apreciaciones cristológicas, especialmente las actuales[4]. El NT es la norma normativa del cristianismo.

Pero habrá un matiz en estas páginas: prestaremos particular atención a aquellos rasgos que son más apreciados por la visión marianista y que configuran nuestra identidad. De este modo podremos confrontar nuestra particular visión religiosa con la de Jesús mismo y la tradición naciente, lo cual conlleva evidentes implicaciones. El decreto conciliar *Perfectae caritatis* nos advierte: «Tengan continuamente en sus manos la Sagrada Escritura para conseguir con su lectura y meditación el sublime conocimiento de Cristo (Fil 3,8)» (n 6), advertencia que no hace más que repetir una afirmación frecuente desde Pío XII.

En palabras tan certeras del benedictino Pedro ARNOLD, «una cuestión tan neurálgica como los votos solo en Cristo tiene un sustento serio. Sin este cristocentrismo, la vida religiosa se convierte en una lamentable caricatura»[5].

---

[2] Por razones de claridad, haciendo eco a los usos en los estudios de carácter histórico-crítico, usaré intencionalmente el nombre Jesús cuando la atención está puesta en el hombre que vivió en la Palestina del primer siglo. Usaré el título Cristo cuando el énfasis está más bien en aquel sentado a la diestra del Padre. Usaré Jesucristo cuando se trata de destacar el continuum entre ambos.

[3] Véase al respecto el reciente documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

[4] Véase el documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BIBLICA, *Bible et Christologie*, París 1984, y el de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Algunas cuestiones acerca de la Cristología* (1979).

[5] Simón Pedro ARNOLD, *Nínive. Retos de la modernidad*, Lima 1998, 157.

Capítulo 1

¿Quién decís que soy yo?

1. Importancia de la pregunta por Jesucristo

Es necesario replantearse cada tanto tiempo la pregunta por el significado de Jesucristo pues se trata de la fidelidad y la honestidad históricas. Está en juego la continuidad con ese Jesús y su proyecto, que toca la identidad cristiana. La importancia de ese replanteamiento se refleja en la reiterada búsqueda del «Jesús histórico», particularmente a lo largo del último siglo[6].

Primera clave: relación interpersonal

Preguntar quién es Jesús es preguntar quién es Él para mí, en mi apreciación y, más allá de ella, en relación a mi vida: es retomar la pregunta hecha a los discípulos: «¿Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» (Mt 16,15), a la que Pedro responde en nombre de todos: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo». Juan da la respuesta en su versión del Evangelio, poniendo en labios de Jesús mismo los famosos «Yo soy...». No se pregunta quién fue Jesús, sino quien *es* ese que fue. No pregunta por información biográfica, sino por una apreciación personal sobre Él, hoy. La pregunta es más *relacional* que ontológica. No pregunta quién es Jesús visto en sí mismo (su naturaleza), sino para nosotros. Tampoco pregunta por Jesús por sí mismo, sino su relación con quien le envía. No pregunta por su conciencia mesiánica, sino por la conciencia que tenemos nosotros de Él.

A la pregunta que los enviados del Bautista le hacen a Jesús por su identidad, este responde remitiéndolos a los signos externos de su actividad (Mt 11,4s). Son signos (semeia) que apuntan a una verdad profunda, a su identidad. No se llega a esta si no es por los signos, que revelan su identidad. No se puede conocer y comprender a Jesús, aparte de sus relaciones con las personas, con la sociedad, con los marginados y enfermos, incluida su relación con Dios, el Padre.

En otras palabras, preguntar quién es Jesús, pregunta que enfocó en particular Juan en su versión del Evangelio, no es limitarse a extraer información del pasado, sino a auscultarla, detectar su significado (no se pregunta quién *fue*, sino quién *es -ahora, para ti-* ese que *fue*). Eso lo observamos igualmente en las cartas de Pablo (también en el Apocalipsis) que, por cierto, dirigidas a cristianos con quienes Pablo compartió su fe antes, presuponen un mínimo de familiaridad con la vida del Jesús terrenal, donde apenas si asoman referencias al pasado de Jesús.

---

[6] Tan solo en la década de los 90 ha aparecido nuevamente una plétora de estudios sobre el Jesús histórico. Véanse particularmente los de J. P. MEIER (*Un judío marginal*.1991-2016) y G. THEISSEN (*El Jesús histórico*-1996) mencionados en la bibliografía, y la presentación de muchos más hecha por B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, Illinois 1995. [A los que debemos añadir el importante "Jesús histórico popular": José Antonio PAGOLA. Jesús. Aproximación histórica. PPC, 2017 y J.DORÉ-PEDOTTI, *Jesús. La Enciclopedia.* PPC 2020; también se debe citar la monumental obra de James D.G.Dunn *Jesús remembered* (*Jesús Recordado)* (2003), que aunque no trata de la vida de Jesús, hace historia de los primeros escritos y de la Iglesia primitiva, siendo así una "búsqueda histórica de los primeros cristianos"].

La pregunta por Jesús no obtiene una respuesta válida si se reduce a los simples datos cronísticos. La pregunta es por la significación de la persona para otros, que trasciende los hechos mismos: incluye el ámbito «interior» de la persona -sus actitudes, principios, afectos...-, que se reflejan en sus actuaciones, aquello que se dio por llamar «misterios» de la vida de Jesús. Eso nos remite al ámbito de la fe: ver a Jesús con los ojos que Él veía, y conocerlo intimando con su Padre. Eso mismo intuyó el P. Chaminade: «Cuatro cosas deben ser consideradas de la vida de Jesucristo: a) Sus misterios, que debemos encontrar una y otra vez dentro de nosotros mismos, como explica San Pablo; b) Sus milagros y acciones, que son más bien divinas que humanas; c) Su vida interior; d) Su vida exterior: ¿Cómo juzgaba Jesucristo las cosas? ¿Qué deseaba? ¿Qué amaba? ¿Y cómo amaba? ¿Cuáles eran sus sentimientos y sus disposiciones? Para que tengáis en vosotros esa mente que estaba también en Cristo Jesús (Fil 2,5)» (EF I, 442; EP I, 6.84). Por eso aconsejó que, «al empezar la meditación, lo primero que hay que hacer es fijar la mirada en Nuestro Señor Jesucristo y considerar, con seria atención y profundo respeto, sus acciones, palabras y sentimientos en relación con el tema de la meditación...» (EO 124).

Al considerar a Jesús no nos limitamos a sus rasgos externos humanos como una especie de grandioso modelo a imitar, sino que esos nos revelan su relación con Dios, y es esa relación que también debemos procurar adquirir, no por mecánica imitación de un modelo, sino por fuerza del Espíritu, es decir, el espíritu de Cristo. Por eso hablamos de **seguimiento de Jesucristo, no de imitación**. Eso es lo que proponen los autores del NT.

Eso no es todo. A la respuesta de Pedro sobre la identidad de Jesús, este replica con la invitación a seguirlo: no se da la Cristología aparte de la soteriología -que es el significado del nombre Jesús: «Yahvéh salva»- (cf Mt 1,21).

Segunda clave: el discipulado

En su exhortación apostólica *Vita consecrata*, Juan Pablo II afirmó que el fundamento evangélico de la vida consagrada se debe buscar en la especial relación que Jesús, en su vida terrena, estableció con algunos de sus discípulos, invitándolos no solo a acoger el reino de Dios en la propia vida, sino a poner la propia existencia al servicio de esta causa, dejando todo e imitando de cerca su forma de vida» (n 14). Y nuestra RV nos recuerda que «por los votos adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y María» (ART. 16). Por tanto, nosotros, que nos comprometemos por votos a dedicarnos íntegramente a vivir y anunciar el camino de Jesucristo, a asumir como propia su causa (cf RV 79), debemos esforzarnos con especial ahínco por conocer a aquel que seguimos y su proyecto.

La pregunta por Jesucristo es inseparable de nuestra misión como marianistas; nuestro proyecto religioso. Al verdadero Jesucristo lo conoceremos en la medida que vivamos su proyecto salvífico y viceversa, lo cual también supone que lo conocemos. Por eso, el conocimiento de Jesús de Nazaret nos confronta una y otra vez con nuestra opción en relación a su causa, su camino. Esto es evidente en los evangelios. Por tanto, para conocer a Jesucristo no basta con el estudio atento de los testimonios bíblicos, ni llegamos al fondo mediante la meditación o la reflexión teológica. Debe necesariamente incluirse la praxis, el seguimiento concreto de Jesucristo por su camino mesiánico. Se le va conociendo en la medida que se vive la experiencia de ser sus discípulos. Es precisamente así como se

escribieron los evangelios, desde la vivencia pospascual de ser discípulo de Jesucristo (su *Sitz im Leben* más profundo)[7].

En síntesis, para saber quién es una determinada persona, hay que tener un mínimo de información acerca de ella, pero más importante y determinante es captar el significado existencial que pueda tener. Esto vale para Jesucristo. Sin embargo, si no incluye la experiencia de su presencia arriesga ser un conocimiento teórico, pues se trata de una persona, no de un objeto eso es lo que dio origen a la predicación *kerigmática*, más concreta y específicamente, la experiencia de vivir como su discípulo. Eso es lo que, de hecho, hicieron los evangelistas en sus respectivas presentaciones de Jesús: es el Jesús Cristo de sus vivencias de fe, de sus experiencias como seguidores. En otras palabras, hay que conocerlo informativa y también existencialmente, hay que haber intimado con Él, estar «en Él», haberse puesto a caminar «con Él», asumir «su» proyecto y su causa. «Jesús es conocido sólo en la medida en que es seguido. Su misterio solo se desvela a quienes van tras Él, están con Él, sirven al mismo Dios...»[8]. Se trata de una experiencia *pneumática,* de la compenetración con el Espíritu que fuera «el alma» de Jesucristo ocasionalmente calificado como «el espíritu de Jesucristo» (Hch 16,7; Rom 8,9; Fil 1,19; 1 Pdr 1,11), lo que la Escuela francesa llamaba «los misterios de Cristo».

Si la Cristología «cristiana» es inseparable de la «Cristopraxis», esta le da su particular cariz[9]. De hecho, el *Sitz im Leben* (contexto vital) para cualquier esbozo cristológico válido debe ser la comunidad de Jesucristo. Por esto se comprende también que haya Cristologías provenientes de diferentes *Sitz im Leben*, diferentes experiencias de seguimiento de Cristo, diferentes Cristopraxis, como lo son las centroeuropeas y las latinoamericanas, entre otras muchas. Por eso mismo tenemos diferentes presentaciones de Jesucristo en el NT.

Importancia soteriológica

El conocimiento de Jesucristo es importante porque es la revelación definitiva de Dios, y la salvación se da en Él, en esa persona. Ese es el núcleo de la evangelización: el anuncio de Jesucristo, «el mismo ayer, hoy y por siempre» (Heb 13,8). Buda encontró y explicó *un* camino salvífico; en cambio, Jesucristo mismo es *el* camino a la salvación. Según el judaísmo la salvación se obtiene por el cumplimiento de la Ley de Moisés; para el cristiano se obtiene en el seguimiento de la persona de Jesucristo. A diferencia del gnosticismo, sistema que promete

[7] El NT atestigua la importancia de la ortopraxis: fue escrito influenciado por la praxis de la comunidad naciente, su *Sitz im Leben*. La confesión de Jesús como Cristo se daba desde una situación concreta y era inseparable de su asunción como discípulos. De hecho, la Cristología se fue aclarando y profundizando en relación directa con la praxis cristiana, la vivencia del compromiso de adherirse y seguir a Jesucristo por parte de los discípulos mismos primero, y luego de los convertidos, en comunidad. No era producto solamente de reflexiones y discusiones. Certeramente, Jürgen MOLTMANN nos recuerda que «teoría y práctica no pueden ser separados ni siquiera en Cristología. Sus interrelaciones son tan complejas que se resisten a ser encerradas en cualquier simple esquema. La teoría cristológica no es una reflexión de una praxis cristiana. La praxis cristiana no es la aplicación de una teoría cristológica. La teoría cristológica que se ocupa del conocimiento de Cristo en su significado para nosotros hoy es en sí misma una praxis, y nosotros tenemos que responder por ella. Y la praxis cristiana de fe ya tiene en sí misma significado cognoscitivo..» (*The Way of Jesus Christ*, San Francisco 1990, 41).

[8] GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*. Madrid 1975. 533.

[9] Véase al respecto Eduardo ARENS, *Christopraxis*, Minneapolis 1995.

salvación en base a conocimiento y al cual estamos proclives a caer, el cristianismo asegura la salvación en la medida que se adhiera a la persona de Jesucristo (Jn 20,30s). Ningún otro personaje en la historia, que se sepa, hizo depender la salvación de la relación con Él. Por eso los primeros cristianos anunciaban a una persona: Jesús el Cristo. Ese es el mensaje del cuarto evangelio en particular, el más cristológico, el que el P. Chaminade más apreciaba.

Debemos tener presente que lo central en la identidad y la tradición cristiana es la persona de Jesús, no los dogmas cristológicos. Jesús mismo, no su mesianidad o su filiación divina, es el punto de partida y referente central. Afirmar que Jesús es Mesías o Hijo de Dios (o de María) es resaltar la singularidad de Jesús y de la fórmula confesional acerca de Él. Se trata de Jesús, no de Buda, Confucio o Mahoma. Es Él, no otro, quien confesamos como la palabra suprema de Dios, de trascendencia escatológica como ningún otro personaje en la historia.

Jesucristo mismo es importante porque su interpretación y exposición de la Escritura es normativa, viene de su sintonía con Dios, de su particular inspiración del Espíritu. Si Él tiene esa autoridad para interpretar de modo definitivo la Escritura, mucho más autoridad tiene para interpretar el curso de la historia y para exponer la auténtica voluntad de Dios para el hombre. Por eso la importancia del discernimiento desde Jesucristo, palabra encarnada.

Ahora bien, como marianistas hemos heredado una determinada concepción cristológica que tenía nuestro fundador, que necesita ser actualizada a la luz de nuestros conocimientos y apreciaciones de Jesucristo hoy, en particular aquellos aspectos que constituyen nuestro carisma e idiosincrasia, así como desde nuestra vivencia cristopráctica. No es una cuestión de modas, sino que obedece al hecho de que los paradigmas, las experiencias y las preguntas han cambiado. Es una cuestión de identidad y de continuidad y fidelidad histórica. Recordemos que la pregunta cristológica en última instancia es: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?». Desde el tiempo del P. Chaminade hasta hoy, hemos aprendido mucho acerca de Jesucristo, como veremos, y evidentemente nuestras vivencias históricas son diferentes de las suyas, y con ello nuestras apreciaciones.

2. ¿Dos Cristologías?

En el curso de los primeros siglos, la visión joánica de Jesucristo (del Jesús Señor soberano, objeto de fe) fue predominando sobre la visión sinóptica (del Jesús humano que se va descubriendo y que invita a seguirle), hasta formalizarse en los concilios a partir de Nicea, que minimizó la humanidad de Jesús apostillando su actividad evangelizadora. Esto obedecía a los supuestos, particularmente de orden filosófico, con los cuales se enfocaba la Cristología. Con la teología «escolástica» esta visión se afirmó y profundizó[10].

Un poco de historia reciente

Conforme empezó a cobrar importancia la razón a partir de la Ilustración, se empezó a ver a Jesucristo con otros ojos, con aquellos del historiador inquisitivo y crítico. Ese enfoque dio

[10] "En palabras de Ignacio ELLACURÍA, «en el tránsito de lo que era fundamentalmente una experiencia biográfica e histórica, con su propia interpretación teórica, a una formulación metafísica había quedado diluida la historicidad en beneficio de una esencialidad estática» (C. FLORISTÁN y otros. (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, 1.252).

origen a los estudios bíblicos como tales. Más adelante apareció la preocupación hermenéutica propiamente dicha, con las preguntas por las interacciones epistemológicas y existenciales entre el sujeto y el objeto. Es así que la metafísica clásica fue perdiendo importancia y con ello la Cristología óntica, para dar paso a una Cristología más relacional (quién es Jesucristo para mí). Finalmente, en nuestro siglo se ha tomado plena conciencia de la importancia de la historia y lo histórico, de manera que ha pasado a ser una clave hermenéutica indispensable para el cristianismo mismo. Jesús ha sido restituido a su historia y la de sus discípulos-, nuestra historia. Esto ha ido de la mano con los giros en los estudios bíblicos y la importancia de los métodos exegéticos, empezando por el histórico-crítico, con sus naturales consecuencias para la teología. La Biblia es «el alma de la teología», es una afirmación que se ha repetido desde el Vaticano II. Es por ello que la teología ha cambiado de enfoque y acentuaciones.

Mientras se entendían los evangelios como la historia fáctica de Jesús, complementada inclusive en sectores piadosos por los apócrifos, si no la imaginación libre -pensemos en las descripciones de ciertos aspectos asociados con la vida de Jesús que leemos en las meditaciones del P. Chaminade, y más claramente en su Mariología-, las presentaciones de la «vida de Jesús» se suplementaban con elucubraciones acerca de su psique, su conciencia y su identidad, cuestiones marcadas por la metafísica. Se dieron proyecciones piadosas, elucubraciones filosóficas, construcciones sicológicas, es decir, una tendencia a historizar lo imaginado y sicologizar lo proyectado. Predominaba una visión de Jesús más Dios que hombre. Paulatinamente pasó a ser una concepción estática, no dinámica, de Jesús, de la perfección en sí -tan propiamente griega y que influyó considerablemente en la concepción de la vida religiosa-. Era la visión típica del medievo. Por ello, se enfatizaba la imitación de Cristo, y esta centrada en «sus virtudes».

Posteriormente, la atención empezó a girar hacia la posición más evangélica del Jesús «pro nobis», Jesús como objeto de fe o como camino de fe en Dios. Finalmente, ha venido a centrarse en el Jesús de la historia desde la comprensión exegética crítica de los evangelios que conocemos y se ha revalorizado el seguimiento de Jesús, el discipulado, particularmente desarrollado en el Tercer Mundo. El énfasis está ahora en el Jesús humano, con el riesgo de marginar su divinidad. Aquí se encuadra el tan actual discurso sobre la inculturación, que ya el P. Chaminade había lúcidamente captado, aspecto inseparable de toda encarnación, incluida la de Jesús.

En pocas palabras, la Cristología dio un giro notable desde el momento que se reconoció la importancia de la humanidad de Jesús de Nazaret: desde entonces se introdujo la preocupación por conocerlo y reconocer su pertinencia existencial. Se empezó a mirar con ojos de historiador la vida de Jesús por su importancia para la vida histórica de cada hombre en este mundo, y por ser en esa dimensión revelación de Dios en el mundo y para el mundo. Él es la Palabra de Dios hecha carne que habitó entre nosotros. No es un prototipo inventado o un mito. Esa manera de contemplar a Jesucristo, empezando por su historicidad, se conoce metafóricamente como «ascendente», en contraste con la tradicional, calificada como «descendente». Veámoslas brevemente.

Cristología descendente

La Cristología descendente o «desde arriba», que ha sido la predominante en tiempos del P. Chaminade, parte y se centra en el origen divino de Jesús, la Encarnación. Presupone la doctrina de la Trinidad: es el Hijo de Dios que asumió la naturaleza humana. Es una visión de un Jesús prácticamente deshistorizado. Si no es «una coma» (MOLTMANN), un «compás de espera» (GONZÁLEZ FAUS), «un paréntesis» (KÜNG) entre la encarnación y la crucifixión, como se refleja en el Credo, la vida de Jesús es vista como actuaciones divinas y sus enseñanzas son entendidas como doctrinas reveladas como Dios, todo lo puede y sabe.... Se le atribuía la «visión beatífica», por lo que estaba libre de deficiencias, gozaba de omnisciencia, nada tenía que aprender. Proclive a escudarse en el «misterio», esta Cristología idealizada arriesga caer en el docetismo, que consideraba la humanidad de Jesús como un mero ropaje (un Dios que caminaba sobre la tierra, vestido de hombre).

En sintonía con la confesión de Éfeso, Calcedonia y la Escolástica representada por Tomás de Aquino, aunque ya antes en buena medida en el cuarto evangelio, su foco de atención es la confesión que Jesús es verdadero Dios (preexistente), segunda persona de la Trinidad (unión hipostática). Es por eso mismo que la muerte de Jesús es considerada desde la soteriología, por lo general aislada de la vida: murió por voluntad de Dios para expiarnos, redimirnos, salvarnos. Para eso vino. Encarnación y Redención son los dos puntos focales de esta Cristología. La Resurrección simplemente confirma la divinidad de Jesús. Los milagros mismos son importantes por su supuesto papel probatorio de la divinidad de Jesús.

El mérito y acierto del enfoque cristológico descendente es afirmar claramente que Jesús es verdadero Dios. Pero debido a su unilateralidad, es un enfoque de Jesús con inconsciente tendencia monofisita, como advirtiera reiteradamente Karl RAHNER ["Tendencia monofisita" en una cristología: sin defender propiamente el monofisismo, esa tendencia cristológica -sobre todo la descendente-, se presenta a Jesús de manera que su humanidad real queda insuficientemente reconocida].

Las consecuencias éticas de esta Cristología son conocidas: concentración en la salvación del alma y desvinculación de la vida «mundana», concentración en la imitación de las virtudes de Cristo en lugar de su seguimiento (excepto en prácticas de piedad como el vía crucis), concentración en la santificación personal y la piedad individual, minimizando la importancia de la dimensión comunitaria, concentración en la resignación y el acatamiento dócil de la voluntad divina («plan de Dios») en lugar de continuación del proyecto de Jesús de hacer realidad el reinado de Dios. La mirada se concentra en el más allá de este mundo..., de donde vino y donde está Jesucristo.

Cristología ascendente

La Cristología ascendente, o «desde abajo», sigue la trayectoria de la vida histórica de Jesús como camino de revelación y de salvación. Parte de la experiencia humana histórica, la humanidad de Jesucristo, que nos es más afín. La Encarnación es eso: encarnación, asunción de todo lo que significa ser humanamente hombre. Esta apreciación corresponde a la comprensión del hombre como ser histórico, con todo lo que implica, y a la comprensión de la naturaleza de los testimonios evangélicos, reconocida gracias a la exégesis ilustrada.

Esta Cristología, predominante hoy, considera a Jesucristo desde su recorrido histórico. Presta particular atención a la vida histórica de Jesús y sigue su trayectoria histórica como camino de revelación y de salvación Esta concepción corresponde a la comprensión del hombre como ser histórico, con todo lo que ello implica, y a la naturaleza de los testimonios evangélicos.

La Cristología desde abajo toma en serio la situación típica de fe: una fe que se va descubriendo, en un Señor que se va descubriendo. Es el camino seguido por Marcos: «¿quién es este?» (Mc 6,2-3) Sigue el desarrollo de los acontecimientos, el proceso mismo de revelación y paulatina comprensión. Empieza por el Jesús humano, de modo que en el visible vamos viendo al invisible. Permite seguir la experiencia de fe de los mismos primeros discípulos de Jesús (SCHILLEBEECKX).

Es a partir de la Resurrección, no antes, cuando se reflexiona sobre el sentido y el significado de la vida y misión de Jesús, y más allá de ellas, tal como lo vivieron los apóstoles. Pero no se reduce a resaltar determinados rasgos humanos, sino que considera a ese Jesús cristológicamente, es decir, sabiendo que es el Cristo, de modo que se perfila una teología de la vida de Jesús. Es el enfoque de los evangelios sinópticos. Su muerte fue el resultado de su vida «blasfema», en opinión de quienes decidieron eliminarlo, pero decididamente coherente con su apreciación y opción por el Padre.

«Lo que no ha sido asumido no ha sido redimido», reza una antigua afirmación[11]. Solo si Jesús fue en todo igual a nosotros, auténtico hermano en la naturaleza y en la historia, podía procurarnos la salvación. Su humanidad verdadera es el sacramento de nuestra redención (KASPER).

¿Cristologías contrapuestas?

Si bien válida y correcta, en la visión cristológica ascendente, que es la que predomina hoy, se debe tener presente que la unidad de Jesús con Dios y la verdadera salvación solo pueden venir «de arriba», es decir, desde Dios mismo. Por eso, sin la Cristología descendente carece de sentido soteriológico real. Dicho de otro modo, una Cristología que se limite a los datos exclusivamente históricos de Jesús de Nazaret (que, por cierto, están lejos de tenerse con absoluta certeza), arriesga reducirlo al tamaño de un gran filósofo, un admirable humanista (cf RAGAZ, KAUTSKY, MA-CHOVEC, MESSADIÉ et al.). Con ello descarta su dimensión divina. Esto lo vio claramente el autor del cuarto evangelio.

El proceso de conocimiento y exposición sobre la identidad de Jesús en la Cristología descendente sigue el principio operari sequitur esse: se actúa según lo que se es. Parte de lo ontológico para de ahí confirmar su preconcepto de Jesús en algunos aspectos de su vida. De ahí la importancia concedida a los milagros como manifestaciones de la naturaleza divina de Jesús. La Cristología ascendente procede al revés, siguiendo la presentación de los evangelios, con la pregunta: «¿Quién dicen ustedes que soy (en base a lo visto y oído)?». Lo

[11] 11 "Quod non est assumptum, non est redemptum" (GREGORIO Nacianceno, Ep. 101).

divino no anula lo humano; se le conoce precisamente por su particular humanidad. Como observó Edward SCHILLEBEECKX, Jesús es el sacramento de Dios.

En síntesis, no se trata de dos Cristologías contrapuestas, sino de énfasis y puntos de partida diferentes. Contraponerlas es caer en el monofisismo. Una concepción cristológica integral debe incluir los acentos de ambas, la ascendente y la descendente, para no distorsionar la realidad total: es Jesús Cristo. Ambas Cristolo-gías deben ser tomadas en consideración conjuntamente, pues el encarnado es el que se reveló en Palestina y fue glorificado, y viceversa. El hijo de María es el hijo del Padre, y el hijo del Padre es Jesús de Nazaret.

Un enfoque nuevo

El conocido filósofo de la religión Bernard WELTE, consciente de que la metafísica hoy no dice nada a la mayoría de personas, pues pensamos en otras categorías, propuso recurrir a la categoría «acontecimiento», en lugar de «sustancia», para pensar acerca de Jesucristo. Es la categoría de los evangelistas. Un acontecimiento no es, sino que ocurre, y por ello constituye historia. Un acontecimiento es historia. Es dinámica y relación, no estatismo. Como histórico, Jesús fue un acontecimiento, una revelación de Dios en la historia. Su Resurrección es un acontecimiento, cuya realidad se extiende hacia el presente y a todo el mundo[12]. Es este enfoque el que vamos a seguir, desde los testimonios evangélicos.

Como enfatizaba Walter KASPER, el punto de partida y el puntal de la Cristología es la fe confesada de los discípulos de Jesús: «Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado»[13]. Eso significa que la persona y su propuesta siguen vivos. Y significa que el mensaje de Jesús es inseparable de su persona. Es así como fue predicado. Por eso, el cristianismo no es una religión del libro sino histórica. Por eso, la Cristología desde la perspectiva de su presentación histórica debe empezar «de abajo», desde el hecho mismo, como hicieron los evangelistas. Desde la perspectiva confesional -y somos cristianos añadirá, mas no contrapondrá, la visión «de arriba»: preexistencia, encarnación, exaltación, escatología. Pero la presencia salvífica de Dios la mediaba la humanidad de Jesús.

3. La relevancia del Jesús de la historia

De lo expuesto vemos que hay una sutil diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. El primero es aquel que se situaba en las coordenadas de este mundo, y es objeto de estudio por parte de historiadores. El segundo es el Señor pospascual, objeto de nuestra fe teologal. La ya larga discusión en torno a esta relación, asociada en particular con Rudolf BULTMANN, no necesita ser expuesta aquí [*La historia de la tradición sinóptica* (1921), libro clave en los estudios del NT, que funda la "exégesis de la desmitificación"]. Tan solo tengamos presente que Jesús de Nazaret es el Cristo; el Cristo es Jesús de Nazaret. El resucitado es el encarnado; el encarnado es el resucitado (Mc 16,6: «¿Buscáis a Jesús el Nazareno, el

[12] *Wer ist Jesus Christus?* Friburgo/Br. 1977, 160s. Ese es el camino recorrido por E. SCHILLEBEECKX en su magistral exposición cristológica, *Jesús, historia de un viviente*, Madrid 1981.
[13] «Neuansätze gegenwärtiger Christologie», en ID., Christologische Schwer-punkte, Düsseldorf 1980, 17-36, y su Cristología, *Jesús el Cristo,* Salamanca 1987.

crucificado?. No está aquí. Ha resucitado»). Olvidarlo es caer, ya sea en el docetismo (divino que parece humano), o en el adopcionismo (humano asumido como divino), o en alguna forma de monofisismo.

La norma histórica

No se puede hablar correctamente de Cristo si no se toma en toda su seriedad histórica a Jesús; este es contenido y norma crítica de toda Cristología. Eso supone conocerlo. El conocimiento del Jesús de la historia, es decir, su predicación y praxis, sus actitudes y comportamiento, además de sus palabras, las reacciones que desencadenó, y también su resultante condenación y ejecución, nos previene de hacernos un Cristo a nuestra medida, proyección de nuestros intereses y condicionamientos -inclusive marianistas-. Es ese Jesús de Nazaret confesado como el Cristo quien nos cuestiona, interpela y compromete en esta vida, de la que Él tomó parte y en la que nos precedió, y no otro. Es la referencia crítica a ese histórico Jesús lo que nos previene de reducirlo a la dimensión de un modelo o arquetipo, o a la de un ser mítico. A este propósito, Joseph RATZINGER advirtió en una presentación sobre «Jesucristo hoy» que «para que yo pueda acceder al Cristo total y no solo a una parte captada más o menos accidentalmente, debo prestar oídos al Cristo de ayer tal como se manifiesta en las fuentes, particularmente en la Sagrada Escritura»[14]. Jesucristo no es ni una doctrina ni una ideología, como tampoco es un código o un mito, y menos aún una religión: es una persona que compartió nuestra historia y vive «resucitado» por el espíritu de Dios.

En 1 Jn 1,1; 2,6; 3,7; 4,2; 5,6; 1 Cor 2,16; 2 Cor 10,1; Gál 2,20; Fil 1,18; 2,35; Hbr 2,17, y otros pasajes, además de los evangelios mismos, se pone de relieve la importancia de Jesús de Nazaret como parámetro de vida cristiana. Esa es la razón de ser de los evangelios, que presentan a Jesús a los cristianos para que sepan bien quién es y cuál es su camino -una reacción ante el peligro de caer en el gnosticismo o de forjarse un Jesús distinto del histórico de Nazaret-. La máxima revelación divina se dio de forma concreta en la historia, en la encarnación del Hijo: «La palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros» (Jn 1,14).

Por eso, la revalorización del Jesús histórico es importante como norma cristológica a fin de evitar que se multipliquen caprichosa o acomodaticiamente perfiles sobre Jesús. Así se evitará, como aclaraba KASPER, una Cristología vaga e indiferenciada, de cuño suprasituacional y *ad usum omnium*. El Jesús de la historia es el menos dúctil para acomodos; y es el que más incomoda. Dificulta refugiarse en cuestiones de ortodoxia, de doctrina o de piedad, pues el Jesús histórico interpela cara a la praxis, la vida concreta. Remitirse al Jesús histórico nos previene de convertir la Cristología en una ideología y confundir fe con doctrina.

Es el Jesús histórico que encarnaba la Palabra de Dios, su propuesta, mensaje y voluntad en forma humana. Fue Jesús de Nazaret, no un personaje suprahistórico o mítico, la verdadera revelación de Dios. Él es el enviado de Dios; el Hijo de María es el Hijo de Dios, y en Él Dios se dio a conocer de forma suprema y crítica. Es decir, la norma suprema de la relación con Dios, con el prójimo y el mundo se ha dado en Jesucristo.

[14] «Jesucristo, hoy», en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL (ed.), *Salvador del mundo*, Salamanca 1997, 307.

Acertadamente advertía el cardenal RATZINGER que, «si todo esto (conocer al Jesús verdadero) no debe quedar en un mero saber de segunda mano, si por el contrario queremos que se constituya verdaderamente en un saber real, debemos dar un paso hacia atrás y preguntarnos: ¿De dónde viene todo esto? ¿Quién era verdaderamente cuando vivía como hombre entre los hombres? Debemos prestar atención a las fuentes que testifican acerca de los orígenes y que pueden por ello corregir nuestro hoy alli donde nos descaminan nuestras propias ilusiones»[15].

Una cuestión de fidelidad

Conocer al Jesús de la historia es importante por ser una cuestión no solo de identidad sino también de fidelidad con respecto a la revelación histórica en Jesucristo. Solo así conoceremos su proyecto, su mensaje y propuesta, su camino salvífico expuesto como enviado de Dios. Solo así podremos comprender certeramente a qué nos comprometimos con nuestros votos. Es nuestra responsabilidad mantenernos en continuidad con ese proyecto, como discípulos suyos. vos. Solo así podremos serle fieles, y eso puede conducirnos a valorar o incluso corregir determinados aspectos de nuestro derrotero, como lo fuera para Francisco de Asís, entre otros.

En el decreto sobre la Renovación de la Vida consagrada (n 2), los padres conciliares del Vaticano II nos recuerdan que, «siendo la última norma de la vida religiosa seguir a Cristo según el evangelio, esta ha de ser la regla suprema para todos los institutos». Por su parte, Juan Pablo II, en su exhortación apostólica VC, empieza sustentando la vida religiosa con la afirmación: «El fundamento evangélico de la vida consagrada se debe buscar en la especial relación que Jesús, en su vida terrena, estableció con algunos de sus discípulos, invitándolos no solo a acoger el Reino de Dios en la propia vida, sino a poner la propia existencia al servicio de esta causa, dejando todo e imitando de cerca su forma de vida» (n 14: subrayado suyo). Y nuestra RV nos recuerda que «por los votos adoptamos una forma de vida semejante a la de Jesús y María» (art 16). ¿Cómo hacerlo sin conocer precisamente a Jesús de Nazaret y su vida?

Un rasgo del pensamiento del P. Chaminade es su valoración positiva del Jesús de la historia, entonces tan naturalmente limitada y marcada por la Cristología descendente. Jesús es el hijo de María, formado humanamente por Ella. En sus meditaciones con frecuencia invitaba a contemplar al Jesús de la historia, si bien «inflado por la piedad popular en base a los conocimientos sobre Jesús (y los evangelios) en su época. El P. Chaminade era consciente de que difícilmente podemos imitar y hacer nuestro, como seres humanos, un camino vivido por un ser no humano, meta o suprahistórico: Jesucristo «ha escogido una vida común, quitando así todo pretexto de que pudiéramos echar mano, ya que siendo el modelo demasiado grande, y muy elevado, o demasiado perfecto, no hubiera sido posible hacer una copia que tuviera algún parecido con Él» (ED II, 312). Podemos imitar solamente a otro ser humano, y podemos seguir a alguien cuyo camino se inscribe en la historia humana con todas

[15] «Jesucristo, hoy», en X. PIKAZA (ed.), op. cit., 305s. RATZINGER añadió: «El encuentro inicial con Cristo se realiza en el "hoy". En efecto, solo se lo puede encontrar porque él es un "hoy" para muchas personas y por lo mismo tiene verdaderamente un "hoy". Pero para que yo pueda acceder al Cristo total y no solo a una parte captada más o menos accidentalmente, debo prestar oídos al Cristo de ayer tal como se manifiesta en las fuentes, particularmente en la Sagrada Escritura» (p. 307). Aquí habría que traer a colación el reciente documento vaticano emanado de RATZINGER, *Dominus Jesus*.

sus limitaciones y vicisitudes, un camino «humanamente vivible». Por eso, conocer a ese Jesús histórico, que invita a seguirlo, es de capital importancia[16].

Por cierto, debemos cuidarnos de caer en una Jesusología, una reducción de Jesús a un modelo humanista o a la categoría tradicional de maestro de una doctrina (corrientes de corte gnóstico).

4. Fuentes de conocimiento de Jesucristo

Única fuente útil y válida para conocer a Jesús de Nazaret son los evangelios, con las limitaciones que les son inherentes, ya que se trata de confesiones narrativas de fe, marcadas por la predicación y la catequesis de dichas comunidades, sus polémicas y apologética, su liturgia y lecturas bíblicas. Fueron redactados por personas que dependieron por en gran medida de la tradición oral para componer sus obras. No son, pues, biografías, protocolos o crónicas. Sin embargo, retuvieron un interés histórico; de lo contrario no tratarían sobre el Jesús prepascual, el terrenal[17]. En esa misma línea sitúan la Resurrección. Testimonios de otras fuentes de la época (TÁCITO, SUETONIO, PLINIO, FLAVIO JOSEFO) no dicen nada que no conozcamos por los evangelios.

Al igual que sus contemporáneos, el P. Chaminade leía los evangelios como auténticas biografías, infladas además por narraciones y elucubraciones piadosas que se fueron tejiendo. De hecho, algunas de sus ideas sobre Jesús no corresponden a la realidad; son producto de la devoción popular, de la imaginación piadosa, que resulta de la lectura historicista de los evangelios, incluidas las leyendas apócrifas (especialmente sobre María y los orígenes de Jesús y de su misión, capítulos apreciados por Chaminade). Pensemos en las escenas joánicas de Caná y al pie de la cruz, ambas leídas como historias. Eso, sin embargo, no significa que no haya nada valioso, pues el mensaje sigue en pie: debemos hacer lo que Él nos diga, y debemos estar con Él junto a la cruz.

Hoy somos conscientes de que toda Cristología que quiera ser legítima debe empezar por los testimonios sobre Jesucristo plasmados en el NT, y no debe perderlos de vista[18]. Pero los comprenderá a la luz de los conocimientos que la exégesis bíblica ha aportado. Eso distingue a las Cristologías a partir del Vaticano II de las tradicionales. Por cierto, toda Cristología, para

---

[16] Véase especialmente Jon SOBRINO, quien ha resaltado este punto en sus libros: *Jesús en América Latina*, Santander 1982, cap. 2; y *Jesucristo Liberador*, Madrid 1991, cap. 3.

[17] Cf el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de abril 1964, «Sobre la verdad histórica de los evangelios», sintetizado en Dei Verbum n 19, aclarado por el documento de la Comisión Bíblica de 1993 (cf n 1).

[18] "W. THOMPSON, que ha estudiado desde diversos ángulos la Cristologia, afirmó que «La cristología contemporánea parece acertada al comenzar por las Escrituras —especialmente el Nuevo Testamento—, al mantenerse en ellas y al regresar siempre a ellas, pues constituyen la fuente fundamental y más completa con la que toda cristología posterior debe guardar una continuidad fiel» (*Christology and Spirituality*, 42). A ello se pueden añadir las observaciones de los documentos de la Comisión Teológica Internacional sobre Cristología.

ser legítima, debe tener presente la Tradición, particularmente las grandes etapas conciliares, pero igualmente lo hará desde una perspectiva hermenéutica[19].

¿Cristología titular?

Valga una última y necesaria aclaración. A la pregunta de quién es Jesús, se suele responder con títulos (Mesías, Hijo de Dios, Salvador). De hecho, es común en las Cristologías bíblicas centrarse en los títulos con los que se designa a Jesús. Sin embargo, en su mayoría, estas son formulaciones pospascuales que resaltan un determinado aspecto de Jesús. A la persona se la conoce primero por su vida, sus manifestaciones tangibles, no por títulos. Posteriormente se le aplicaron títulos descriptivos, que expresan determinadas apreciaciones.

Los evangelios combinan ambos: la narrativa de la vida de Jesús con los títulos confesionales pospascuales, a fin de presentar a un Jesús «completo»: el glorificado es el histórico. El peligro de una Cristología centrada en títulos es retroproyectar a la vida de la persona como un a priori (inductivo) aspectos que históricamente se fueron desvelando solo paulatinamente. Más puntualmente, el peligro es minusvalorar, si no simplemente omitir, el *Sitz im Leben Jesu* de esos títulos, su relación con el anunciado Reino de Dios, por tanto verlo como una especie de superhombre más que humano (Cristología descendente). Por eso, nuestra presentación de Jesús no será en base a títulos cristológicos, sino más bien narrativa.

En síntesis, es en los evangelios en particular, esos testimonios autorizados y únicos, en los cuales el hombre está confrontado de modo autorizado y único con la persona histórica de Jesús, ese Jesús foco y fundamento de la fe de sus discípulos a través de los tiempos. Es allí donde se le encuentra de la manera más clara y directa que el Espíritu nos ha legado -que por tanto proclamamos como inspirados y palabra de Dios. En ese encuentro se plantea la pregunta por la relevancia y el significado de ese Jesucristo *para mí aquí y ahora*, su vida, su mensaje, su ministerio y su trascendencia. Eso significa que la Cristología, para ser legítima, se debe basar en la vida de Jesús de Nazaret atestiguada en el NT. Por cierto, la comprensión y apreciación de Jesús no se agota allí, sino que continúa desarrollándose en la tradición.

Al afirmar que Jesús es mi Señor, que murió por mí, se reconoce que la Cristología es en última instancia una valoración eminentemente personal como lo ha sido ya por parte de los escritores del NT-. Es Jesucristo para mí, en y desde mi vida.

---

[19] Quizá se me achaque que me limito al NT, ignorando la tradición posterior. En mi descargo tengo que decir que la asumo desde el momento que acepto las grandes confesiones cristológicas resultantes, y que estas páginas no quieren ser un tratado de Cristología «dogmática» -ya tenemos muchas y excelentes- y menos de la historia de su desarrollo (véase especialmente A. GRILLMEIER), sino como una respuesta «marianista» a la pregunta fundamental de Jesús: «¿Y vosotros quién decís que soy yo?», pero pensada esta en términos de su corolario: vivir la invitación de Jesús que sigue a la confesión conceptual petrina: «El que quiera venir en pos de mí, que me siga (Mt 16,24; Mc 8,34 y Lc 9,23)».

Capítulo 2

La Cristología del P. Chaminade

Un diálogo entre la comprensión actual de Jesucristo y aquella por parte del P. Chaminade hace casi dos siglos supone conocer ambas. Comenzaremos exponiendo sucintamente esta, por ser la que configuró a la Compañía de María[20].

La teología del P. Chaminade venía sustancialmente de la «Escuela francesa de espiritualidad», que Él aprendió y asumió. Luego, como es natural, le impuso algunos énfasis o matices propios. Esta escuela la inició el cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629), fundador del Oratorio, y se afianzó con Jean-Jacques Olier (1608-1657)[21]. El P. Chaminade bebió profusamente de los escritos de ambos, especialmente de Olier.

Debemos recordar que el P.Chaminade también tuvo influencia de los jesuitas, con quienes se formó desde joven y con quienes se asoció uno de sus hermanos [¿Está haciendo alusión al Colegio San Carlos de Mussidan? Las Reglas pueden estar marcadas por su hermano Juan Bautista, recién secularizado de la SJ. ¿Así hay que entender "con quienes se formó desde joven"?]. Hay que resaltar, además, la influencia bíblica en el pensamiento religioso del fundador, especialmente de san Pablo y algunos pasajes del cuarto evangelio, que citaba y a los que aludía con facilidad. La influencia paulina es notable especialmente en sus Instrucciones.

La Escuela francesa

La Cristología de la Escuela francesa centraba su atención en la compenetración con «los misterios de Jesús» por la experiencia de fe. Uno de sus pilares es la Encarnación y el otro la Trinidad. La Encarnación era entendida de modo inclusivo, abarcando toda la vida y Resurrección de Jesús, es decir, la vida de Jesús la ven y juzgan desde la Encarnación del Hijo de Dios. Se trata por tanto de un enfoque altamente teocéntrico, que se traducía en poner la Encarnación en el centro de la piedad religiosa: Jesús vino para ser mediador con Dios[22]. La Cristología de esta escuela, naturalmente era «descendente»: en la Encarnación se resume ya la salvación. La Encarnación como pilar teológico explica la visión sobre María en

[20] No conozco ningún estudio ni siquiera una simple exposición sobre la Cristología del P. Chaminade. THOMAS. STANLEY, en la bibliografía de su tesis, *The Mystical Body of Christ according to the Writings of Fr. Chaminade* (Friburgo 19529) [*El cuerpo místico de Cristo según los escritos del P.Chaminade*. traducción y edición digital en la BDM], no cita ninguno. En cambio, hay muchos estudios sobre la Mariología o sobre la estructura de la Compañía. Esto es en sí mismo revelador. Ninguno de los superiores generales, hasta el P. Juergens, se detuvo en sus circulares en la persona de Jesucristo; la Cristología como tal no era tema. Aquí queda un trabajo por hacer...

[21] Véase, sobre Bérulle, W. M. (ed.), *Bérulle and the French School: Selected Writings*, Nueva York 1989. Sobre la Escuela francesa, más ampliamente, ID., *Christology and Spirituality*, Nueva York 1991, cap. III.

[22] Cf T. STANLEY, op. cit., 58ss.

cuanto Madre del Hijo de Dios (se da poco peso a la natividad como tal) y también la idea de que estuvo asociada en todo a Jesús (basado en Lc 2,19: María guardó todo en su corazón y Él le estuvo sumiso; cf EM 225, etc.), como también dirá el P. Chaminade.

De Bérulle ponía gran énfasis en la meditación o contemplación de esos misterios, como hará luego el P. Chaminade. «Misterios» son tanto lo histórico como el alma o interioridad de Jesús. Su lectura de los evangelios (incluidos apócrifos) era netamente historicista y, con esa misma mentalidad, para explicitar esos «misterios» de Jesús (y también de María), naturalmente se recurría a leyendas piadosas sobre ellos. Se reelaboraban también las narraciones bíblicas con detalles que permitieran centrarse particularmente en los supuestos sentimientos y motivos de Jesús y María. Se trata de llegar al «alma» de Jesús (y María).

Según esa escuela, aunque pertenezcan al pasado, los «misterios» de Jesús, su fuerza o poder, perduran por sus méritos, compenetrarse con ellos nos hace partícipes de esos méritos y gracias. Eso tiene por cierto un fuerte sabor paulino; nos recuerda Flp 2,5-11: la exhortación a tener las mismas actitudes que tuvo Jesucristo. Era este un texto predilecto. J. J. Olier hablará de «mirar a Jesús, unirnos a Jesús, y actuar en Jesús». De ahí la importancia dada a la imitación y conformidad con Cristo y la elaboración chaminadiana del «sistema de virtudes».

Focos tradicionales

Un rasgo tradicional de toda Cristología, incluida la del P. Chaminade, ha sido centrarse en los dos grandes misterios de Jesucristo: su Encarnación y su Pasión. En consecuencia quedaba relegado a un segundo plano aquello que hoy ha recuperado su importancia; a saber, la vida de Jesús entre esos dos polos, su ministerio de evangelización. En plena consonancia con la teología de su tiempo, mucho más importancia tenía para el P. Chaminade la Encarnación como tal, en la cual asentó su Mariología. Thomas STANLEY podía por ello afirmar que «la espiritualidad del P. Chaminade no solo es teocéntrica, sino también, y particularmente, cristocéntrica y, si podemos usar el término, encarnación-céntrica»[23].

En la Encarnación están dadas todas las virtudes y grandezas de Jesucristo. Y así como María engendró a Jesucristo, su ser madre de todos se realiza engendrándonos, formándonos «en su seno».

Notoriamente, cuando se trataba de la vida religiosa, la *Cruz* ocupaba un importante lugar en el pensamiento del P. Chaminade. En las Constituciones de 1839 indicó que «el crucifijo (que llevan los religiosos marianistas sobre el pecho) les recuerda siempre que deben vivir continuamente crucificados al mundo y a sí mismos para imitar a Jesucristo crucificado» (art. 179). «Los religiosos deben vivir de la vida del espíritu de Jesús, pero de Jesús crucificado» (EP V, 44.26). «Tenemos que crucificarnos a nosotros mismos ante el mundo para edificar al mundo» (EF I, 381). La influencia paulina e ignaciana es evidente. Eso explica la particular importancia concedida a la escena de María y el discípulo amado (Juan) al pie de la cruz, tema de la «Oración de las Tres».

[23] Op. cit., 73.

La divinidad de Jesús

En la Cristología tradicional, asumida por el P. Chaminade, la divinidad de Jesús predomina sobre su humanidad, es decir, a Jesús se le veía primordialmente del lado de su naturaleza divina, Por eso no extraña que, para él, Jesús es el ser más perfecto, al cual el hombre puede tratar de acercarse imitando sus virtudes (cf EF I, 380; EP I, 6.81,84). Sin embargo, debemos resaltar que también comprendió que solo se puede imitar a Jesucristo si se toma en serio su humanidad: «Para hacernos esta imitación fácil y acomodarnos en cierto sentido a nuestras debilidades, (Jesucristo) ha escogido una vida común, quitando así todo pretexto de que pudiéramos echar mano, ya que, siendo el modelo demasiado grande, y muy elevado, o demasiado perfecto, no hubiera sido posible hacer una copia que tuviera algún parecido con Él» (ED II, 312). Este es un aspecto característico en la Cristología actual, como veremos, cuya importancia el fundador comprendió y puso de relieve.

Por eso mismo, para el P. Chaminade, Jesucristo era mucho más apreciado como «Divino Modelo» (EF I, 443; ED II, 308-322; EP I, 6.81) que como Mesías (apreciación prácticamente ausente). «La perfección cristiana, fin primero que la Compañía se propone, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre, para servir de modelo a los hombres» (Const. 1839, art. 4). «Debemos ser imágenes de Jesucristo: sus acciones deben ser modelo de las nuestras, y para hacer una copia hay que fijarse bien en el modelo» (EO 124). Esto está estrechamente vinculado al «sistema de virtudes», la imitación de Jesucristo (y de María).

Como vemos, la teología del P. Chaminade es marcadamente cristocéntrica. El P. STANLEY la calificó como un *Christocentric theocentrism*[24]. En esto el fundador estaba ya encaminado hacia lo que caracterizará la teología moderna, la revalorización del Jesús de la historia, el hijo de María.

Hijo de María

A todo lo largo de la tradición marianista, empezando por la insistencia del P. Chaminade mismo, Jesucristo ha sido visto particularmente como el hijo de María. Gracias a Ella se encarnó y se constituyó en nuestro modelo de vida. Como es sabido, esa filiación redunda soteriológicamente en la nuestra: nosotros también somos hijos de María. Es lo que expresó palmariamente en un famoso texto: «Todos hemos sido concebidos en María, debemos nacer de María, y ser formados por María a semejanza de Jesucristo, de modo que vivamos solo de la vida de Jesucristo, que con Jesucristo seamos otros Cristos, hijos de Maria: *Cum Christo unus Christus»* (EF I, 440; Cuaderno D: EP VII,21). En esta cita se revela su particular espiritualidad y la importancia concedida a la Encarnación. En ella también se observa que su Mariología era eminentemente cristocéntrica (algo que en la tradición marianista posterior se fue perdiendo de vista).

A diferencia de la Escuela francesa que afirmaba que la salvación se debe a que el Hijo de Dios se hizo hombre, el P. Chaminade afirmaba que se debe a que se hizo hijo de María, es decir, resaltaba el papel de María, y con ello valorizaba más la vida histórica de Jesús. En otras palabras, donde la Escuela tradicional francesa hablaba de Jesús como Hijo de Dios

[24] Op. cit., 60 (teocentrismo cristocéntrico).

entendido en términos trinitarios, el P. Chaminade hablaba de hijo de María en términos cristológicos. Su énfasis estaba en la Encarnación vista desde María

La Cristología del P. Chaminade está no pocas veces opacada por su particular Mariología. Uno de sus rasgos, como producto de una larga tradición que se alimentó de la imaginación piadosa, es que suponía que María siempre acompañó a Jesús durante su vida terrenal, asociándola así en todo: «Nuestro Señor ha estado sumiso siempre a María: nada ha hecho sin su consentimiento La Santísima Virgen le acompañaba por doquier hasta el Calvario, en donde ofreció a su adorable Hijo» (EM II, 781). Esa misma idea la plasmó en el artículo 5 de las Constituciones de 1839: «Jesús quiso nacer de María: alimentado y criado por Ella, no se separó de Ella en todo el curso de su vida mortal: le vivió sumiso, la asoció a todos sus trabajos, a todos sus dolores y a todos sus misterios». Véanse también las meditaciones en EM II, 779, 795, 802, 821, 827. En esto, gracias a los mejores conocimientos que tenemos sobre la Biblia, la Cristología (y la Mariología) han cambiado notablemente.

Conformidad con Jesucristo

A pesar de la importancia concedida al concepto de Cuerpo Místico de Cristo en la Escuela francesa, incluyendo al P. Chaminade[25], su visión cristológica y sus implicaciones devocionales y ascéticas son sustancialmente intimistas, sin dimensión social. Es una visión de Jesús en sí mismo, donde inclusive la predicación del reino de Dios brilla por su ausencia, para centrarse en la Encarnación y Pasión como en el Credo. Pero distinta de la Cristología medieval, que era eminentemente conceptual y filosófica, la Cristología francesa, quizá como reacción, pasó a ser mística y espiritual, de experiencias de fe. Se trata de llegar a la «conformidad con Jesucristo», como se expresa aún en la Oración de las Tres.

Sin embargo, también es cierto que el P. Chaminade vio en Jesús a un hermano y como tal habló de Él: «Es esta gracia de la Encarnación la que hace a los cristianos hijos de Dios, hermanos de Jesucristo» (EP II, 165.38; cf EP I, 58.1; 144.13; II, 162.27). Aquí entra la noción de alianza. Somos hermanos de Jesucristo, hijos de la misma madre, María, y debemos reproducir el mismo amor del hijo por su madre.

En contraste con la Escuela francesa, que enfatizaba el servicio (servitude) a Cristo, un notable rasgo de la Cristología del P. Chaminade es su énfasis en la *conformidad* con Cristo (ED II, 471-473), en la vida «en Cristo», que resulta de la compenetración con Él para ser otros Cristos, y eso en unión estrecha con Él. Nos recuerda a san Pablo: «La vida espiritual no es otra cosa que la vida de Jesucristo, una vida conducida de acuerdo al Espíritu de Jesucristo, que corresponde a estas palabras: Ya no vivo de mi propia vida: ya no soy yo quien vive, es Jesucristo quien vive en mí» (EF I, 445; cf I, 442; Gál 2,20).

Es notorio que el P. Chaminade hablaba de Jesucristo más como alguien a quien imitar que como salvador. Pero más que imitar, el P. Chaminade paulatinamente hablaba de *conformidad* con Jesucristo. En efecto, la salvación, según él y en sintonía con san Pablo, resulta de la «conformidad con Jesucristo». Por cierto, esa «conformidad se daría en la imitación de las virtudes de Jesucristo. Certeramente, el fundador consideraba como fundamental «interiorizar a Jesucristo» hasta ser como Él. En el artículo 34 de la Constitución de

[25] T. STANLEY, op. cit., cap. II.

1839 afirmó que «cuanto más se dedica el religioso a este ejercicio (la meditación), tanto más se acerca a su fin, que es la conformidad con Jesucristo» (retomado en nuestra actual RV en el preámbulo al cap. IV)[26].

Básico en la espiritualidad del P. Chaminade es que el hombre debe llegar a la «conformidad con Jesucristo, particularmente con relación a la Cruz. Para ello debemos adquirir el espíritu interior que animaba a Jesús en su pasión, es decir, llegar a estar <crucificados con Cristo». En esto el fundador recurrió mucho a san Pablo.

Importancia de la fe

El énfasis en la conformidad con Jesucristo está ligado a su valoración de la fe, entendida como compenetración con el Señor, una fe vivencial, no conceptual; existencial más que doctrinal, por tanto alimentada por la oración (cf EO 122-123). Fe es «la unión de Jesucristo con nosotros, unión que llega hasta transformarnos en Jesucristo. Por la fe... nuestra mente esclarecida ya no piensa más que como Jesucristo... nuestro corazón ya no siente ni ama más que como Jesucristo... nuestra voluntad ya no actúa más que como Jesucristo...» (Retiro fundacional SM de 1818: EP V, 24 [51]; EO 210; cf EF I, 380; Const. 1839, art. 247). Es por esa fe «que concebimos a Cristo en nosotros» (EF I, 224; 445). Como vemos, la fe, que ocupa un lugar central en el pensamiento chaminadiano, tanto es así que pasó a ser nuestro lema (Fortes in fide), es eminentemente cristocéntrica (cf EF I, cap. IV; ED II, 422-426) y se acerca mucho al concepto paulino.

Eso mismo está expuesto en el artículo 58 de la actual RV, que nos recuerda que «la dedicación perseverante a la oración nos lleva a la fe del corazón y nos acerca a nuestro fin: la conformidad con Jesucristo».

Dimensión soteriológica

La Cristología del P. Chaminade es eminentemente soteriológica, y es en ese sentido que encauzó sus sueños fundacionales: la dedicación a la de los hombres a imitación de Jesús mismo. Como Él, «todos somos misioneros» (EF I, 54). En las Constituciones de 1839 escribió: «El celo por la salvación de las almas, motivo del segundo fin de la Compañía, es solo uno de los rasgos característicos de este Divino Modelo, de donde se deduce que la Compañía no tiene esencialmente más que un solo fin: la imitación de Jesucristo» (art. 5)[27].

En efecto, el fundador entroncó naturalmente la imitación de Jesucristo y la soteriología: «Los designios por los que Jesucristo se ha hecho hombre no tendrán razón de ser más que en tanto que uno se esfuerce en imitarlo, y sin eso, en vano habría sacrificado su vida y derramado su sangre, ya que no ha hecho lo uno y lo otro más que para que imitemos sus

---

[26] Valga resaltar que Juan Pablo II nos recuerda exactamente lo mismo en VC: «Los consejos evangélicos, con los que Cristo invita a algunos a compartir su experiencia de virgen, pobre y obediente, exigen y manifiestan en quien los acoge *el deseo explícito de una total conformación con Él*» (18: subrayado suyo).

[27] De un modo análogo se expresa VC: «Este es el quehacer de la Vida consagrada. *Cuanto más se deja conformar a Cristo, más lo hace presente y operante* en el mundo para la salvación de los hombres» (n 72).

actos y practiquemos sus virtudes» (ED II, 313). «Nadie podrá salvarse afirmó el P. Chaminade, salvo teniendo una gran conformidad con Jesucristo. Dios no predestina a nadie sino para ser conforme a Jesucristo (ED II, 483. Cuaderno D: "Resumen de los principios de dirección", EP VII 25). Por eso mismo, la «imitación va hasta formar a Jesucristo en nosotros» ("Cuaderno autógrafo de Mussidan": EP I, 6.81).

Apreciación sintética

Dos acentuaciones en particular le dan un colorido especial a la apreciación de Jesucristo que tenía el P. Chaminade: su visión de Jesús desde su divinidad y la prioridad dada expresa o tácita-mente a María, centrada en la Encarnación. La diferencia más notable de la Cristología actual con la del P. Chaminade es la revalorización de la vida histórica de Jesucristo en su totalidad. Con ello se pasó del énfasis en la imitación de Cristo al seguimiento de Jesucristo, como se observa ya en los textos marianistas citados al inicio. Se ha redescubierto la centralidad del reino de Dios en la misión de Jesucristo, y se ha comprendido que su ejecución en la cruz fue consecuencia de su vida y predicación. Todo esto lo expondremos en la segunda parte.

El **cambio de énfasis cristológico**, que se refleja en el cambio en la manera de concebir la relación con Jesucristo, **de imitación a seguimiento**, está claramente ilustrado al inicio de la RV. A modo de preámbulo del primer capítulo se cita el artículo 6 de las Constituciones de 1891, que es adoptado y adaptado en el artículo 2 de la actual Regla de Vida SM:

1891	**1983**
La Compañía no tiene en realidad más que un solo fin: la más fiel *imitación* de Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hijo de María, para la salvación de los hombres.	Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a *seguir* de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hijo de María, para la salvación de los hombres.

El artículo de las Constituciones de 1891 retoma aquel de las Constituciones de 1839. En la actual RVSM, de una manera clara y consecuente, en consonancia con la teología actual, se habla sistemáticamente de seguimiento de Jesucristo, en lugar de imitación En el capítulo II, dedicado a la «Vida consagrada», el primer subtítulo es «Seguimiento de Cristo». De hecho, la actual RV es notablemente más cristológica que las anteriores, es decir, pone como sustento a Jesucristo mismo y su vida histórica, más que sus virtudes (a imitar) o los misterios de su vida. Se alimenta más de la Escritura, como se observa ya en las largas citas a modo de preámbulo al inicio de cada uno de sus capítulos.

Pasemos ahora a considerar la Cristología neotestamentaria y las implicaciones para la vida religiosa marianista.

Capítulo 3

La Cristología neotestamentaria

I. JESÚS DE NAZARET

Es un hecho indudable que la Cristología hoy está marcada por las luces obtenidas a través de los estudios bíblicos. Es una Cristología que tiene como base y fundamento la Sagrada Escritura, «el alma de la teología». Esa es la diferencia sustancial con la Cristología del siglo XIX (y antes). Por lo mismo, es fundamentalmente una Cristología «de abajo», ascendente. Y es en esa vena donde se sitúa la pregunta a la cual estas páginas quieren responder: ¿Quién es Jesucristo para mí, un marianista?

Cuando en el NT se quiere afirmar que Dios se manifestó definitiva y normativamente en Jesucristo, que en Él Dios se dio a conocer y se le puede encontrar, se enfoca su condición de hijo. Por eso mismo, en el desarrollo de la Cristología el título o calificativo confesional por antonomasia es Hijo de Dios -o simplemente «hijo», como en el cuarto evangelio-, y también tácitamente como hijo de María, a menudo emparentado al calificativo «hijo de hombre».

1. Jesús hijo de María: encarnado

A la pregunta de quién es Jesucristo, espontáneamente respondemos que es el «Hijo de María». Correcto. Pero habrá que tomar en cuenta las implicaciones de esa afirmación, que no son otras que las de la Encarnación. Es la pregunta por la seriedad con la que tomamos la humanidad e historicidad de Jesús con las implicaciones que conlleva[28]. Eso ya lo resaltaba el P. Chaminade: «El religioso que aspire a ser hijo de María no debe cesar de contemplar la vida de Jesucristo y de compararla con la suya» (ED II, 340). Pero ha habido un notable cambio de énfasis desde el tiempo del P. Chaminade a hoy, de la Cristología descendente a la ascendente descritas más arriba, y con ello se ha dado un cambio en el concepto de encarnación.

Dimensiones de la Encarnación

A diferencia de la Escuela francesa, el P. Chaminade no puso el acento en la concepción virginal como tal, sino en la maternidad de María, que incluye su dimensión formadora de Jesús. En efecto, una de las diferencias del pensamiento cristológico del P. Chaminade con respecto a la Escuela francesa es la filiación de Jesús, que para él era un misterio

[28] Sobre esto, véase especialmente A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología*, Estella 1996; y J. A. T. ROBINSON, *The Human Face of God*, Londres 1973.

fundamental. El fundador resalta que el que es concebido, nace y crece es hijo de María no solo Hijo de Dios. Ese es el fundamento de la piedad filial y de su énfasis en dejarnos formar por Ella como formó a su Hijo hasta su madurez. Por lo mismo, nuestra RV nos recuerda que «Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo, Hijo de Dios, hecho Hijo de María...» (art. 2).

Ahora bien, encarnación significa asumir la modalidad de existencia propia de la vida en la tierra. Es una «humanificación» (Ngindu MUSHETE). No es solo asumir una existencia biológica carnal, sino también participar en un mundo preexistente en cuanto a tradiciones, cultura, idiosincrasias e historia, y relaciones sociales. Participar en el mundo implica la posibilidad de ejercer cambios en él. Eso vivió e hizo Jesús. Fue por tanto una doble encarnación, si así podemos calificar el hecho de hacerse humano y de participar de nuestra historia, con todas sus fragilidades, limitaciones, miserias y también bondades. La primera, la concepción tradicional de entender la encarnación, es el hecho de hacerse humano en el seno de su Madre. La segunda, reconocida y valorizada en tiempos más recientes, es la encarnación en una historia y una cultura: una inculturación. Una implicación de ello nos la recuerda la VC: «Para una auténtica inculturación es necesaria una actitud parecida a la del Señor, cuando se encarnó y vino con amor y humildad entre nosotros» (n 79).

La Encarnación fue social: se dio en una trama humana. Concretamente, en un pueblo humilde de Galilea, que incluía no pocos marginados y «enfermos», pobres y «poseídos», en los cuales Jesús fijó de modo particular sus opciones. No se encarnó noble y soberano, sino humilde y entregado, hasta ofrendar su propia vida por sus hermanos. Visto teológicamente, era rebajarse: «Siendo de condición divina... se despojó a sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres... haciéndose obediente hasta la muerte...» (Fil 2,6ss). Él fue «tentado en todo, como semejante nuestro que es, pero sin pecado» (Heb 4,15; Mc 1,13).

La Palabra se hizo carne

La Encarnación significa que, por pura gratuita iniciativa suya, Dios se hizo transparente en la humanidad de Jesús, como dice Juan: «La Palabra (logos) se hizo carne... y habitó entre nosotros». Se ha mostrado como un Dios cercano, al cual no hay que ir a buscar fuera de la historia sino en ella misma: en Él se oye y se ve a Dios (Jn 8,28.38; 14,9). En la humanidad de Jesús se puso de manifiesto el amor de Dios hacia la humanidad (Jn 3,16). Es así como Jesucristo es «el sacramento del encuentro con Dios» (SCHILLEBEECKX). «Humanidad» no es una abstracción, sino que se refiere a hombres concretos, con todo lo que los caracteriza, sus vicisitudes y circunstancias, sus alegrías y penas, sus logros y fracasos, sus anhelos y desengaños, sus sueños y pesadillas.

La Encarnación, por otro lado, era el proyecto divino de una «humanidad nueva», una «nueva creación». De ahí que se hablase de Jesús como el nuevo Adán (Rom 5). Esa «humanidad nueva» la vivió Jesús concretamente y la expuso en su misión evangelizadora; es la instauración del reino de Dios.

Todo eso hace que la Encarnación sea buena noticia para la humanidad (Lc 1,42ss; 2,10s; 11,27): todo un Dios que se rebaja para compartir nuestra historia, para tener compasión de nuestras miserias y limitaciones, para proclamar las bienaventuranzas, para rescatar la

dignidad de las personas y decretar que la prioridad de los valores que dan la justa valía al hombre es el amor tal como Él lo vivió, y ofrecerles la reconciliación salvadora.

Y habitó entre nosotros

Gál 4,4 nos recuerda que Jesús fue judío en todo sentido: «Nacido de mujer, nacido bajo la Ley», en la Palestina de tiempos de Herodes, en el marco de la religión judía, la de sus padres. No era un hombre con sabiduría infusa extraordinaria, sino que fue creciendo en ella (Lc 2,52), con los limitados conocimientos de esa época, inclusive sobre religión (doctrinas discutidas, tradiciones vigentes, en contraste con el desarrollo teológico posterior), como es propio de todo ser humano. Tampoco conocía todo acerca de su vida, ni por último del futuro, incluida su Pasión; ni acerca de su identidad, que fue reconociendo paulatinamente. Era un Jesús que podía ser tentado (Hb 2,18; 4,15) y que tenía que aprender lentamente la voluntad de Dios sobre su misión. De ahí que se pueda hablar de «la fe de Jesús». Estos son rasgos que debemos tener presente si hemos de ser honestos en lo tocante a la Encarnación y no queremos caer en la tentación monofisita o en la crasa mitología. En síntesis, Jesús no fue menos humano que el común de los mortales, si bien vivía una única comunión con Dios.

La Encarnación es un proceso que culminó con la muerte y se sublimó con la Resurrección. Aquí se encuadra la escena joánica de María al pie de la cruz: a la «Madre» que lo concibió, su primogénito le encomienda acoger ahora al discípulo amado (prototipo del creyente) como «hijo», y viceversa.

El Espíritu es el agente inmediato de la Encarnación (Mt 1,18; Lc 1,35). Y la continuidad de esa Encarnación se asegura por la presencia del mismo Espíritu (In 15,26; 16,13s; Rom 8,9), que hace posible que nosotros seamos también hijos de Dios (Rom 8,16) iy podamos ser hijos de María!

Se hizo historia

Jesús no llevaba aureola ni le seguía un séquito de pajes. Actuaba como un profeta empapado de Dios, un maestro seguro de sus convicciones. Discutía sobre la Ley como tantos otros rabinos, aunque con notoria seguridad y claridad en su posición autónoma. Nada tiene de extraño que en el momento de crisis fuese rechazado también por las muchedumbres en Jerusalén: no se vislumbraba en Él una extraordinaria superioridad, menos una divinidad. Y, por último, murió como si fuera un malhechor entre malhechores, abandonado inclusive por sus más allegados.

Sin embargo, ese Jesús humano, sencillo y frágil, ese Hijo de María de Nazaret, era la Palabra de Dios hecha carne. En Él se hizo real lo que Pablo llamó la debilidad de Dios, el escándalo para el mundo (1 Cor 1,18ss). Es a ese Jesús que predicaron los apóstoles, y nosotros nos hemos comprometido a testimoniar también.

Lo más notable de Jesús, aparte de determinados datos puntuales, es aquello que se respira particularmente en los cuatro evangelios, a saber, su proyecto y estilo de vida, su praxis, parábolas vivientes complementadas por aquellas expresadas verbalmente, producto de una extraordinaria comunión con Dios. Esa vida y su trascendencia histórica es lo que los

evangelistas y sus comunidades sintieron como aún teniendo plena vigencia, y así la presentaron, viviéndola como discípulos suyos y también verbalmente en su predicación y catequesis, y luego en los evangelios escritos. Por eso los evangelistas usaron a menudo el presente histórico y dejaron en los relatos que sea Jesús mismo quien se explique (en primera persona) en lugar de relatarlo (en tercera persona). Este es el núcleo más histórico, no solo por corresponder al pasado real, sino por trascenderlo e interpelar al presente. Es en su praxis que se puede percibir su alma, la presencia activa del Espíritu en Él, y también se vislumbra su personalidad y sus afectos.

Por tanto, la Encarnación no es solamente ni en primer lugar el hecho de haber sido concebido por María, sino la entrada concreta en la historia de la humanidad. No es solo su ser hijo de María, sino también su ser hermano de los hombres (Hb 2,11.17), «el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29; Col 1,15).

Esto lo entendió claramente el P. Chaminade. La Congregación ha de ser «una misma familia, no solo como hijos de Dios, hermanos de Jesucristo y miembros de su cuerpo místico, pero también como hijos de María...» (EP I, 58.1). En el retiro de 1822 afirmaba que «toda nuestra grandeza viene, después de Dios, de la bienaventurada Virgen. Es por su participación que somos hijos de Dios y que Jesús es nuestro hermano por el muy puro nacimiento que ha tomado de su seno y de su sangre virginal» (EP I, 144.13; cf II,165.38).

Centralidad del hombre

El hecho mismo de la Encarnación revela que el hombre es lo más importante para Dios, «imagen y semejanza» suya. Es la afirmación de que no se puede honrar a Dios y deshonrar al hombre -el hombre integral, no solo su alma. Esto se revela claramente en la praxis de Jesús: «El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Es el núcleo de los reiterados conflictos que tuvo Jesús durante su ministerio. De hecho, la Encarnación nos advierte sobre el engaño del gnosticismo y del espiritualismo que, haciendo eco al platonismo, minusvaloran la dimensión corporal del hombre. A Dios no se le encuentra al margen de los hombres, sino en medio de ellos, empezando por los despreciados e ignorados por la sociedad (Mt 25,31ss; Lc 4,16s; etc).

«El hombre Jesús es, justamente como hombre, el paradigma específico e irreemplazable del modo cristiano de vivir desde Dios y ante Dios. Conocerle en todas las dimensiones es entonces una exigencia tanto del intelecto como de la piedad[29], como lo entendió Francisco de Asís (véase 1 Jn 1,1).

La humanidad de Jesucristo es, pues, una interpelación para nosotros, puesto que se trata nada menos que del rostro visible del Dios invisible (Juan). Él, Jesucristo, encarna la humanidad querida por Dios, humanidad de la encarnación en la historia, en la cultura, en la marginación, en el dolor. Dios expresa así su juicio condenatorio a la indiferencia y la indolencia ante los sufrientes y relegados. Y es ese Jesucristo que nos llama a seguirle para

[29] A. TORRES QUEIRUGA, *Cristología*, 192.

dedicar nuestras vidas a continuar la misión de hacer real la presencia del reino de Dios, su Padre.

El P.Chaminade comprendió que, gracias a la humanidad de Jesús, es posible para nosotros asemejarnos a Él: «Para hacernos esta imitación fácil y acomodarse en cierto sentido a nuestras debilidades, (Jesucristo) ha escogido una vida común, eliminando así todo pretexto de que pudiéramos echar mano, ya que, siendo el modelo demasiado grande, y muy elevado, o demasiado perfecto, no hubiera sido posible hacer una copia que tuviera algún parecido con Él» (ED II, 312).

«Todos hemos sido concebidos en María; debemos nacer de María, y ser formados por María a semejanza de Jesucristo, de modo que vivamos solo de la vida de Jesucristo, que con Jesucristo seamos otros Cristos, hijos de María: *Cum Christo unus Christus*», afirmó el fundador (EF I, 440; Cuaderno D: EP VII, 21).

Con lo expuesto quizá apreciemos mejor la profundidad del artículo 4 de las Constituciones de 1839, donde el P. Chaminade destacó que «la perfección cristiana, fin primero que la Compañía se propone, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre, para servir de modelo a los hombres». En términos más actuales, el artículo 2 de la RV reafirma que «nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su reino». Y más adelante, el artículo 11 nos recuerda que «como Cristo, Palabra encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos...». Por su parte, la VC subraya que «las personas consagradas... se disponen, en cierto modo, en una prolongación de su (de Jesús) humanidad» (n 76).

2. Jesús hijo de José: pobre

A decir de los relatos bíblicos, José vivió en función de su familia, desprendido de sus conveniencias, pendiente de María y Jesús, cueste lo que cueste: la natividad, la huida a Egipto, el retorno y la subida a Galilea. Vivió lo que bíblicamente se califica como «pobre», desprendido de sus intereses personales y pendiente de la voluntad de Dios.

Jesús vivió en toda sencillez. No hay recuerdos de algo que fuera extraordinario de su juventud. De sus padres no heredó fortuna, ni fama, ni posición elevada. De ellos heredó valores, principios, y particularmente su devoción a Dios, que marcaron su vida, sus orientaciones y sus sensibilidades. Más aún, para Jesús su familia carnal no era lo determinante en el curso de su vida: vivió desprendido de ellos cuando de su vocación evangelizadora se trataba. En su vida pública lo encontramos dando absoluta prioridad a su misión. Su auténtica riqueza era su Padre celestial e invitó a otros a hacer como Él: dejar de lado todo lo que impida caminar con Él bajo la protección del Padre, compartiendo con los pobres lo superfluo (Lc 9,3ss; 12,32ss). La voluntad de su Padre era el centro y objeto de su vida (Lc 2,48s).

Durante su vida pública, Jesús no se instaló, y nada indica que viviera pendiente de sus necesidades básicas económicas (incluso uno de sus íntimos, Judas, se encargaba de ello). Como Él, sus discípulos provenían de estratos sociales humildes, vivían en aldeas igual que Él. Más, cuando los envía en misión, sus indicaciones son de que deben andar a pie, «con

un bastón y una sola muda de ropa, sin provisiones», como los pobres. Su confianza debe estar en Dios, no en las cosas (Mt 6,25-33).

Dos de los valores humanos comunes en particular subvirtió Jesús. Uno es la adhesión y dedicación a los bienes materiales, que constituyen un obstáculo para llegar a Dios, por ser obstáculo para llegar a la compasión con el prójimo, a lo que contrapuso el desprendimiento y la generosidad. El otro valor es la importancia de los honores y las posiciones sociales encumbradas, al que contrapuso la humildad y el servicio. Es la misma imagen que recogemos de su padre José, el hombre «justo» (Mt 1,19; cf 27,19.24). Y ninguno de los dos fue de casta sacerdotal (Jesús fue un «laico»).

Las riquezas endurecen el corazón, toman el lugar de Dios y exigen ponerse a su servicio, tomando el lugar del prójimo, de modo que deshumanizan. «No se puede servir a dos señores, a Dios y a Mamón». De ahí las frecuentes advertencias sobre las riquezas a todo lo largo y ancho de la Biblia, y muy puntualmente por parte de Jesús. ¡Qué difícil es abrirse al reino de Dios cuando uno se aferra a los bienes materiales: más fácil es que pase un camello por el ojo de una aguja! Y es que el dinero esclaviza e impide ver al prójimo (epulón) y abrirse a Dios (Lc 16,13.19ss). Nada tiene de extraño que las riquezas sean enemigas del seguimiento de Jesucristo, como lo recuerda la escena del joven rico, con mayor razón de la vida religiosa, cosa que sabía muy bien el P. Chaminade. La RV nos recuerda que, «confiando únicamente en Dios, respondemos a Jesús que nos llama a dejarlo todo y seguirle» (art. 23).

La expresión más clara y máxima de la pobreza de Jesús es su total desprendimiento de sí mismo, a lo que invitaba a los que querían seguirlo, hasta la entrega de su vida.

3. Jesús hijo del Padre: obediente

La vida de Jesús gravitaba en torno a dos realidades: su Padre, Abbá, y el reino de ese padre. Su dios es el Dios del Reino, y el Reino lo es de Dios, el Padre.

Una especial relación filial

Es un dato seguro que Jesús tuvo una relación de particular intimidad con Dios, a quien llamaba y tenía por su Abbá, Padre[30]. De hecho, no se puede entender ni apreciar correctamente a Jesús al margen de su relación con el Padre. Es esa relación que originalmente se afirmaba confesándolo como «el Hijo de Dios», sí, en su sentido primigenio de Hijo unigénito de ese Dios Abbá. Posteriormente, una mejor comprensión de esa relación desembocó en la confesión trinitaria.

Las intuiciones, la compasión y las actitudes de Jesús obedecen a su estrecha relación con su Abbá, su profunda experiencia religiosa del amor y la misericordia de Dios Padre. La relación de Jesús con el Padre la expresan particularmente los dos pasajes evangélicos en que la voz desde el cielo proclama: «Tú/este es mi hijo amado...» (Mc 1,11; 9,7), y está

[30] J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995 (segunda parte).

ampliamente expuesta en el cuarto evangelio, donde Jesús es frecuentemente llamado simple-mente «el Hijo» y Dios como «el/mi Padre».

Hablar de Dios como padre se entiende como expresión de una experiencia religiosa, de una particular relación que se expresa mejor con ese vocablo. Esa relación se manifiesta en Jesús por la confianza, cercanía a Dios, que le hacía actuar con inusual autoridad en nombre de ese dios. Se manifiesta en las actitudes paternales de bondad, perdón, misericordia, y en sus exhortaciones a relaciones humanas propias de hermanos. Y se manifiesta en su fidelidad y disponibilidad a cumplir la voluntad de Dios, como la de un hijo amado frente a su padre.

Llamar a Dios Abba es indicativo del grado de confianza y cercanía con Dios, como la de un hijo con respecto a su padre querido. En eso radica la así llamada obediencia de Jesús que, siguiendo la apreciación de GONZÁLEZ FAUS, más correctamente debería entenderse como «disponibilidad» para cumplir su voluntad, que es de hecho lo que los textos neotestamentarios quieren comunicar (obediencia denota ejecución de mandatos)[31].

Su relación con Dios Padre la vivía Jesús en actitud de disponibilidad a Él. Como hijo estaba atento y receptivo a su voluntad (Jn 4,34; 5,19s; 36s; Hb 5,8). De ahí que, si su praxis revela esa voluntad divina, entonces Dios es efectivamente aquel que se da en todo por amor, que es sensible a las vicisitudes del hombre, especialmente del desplazado y el marginado; es un auténtico padre[32].

Jesús llamó a la voluntad salvífica de Dios «reino/reinado de Dios». Por ser inseparables, no se puede conocer al Padre y desconocer el reino de Dios. No se entenderá plenamente qué significa «Padre» aparte de su reino. Pretender comprenderlo de otro modo arriesga desdibujarlo, mistificarlo, de manera que de padre como tal poco o nada real queda, aparte de lo romántico. En efecto, el Padre de Jesús no es otro que el Dios del Reino, el que presentaba en palabras y obras. Se trata del Reino de Dios, sobre lo que nos detendremos más adelante.

Por ser Hijo de Dios, como dice Pablo, Jesucristo hace posible que nosotros también seamos hijos de Dios, y podamos clamar «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). Y si somos hijos, somos hermanos. «La verdad de que somos creyentes cristianos, hijos del Padre Dios, se verifica en el recorrido real del camino concreto de la filiación, es decir, en el seguimiento de Jesús, por haberse revelado en Él, que es el Hijo, el único camino auténtico para realizar el proceso de filiación»[33]. Esto es algo que tenía particular peso para el P. Chaminade.

La fe de Jesús

Si se toma en toda su seriedad la humanidad de Jesús, se en-tiende que tuviera que hacer determinadas opciones y reafirmarlas, que fuera tentado, que orara, que fuera sujeto de fe. Hablar de la fe de Jesús puede sonar chocante; sin embargo, la atestigua el NT (cf Mc 9,23; 11,22ss; Lc 11,1ss; 23,46; Heb 5,7s; etc.) y tiene que postularse si se toma en serio la

---

[31] *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, cap.3.

[32] La dimensión paternal de Dios ya se encuentra en los profetas, especialmente los preexílicos, con su énfasis en justicia y compasión (*tsedaqa, hesed*).

[33] J. Lois, *Jesús de Nazaret*, Madrid 1995, 167.

humanidad de Jesús[34]. Jesús es paradigma de fe. Se trata de fe entendida como una relación existencial de confianza, de apertura y disponibilidad. No se trata de fe doctrinaria, intelectual, sino vivencial, aquella expresada en la oración: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios!» (Mc 15,39), podía exclamar el centurión «al ver la manera como había muerto»: con una confianza única en Dios, una comunión tal con Él que en sus manos ponía hasta su vida misma.

El artículo 3 de la RV nos recuerda que «nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe... por lo que comenzamos a vivir en Jesucristo». Esa mística la destacan los subtítulos en el capítulo III de la RV: «Unión en Cristo» y «Crecimiento de la comunidad en Cristo».

La fe de Jesús y su relación con Dios se explican mutuamente, y aquí se revela quién es Dios para Jesús, y cuál es su voluntad, sus opciones y preocupaciones, si así se puede hablar. «El que me ve a mí, está viendo al Padre» (Jn 14,9). Es así que Jesús es mediador o, más exactamente, exponente de la voluntad de Dios. Eso se expresa mediante los títulos Mesías (= hijo de David) y el profeta (de Dt 18,16ss). Jesús dice y hace lo que oye y ve al Padre (Jn 8,38); «Al Padre lo conoce sólo el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo da a conocer» (Mt 11,27; Jn).

Jesús es la revelación más clara de Dios mismo, y de sus propuestas, su voluntad y sus expectativas. Él es «la exégesis» de Dios, «la parábola de Dios» (Ed. SCHWEIZER): la grandeza en la humildad de su existencia, la riqueza en la pobreza de su subsistencia, la justicia en la compasión con el pecador, la sabiduría en la necedad de la cruz, la fuerza en la debilidad humana (como muchas parábolas, manifiesta su verdad en la ruptura de los esquemas convencionales). Es decir, cuando se quiere conocer a Dios, como resalta Juan, hay que conocer a Jesucristo, que es su palabra y su rostro: es el logos de Dios (logos: discurso, exposición).

Un Dios diferente

El concepto que Jesús tenía de Dios era diferente del que tenían los fariseos y otros judíos. Lo que estaba en juego en los conflictos y controversias eran presupuestos diferentes sobre quién es Dios y qué es prioritario en la vida. Si bien en las controversias el tema inmediato solía ser alguna tradición, costumbre, ley o norma religiosa, lo que estaba en conflicto eran comprensiones y apreciaciones diferentes sobre Dios. La actitud de Jesús frente al Templo y al culto, así como frente a determinadas tradiciones, incluidas ciertas maneras de entender la Ley de Dios, son tantas expresiones de rechazo de maneras fetichistas, por no decir idolátricas, de querer relacionarse con Dios, es decir, con un Dios entendido y conocido por Jesús como radicalmente diferente[35]. Con los poderosos entró en conflicto porque rechazaba sus dioses, avasalladores de la humanidad, particularmente de la dignidad y la libertad humana. Sus advertencias sobre las riquezas se sitúan en esta misma línea: es un dios (Mamón) que exige culto. Puede decirse, por tanto, que Jesús aplicaba estrictamente el segundo mandamiento, la destrucción de falsos dioses.

---

[34] Cf K. RAHNER-W. THÜSSING, *Cristología. Ensayo teológico y exegético*, Madrid 1975, 211-226.

[35] Conviene resaltar aquí que hoy hay un sano interés por poner al descubierto «el Dios de Jesús» (cf CARAVIAS, RAHNER, GRELOT, SCHLOSSER).

El de Jesús es un Dios escandalosamente diferente. En efecto, Jesús presentaba a un Dios liberador y partidario del marginado, no un Dios opresor y alienante, que disminuye la valía humana -como acusaron FEUERBACH, MARX, FREUD, NIETZSCHE, SARTRE y tantos otros, ni un dios usado para subyugar y utilizar a los demás. El de Jesús es el Dios cuya prioridad es el bienestar del hombre integral, y cuyo principio rector es la compasión y la justicia (como los profetas antaño), por tanto la vida en su dignidad humana, como diríamos hoy. Esto lo ilustran bien las escenas en Mc 3.1-5 y 7,1-16: «Esto es lo que está en el fondo de las controversias: la realidad de Dios en relación con los seres humanos y la de los seres humanos en relación con Dios»[36].

Más aún, el Dios de Jesús toma partido por los pobres y marginados, por los descartados y rechazados, como afirmaron tantas veces los profetas: su preferencia son aquellos a quienes la sociedad, su propio pueblo, debería aceptar como hermanos. Es el Dios del reino mesiánico encarnado por Jesús. En definitiva, es el Dios de la vida, opuesto a todo signo de muerte (Mc 12,27; Mt 22,32; Lc 20,38; Jn 10,10; 14,6; etcétera) que resulta de rendir pleitesía a otros «dioses»: el poder, el figurar y el dinero (cf las tres tentaciones de Jesús).

En pocas palabras, el Dios de Jesús no es el de la religión fabricada ni el de los filósofos, ni necesariamente el de los teólogos. Es el Dios que se manifiesta en la misericordia, la justicia, la liberación, el perdón, la paz, las bienaventuranzas..., en Jesús.

Jesús orante

Es notorio que en el NT se presenta pocas veces a Jesús como hombre en oración. Sin embargo, las menciones de que oraba se sitúan en momentos clave. Se retiró antes de su misión al inicio, antes de elegir a los más íntimos, en Getsemaní, y ocasionalmente huyó de las muchedumbres para orar. Siempre es a solas en un lugar silencioso, dispuesto para el encuentro con Dios. La única oración que tenemos de Jesús, el Padrenuestro, expresa lo que era para Él orar y quién era Dios para Él. Es expresión de su fe, y quiere que lo sea de sus discípulos, con quienes comparte su oración

Las manifestaciones más claras de la vida de oración de Jesús no son, sin embargo, esas indicaciones expresas, sino sus frecuentes referencias a Dios como alguien tan cercano a Él como un hijo con relación a un padre. Su autenticidad se mide por sus frutos. Podemos inferir que su oración no se quedaba en su intimidad -ni era una autosugestión teológica, sino que se transformaba en motivación y energía para su actuación: actúa como Dios actuaría... Era su comunión con Dios desde la vida y revertía a la vida, para ser vivificadora, salvífica. De ahí que más tarde en el NT se insistirá -Pablo en particular-, en esa misma relación, pero con Jesucristo: estar «en Cristo», revestirse de Cristo, morir con Él, estar crucificado con Él..., y de esa unión brota el grito: «Abbá, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). Es una experiencia, no solo una meditación; es un intimar, no solo un contemplar. Es una experiencia con una presencia, la del Espíritu de Cristo, como insiste Chaminade: como primer punto de toda oración se debe «considerar la relación que tiene Jesucristo con el tema de nuestra meditación» (EO 123), y

[36] J. SOBRINO, *Jesús Libertador*, Madrid 1991, 217.

«el segundo acto de la meditación debe ser unirse a Jesucristo por el deseo y la oración. Por el deseo, queriendo orar como Él, con Él y por Él» (EO 122).

4. Jesús portador del Espíritu: casto

La historia de Jesús empieza por el Espíritu: es concebido por obra del Espíritu y es bautizado por el Espíritu. Sin duda alguna, Jesús vivió y actuó con impresionante ímpetu y coraje (parresía) precisamente por estar empapado del Espíritu de Dios[37]. El Espíritu le dio la sabiduría (tradicionalmente inseparables) que admiramos, que lo caracteriza como Mesías, en el cauce de las promesas de Dios a su pueblo. La particular percepción que Jesús tenía del hombre y de Dios, y a la cual invitaba a sus oyentes, vienen de su posesión del espíritu de Dios. Jesús fue alguien que no solo creía en Dios, sino que lo conocía a fondo, en el sentido bíblico de conocer, que connota compenetración, intimidad. De ahí que su mensaje y su misma presencia fueran reconocidos por muchos como relacionados a Dios.

El Espíritu de vida, que lo acompañó desde su concepción, estuvo hasta el final con Él. Y ese mismo Espíritu sigue presente: es el vínculo entre nosotros y Jesús de Nazaret, su «fuerza hermenéutica», que hace posible su presencia (Jn 14,15-20). Por eso el P. Chaminade podía decir que «una persona realmente cristiana no puede ni debe vivir más que de la vida de Nuestro Señor Jesucristo. El religioso está llamado a ello de un modo especial» (ED II, 335). «¿Qué es un verdadero religioso? Es un religioso que vive del Espíritu de Jesucristo, que vive la vida misma de Jesucristo» (EF I, 445).

La dedicación total de Jesús a la misión encomendada por el Padre era tan absorbente que no dejaba espacio para una vida matrimonial. Por lo mismo, nada se dice al respecto en el NT y se concentra en aquello hacia lo cual volcó su amor íntegramente: los hombres, particularmente los desvalidos. Las fuerzas afectivas de Jesús estaban encauzadas hacia la misión; sus hermanos, hermanas, madre, son todos aquellos que, como Él, hacen la voluntad del Padre (Mc 3,32-35; Mt 10,37). Su familia la constituyen sus seguidores. Hay quienes viven con intensa pasión el proyecto salvífico de Dios, «eunucos que se hicieron así por el reino de los cielos» (Mt 19,12), entre los cuales sobresale Jesús.

Hablar de la castidad no se reduce a una opción ascética, y menos a la dimensión sexual, como bien sabemos. En su sentido integral, dado que abarca toda la dimensión afectiva, al hablar de castidad se debe incluir el tema del espíritu de familia. En relación a Jesús, es hablar de «su familia» más amplia, sus discípulos. Eso significa que nosotros, que nos comprometemos a seguir de cerca a Jesucristo, también debemos entender la castidad como una entrega integral, con afectos y emociones, a la constitución de la gran familia marianista (lo que no significa cerrarnos a cualesquiera otros que quieran «hacer la voluntad del Padre). Nos lo recuerda el artículo 21 de la RV: «Manifestamos nuestro amor al Señor concediendo un lugar preferente al amor a nuestros hermanos».

Jesús se opuso a toda discriminación, especialmente por motivos religiosos. Su compasión hacia las víctimas de discriminaciones le traía conflictos. Es conocido que Jesús

[37] Cuidémonos de atribuir al Jesús histórico las afirmaciones dogmáticas posteriores sobre su divinidad y sobre el Espíritu en términos trinitarios.

rechazó el sistema discriminatorio basado en conceptos y leyes de pureza (Lev 11-16), defendido particularmente por los fariseos, y radicalizado por los esenios de Qumrán. Tradicionalmente, pureza separaba a los hijos de Dios de los demás, a los que son «santos como Él es santo» (Lev 17-26) de los pecadores, a los que pueden vivir dentro de los muros de la comunidad de los que deben estar marginados, que incluía determinadas profesiones (cambistas, médicos, pastores), y también a los pobres (que lo serían por castigo divino, y a menudo eran juzgados como deshonestos, proclives al robo y engaño, desconfiables). Los enfermos e inválidos esta-ban del lado de los impuros, de los muertos. No hablemos de los «leprosos» y los «poseídos por un espíritu impuro» (Mc 1,23; 3,11.30; 5,2). Los puros no debían tener contacto con ellos, no podían tener compasión. Jesús rechazó ese sistema con sus implicaciones y antepuso el principio de la compasión, del amor como el del Padre que reúne a todos por igual, sin discriminación por criterios sociorreligiosos u otros. El Padre, según Jesús, recibe a todos los que se acercan a Él, festejan con Él, como lo expresó en su propia conducta y en diferentes parábolas.

En efecto, un rasgo que caracterizaba a Jesús era su compasión[38], resaltada en los evangelios: «Sean compasivos como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6,36) esa es su imagen de Dios Padre, que recuerda la exigencia veterotestamentaria: «Sean santos como Dios es santo» (Lev 19,2). Compasión, cuya raíz semítica viene del sustantivo entrañas (*rajam*), es un sentimiento conducente a una conducta consecuente (compasión = sentir con el otro; lo que el otro siente). Compasión es un sentimiento maternal (lingüísticamente, «entrañas maternas»), que connota el don de la vida, cuidado, protección. Así es Dios para Jesús (cf Jer 31,20), y así se comportaba Él mismo. Ser compasivo es sentir como siente Dios y actuar como Él.

En pocas palabras, la indivisa e incondicional disponibilidad de Jesús a la voluntad de su Padre corresponde a un corazón apasionado por Él, y esa pasión es inseparable de su pasión por la dignidad humana. Es un corazón «casto», el de alguien que podía declarar: «Bienaventurados los limpios de corazón». Es el sentido del mandamiento del amor conjugado por Dios y por los hombres: «En Él se resume toda la Ley y los profetas (Mc 12,30s). De hecho, su predicación fue antropo-teo-céntrica; sus dos puntos focales son el hombre y Dios. Su concreción la llamaba «el Reino de Dios». A asumir su visión y a predicar ese reino llamó y envió Jesús a los que asumían su proyecto. Y eso es lo que asumimos como marianistas, como nos recuerda nuestra Regla de Vida SM: «Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino» (art. 2); «Como Cristo, Palabra encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos» (art. 11).

Jesús fue un profeta «con visión» de la utopía de un mundo fraterno y fraternal, de un mundo que tiene al hombre como su centro de atención, lo que es inseparable de poner a Dios por encima de todo.

[38] A menudo, compasión (*oiktirmoss, planchnizo*) es traducido por misericordia» (correspondiente a *eleos*), que supone una actitud de superioridad, y un motivo moral o ético.

5. Jesús hijo de David

A la pregunta por su identidad, Pedro le dijo a Jesús: «Tú eres el Mesías (Cristo)» (Mc 8,29), vocablo que evoca liberación. El judaísmo esperaba del Mesías una liberación básicamente de corte político con la instauración de un «reino» al estilo davídico, además de una aclaración definitiva de la Ley. Si Jesús fue ejecutado como «rey de los judíos» fue porque se percibió que tenía trascendencia o pretendía tenerla en relación con las esperanzas judías de un rey mesiánico, liberador. Como tal fue rechazado.

Sin embargo, nosotros confesamos que Jesús es la revelación mesiánica ansiada, pero en otra clave liberadora. Por eso podía decir a sus discípulos: «Bienaventurados vosotros porque veis y oís...; muchos profetas quisieron ver lo que vosotros veis... y oír lo que oís...» (Mt 13,16s), y advertir que es «bienaventurado aquel que no se escandalice de mí (Mt 11,6). El mesianismo de Jesús no es nacionalista, ni es triunfalista, ni es legalista, y por cierto no tiene ribetes militares o realistas.

Jesús liberador de la muerte

La liberación propuesta y aplicada por Jesús durante su vida toca factores vitales: la liberación de las catalogaciones por principios sociales, religiosos, étnicos, económicos. Es en ese contexto que se sitúan la mayoría de sus milagros y sus cenas con pecadores, así como las bienaventuranzas (cf Lc 4,17s; Mt 11,2ss). Jesús rechazó el sistema apartheid basado en conceptos y leyes de pureza. Y fue por tomar partido por los marginados por el sistema que establece esos principios, que entró en conflicto con las autoridades que vigilaban que se respetasen las catalogaciones con-sagradas. No respetaba el código de honor convencional.

Jesús invitaba a liberarse de los complejos de superioridad (Mc 9,33-37; Mt 18,1-4), de la esclavitud de la imagen que se proyecta o el aparentar (Mc 12,38s; Mt 6,2.5), de los odios y rencores que separan y destruyen (Mt 5,21-25; 18,21s; 23-35), inclusive de las falsas imágenes de Dios y de la religión que mantiene al hombre oprimido o angustiado (Jn 8,19.55; 14,1; 15,21; 17,3). En esa dimensión se sitúan sus críticas a los guardianes de la Ley, que no son críticas contra la Ley sino contra los legalistas (Mt 23). Es significativo que curaciones de ciegos se asocian expresamente con el mesianismo de Jesús (Mc 10,46ss; Mt 9,27ss; 12,22s; Jn 9,22ss). Y de Jesús se podía decir: «Sabemos que no te riges por las apariencias de las personas» (Mt 22,16).

Lo más novedoso del camino de Jesús es la liberación de las fuerzas destructoras del hombre. Eso lo destacó Marcos al inicio de su versión del evangelio, en la primera actuación de Jesús, un exorcismo: «¡Qué manera tan nueva de enseñar: con autoridad!» (1,27). El exorcismo se dirige a la raíz y base de toda expresión y manifestación contraria al hombre vista desde Dios. Es la liberación del hombre del dominio de Satanás, dominio destructor (véase Mc 5,1-13)[39]. De hecho, es en el corazón del hombre donde anidan las fuerzas malignas, las que «lo hacen impuro»; por tanto, lo mantienen separado de Dios (Mc 7,20-23).

[39] La asociación entre pecado y males físicos, evidente en algunas curaciones, corresponde a la mentalidad de antaño (y, en muchos lugares, aún hoy). Esta asociación es recusada expresamente en el caso del ciego de nacimiento en Jn 9,2s. La asociación del perdón de pecados con la curación no corresponde a nuestro concepto de falta moral (nunca mencionada), sino que pone en evidencia la

La libertad es, pues, un componente esencial del evangelio. Es el respeto a la persona y su futuro. Libertad, contrario a sumisión, es afín a disponibilidad. Es el único marco que hace real el amor. Jesús chocaba con la mentalidad de sometimiento ciego, especialmente en nombre de Dios, que anula a la persona en su dignidad y libertad. San Pablo afirmó que «donde hay espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17); «Cristo nos ha liberado para que vivamos en libertad» (Gál 5,1). Más cercano a nosotros, el artículo 79 de nuestra RV nos recuerda que nuestra «preocupación de ser testigos fieles es muy necesaria para una comunidad que quiere transmitir al mundo la liberación de Jesucristo».

Jesús liberador para la vida

El acercamiento y acogida del otro es el gesto fundamental liberador pues se avecina al marginado y rompe las barreras que separan, inclusive oponen, de modo que da pie a una posible reconciliación al restituirle la dignidad de persona que la sociedad le ha negado. Esto lo ilustran particularmente las cenas de Jesús, que corresponden a su opción y su mensaje. Es un hecho histórico seguro que Jesús compartió la mesa con cierta frecuencia, pero de manera significativa, con diferentes personas, por lo que ocupan no poco espacio en los evangelios. Inclusive constituyen el marco narrativo de algunas parábolas. Cenas con pecadores, publicanos, fariseos, en intimidad o al aire libre, con muchedumbres hambrientas, y por cierto también con sus discípulos. Son cenas diferentes, pero con un denominador común: la comunión libre de prejuicios y desprecios. Recordemos que antaño las cenas tenían un carácter sagrado; expresaban comunión e intimidad entre los partícipes. Por eso también Jesús fue criticado: come con pecadores, es un comilón y borracho (Mc 2,15s; Lc 7,34, Mt 11,19). Más importantes eran para Él las personas que las tradiciones, la comunión franca y fraterna que la observancia de sagradas reglas. Con ello este maestro, profeta de Dios, hacía ver que su Dios es diferente del dios de quienes rechazan o marginan con criterios ritualistas; es un Dios con rostro humano, con entrañas de compasión. Es el padre acogedor del hijo pródigo; el rey que perdona al deudor; el señor que festeja con aquellos que el entorno califica como indignos. Aquí hay que encuadrar la cena conocida como «eucarística» (y nuestras Eucaristías).

El Mesías Jesús se rebelaba contra los que «cierran los cielos y retienen las llaves del reino» (Lc 11,52), los que usan la religión como base para crear y aplicar una nueva categoría, la socio-religiosa (justos y pecadores, puros e impuros), y los que la usan para encumbrarse (cf Mt 23). Es decir, se rebelaba en favor de aquellos que, apelando a Dios, habían sido marginados o despreciados (Lc 18,9-14). No se rebelaba contra la religión o la Ley sino contra sus malos usos, el legalismo. Se rebelaba contra un Templo de Dios cerrado a los no judíos (Mc 11,17; Jn 4,20-24).

La Ley de Dios y el legalismo

Una de las tareas importantes del Mesías sería la interpretación definitiva de la Ley. Jesús lo hizo centrando toda la Ley en el mandato del amor a Dios y al hombre. Más, para Jesús la

misericordia gratuita de Dios en favor del hombre, la restauración de la integridad del hombre (véase Mc 2,3-12: ¿Qué es más fácil, perdonar pecados o hacer caminar a un paralítico?). Este es tema frecuente en los Salmos.

centralidad que ocupaba la Ley debía ser concedida al hombre; la voluntad de Dios está en función del hombre, su salvación como hombre. De ahí que no extraña que Jesús no se ocupara de la Ley como tal; menos aún que no estableciera un nuevo código legal -algo que más tarde se le imputó-. Su conflicto era con el legalismo, la aplicación ciega de la Ley y su casuística. Dios no es un Dios de leyes sino de hombres. Nada tiene de extraño que la persona misma de Jesucristo haya sido vista como evangelio, la buena noticia de Dios, pues dejó en claro el camino a la auténtica humanización del hombre, a quien tomaba con absoluta seriedad y lo ponía en el centro de la atención de Dios. Y lo hacía porque el hombre es Hijo de Dios. En Jesucristo se pone de manifiesto la filantropía de Dios.

Por todo eso, la auténtica liberación mesiánica produce alegría. En sus parábolas, Jesús hablaba de fiestas, de bodas, de algarabía, como el vino de Caná. Es alegría en este mundo, no relegada al cielo. Jesús mismo no era el hombre sombrío, ascético, que algunos han pintado, un existencialista depresivo y angustiado (nada apunta a ello). No hablaba de velatorios, funerales, o de miserias y del infierno. Su alegría inclusive era motivo de escándalo (cf Mt 11,19; Lc 7,39). Su yugo es «ligero y llevadero».

Pero la liberación intrahistórica no es la culminación de la salvación anunciada por Jesús, la cristiana, así como el reino de Dios no llega a su perfección en este mundo. Tampoco, por cierto, se reduce a las dimensiones sociopolítica o la sicosomática. Pero pasa por ellas. No se trata de una salvación exclusivamente suprahistórica. Su culminación se encuentra en la vida plena con Dios, que trasciende la terrena.

En síntesis, la apreciación de Jesús como liberador se encuentra sólidamente arraigada en el NT, además de corresponder al concepto de redención (con profunda raíz veterotestamentaria): libera de la esclavitud del pecado (no solo moral), de la muerte y del yugo de la Ley (cf Lc 4,18s; Mt 11,2-5; In 8,31-36; Rom 6,18-23; 7,3ss; 8,2-21; Gál 4,21-31; 5,1-13). Es liberación para la creación de comunidad de vida fraterna y para la plenitud de la vida en Dios. Es decir, para la vida reconciliada con los hombres y con Dios. Es el sentido de la petición más larga del Padrenuestro: «Perdónanos como nosotros perdonamos», que va seguida de una explicación al respecto en Mt 6,14s. El perdón, que destruye el muro de separación, construye comunidad, así como el pecado la destruye. Es notoria la cantidad de veces que en el NT se insiste expresamente en el perdón. El discípulo debe ser agente de perdón; es el encargo del Resucitado: «Recibid el Espíritu Santo. A quienes les perdoneis los pecados, les quedarán perdonados...» (Jn 20,22s; cf Mt 5,23s; 18; Lc 24,47).

La liberación del pecado, en particular, debe ser entendida en sus dimensiones tanto personal como social, individual y estructural: no lo es solo en el sentido moral, sino que incluye los tabúes, las leyes (rituales y otras) que separan y oponen a los hombres, la religión mal entendida, la codicia y la avaricia, la búsqueda de dominar a los demás, ciertas discriminaciones sociales..., liberación de los ídolos, los dioses de la muerte. Esa liberación permite reconstruir la fraternidad y recuperar la libertad primigenia del hombre (cf. milagros). La vida de esa libertad se llama reino de Dios.

6. Jesús y el reino de Dios

Llegamos a un punto neurálgico: la realidad inmediata que Jesús representaba y anunciaba, el reino de Dios. No era este un tema para el P. Chaminade. No lo era tampoco en la teología de su época, que puso toda la carga en la Encarnación y en el papel redentor de Jesús centrado en la cruz. Ha sido la exégesis crítica en particular, al rescatar la importancia de la vida histórica de Jesús, que redescubrió y puso de relieve la importancia del reino de Dios en su predicación, y razón de ser de su misión. Veámoslo con detenimiento.

La identidad de Jesús es incomprensible al margen de estas dos realidades: el Padre y el reino de Dios. Desde esas realidades enfocaba la vida: la suya y la de los demás. De hecho, el reino es de Dios para los hombres. Y Jesús es el proclamador del realismo de ese reino, el reino de su Padre.

No se puede hablar correctamente de Jesús sin hablar de su anuncio de la inmediatez del reino de Dios (Mc 1,14s; Lc 4,18). Esa expresión, cual lema, resume su mensaje. El reino de Dios fue objeto, no solo de su predicación verbal, sino que también se manifestaba en su conducta misma. En efecto, entre la predicación verbal y la praxis de Jesús había una admirable coherencia y complementariedad.

El reino de Dios era la pasión de Jesús. Era inseparable: 1) de su apreciación de Dios como Padre, por tanto, de los hombres como hermanos; 2) de su preocupación por los pobres y marginados porque ellos también son hermanos nuestros; y 3) de la libertad frente a la Ley y las costumbres que impiden el florecimiento del hombre como persona. Como hijos de Dios somos libres, no esclavos, dice Pablo (Gál 4-5).

¿Qué es el reino de Dios?

Empecemos por anotar que hasta finales del siglo pasado era común entender «reino de Dios» como sinónimo de «los cielos», probablemente por la influencia de la expresión equivalente «reino de los cielos» en Mateo, además de preconceptos metafísicos. Ahora bien, «reino» tiene el sentido de reinado; la expresión se refiere al reinado de Dios (*malkutá'*] de *hashammaim*, «los cielos», siendo un circunloquio para evitar usar el nombre de Dios). El reino que Jesús daba a conocer es el reino de Dios, porque Dios es el Dios del reino, aquel anunciado desde antaño y ávidamente esperado.

Es notorio que en el NT nunca se define ese reino de Dios, sino que se presentan diferentes aspectos del mismo, a menudo Y es que se trata de una realidad no material sino existencial, y en lenguaje metafórico -indicio de que no se puede definir-. Porque se trata de una realidad no material sino existencial y esencialmente dialéctica: empieza a vivirse como realidad aquí pero no es plenamente de este mundo; se sitúa en el corazón, pero también se da ampliamente en el mundo externo. Es un *ya-pero-todavía-no*. Es un reino religioso, pero también social.

¿Qué es lo propio de ese reino de Dios? Es un reinado de Dios, por tanto se orienta hacia su futuro y hacia su dominio universal. Jesús lo anunciaba como una realidad que tiene su inicio ya (Mc 10,15; 12,34; Mt 17,21), y se hace realidad donde se dan las condiciones que Él iba exponiendo, que empiezan por la aniquilación del reinado de Satanás (exorcismos: Mc

1,24ss; 3,27; Mt 12,28). Esta es la misión para la cual enviaba a sus seguidores: a anunciar de palabra y obra la inmediatez del reino de Dios. Esto es sumamente importante; es un reino que empieza a ser realidad en este mundo, en la historia humana, que es correlativa a la esperanza mesiánica del pueblo de Israel, concebido en términos de la historia humana.

El reino de Dios anunciado por Jesús es una realidad cercana, que es novedosa y no encaja con la idea tradicional; por tanto, no está en continuidad con las instituciones y esperanzas existentes. Fue precisamente el anuncio de ese reino como reino *de Dios,* lo que dio pie a que tramaran deshacerse de Jesús. Y es que en ese reino se da prioridad a los pecadores, a los marginados, a los que son nadie en la sociedad, incluida la religiosa, no a los «justos» У «puros».

Pero el reino de Dios no es una realidad que se debe solamente a la actividad del hombre (ni siquiera de Jesús): tiene un aspecto de «irrupción desde fuera» (Lc 17,22ss), se debe a la gracia de Dios, es un don, crece a pesar del hombre, como las semillas (Mc 4); «Venga a nosotros tu reino», se pide en la oración de Jesús. Por eso, el reino de Dios no es simplemente el epítome de la sociedad, ni el resultado de la actividad exclusivamente humana.

Para el judaísmo, hablar de reino de Dios evocaba, especialmente en círculos apocalípticos y afines, la intervención salvífica de Dios para imponer su *soberanía* en favor de su pueblo fiel. Tenía una conocida connotación político-militar.

Para Jesús, la plenitud del reino de Dios es futura y se sitúa más allá de este mundo (Mt 24,26s; 13,24-30.47-50 y parábolas de crecimiento). La participación en esta plenitud se daría después de la vida terrena; de ahí el tema del juicio divino, que está en relación con la actitud asumida frente a Jesús y sus planteamientos: «Tuve hambre y me dísteis de comer...» (Mt 25,32ss). Por tanto, Jesús es un correlato determinante en la plenitud del reino de Dios y en la participación en él. Ese es el mensaje del evangelista Juan, que no menciona apenas la expresión “reino de Dios” (solo con Nicodemo y ante Pilato), pero pone a Jesús mismo en su lugar.

Para conocer en qué consiste o qué es realmente el reino de Dios anunciado por Jesús, las vías de acceso más claras son sus parábolas y su praxis. En Hch 10,38, Pedro recordaba que Jesús «pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo».

Al reino de Dios se contrapone el reino de Satanás, el «espíritu inmundo», resaltado particularmente por Marcos (1,23-27.34.39; 5,6ss): las fuerzas de la carne, el odio, el egoísmo, la codicia, la avaricia, destructores de comunidad, causantes de sufrimientos, inclusive de muerte. Dios no reina allí donde reina Satanás. La irrupción del reino de Dios conlleva el inicio del fin de ese anti-reino, lo cual constituye por sí mismo una buena noticia: «¿Has venido a destruirnos? Yo sé quién eres: el santo de Dios (Mc 1,24).

Jesús y el reino de Dios

A partir de la Resurrección de Jesús se comprendió que la realización del reino de Dios es inseparable de Él, que Él es el único mediador» entre Dios y el hombre (Lc 11,20; Mt 12,28), Él destruye el reino de Satanás; desde entonces, la fe específicamente en Jesucristo cobrará particular importancia. Esto lo destacó Juan en su versión del evangelio. Juan comprendió

que la Buena Noticia (eso significa «Evangelio»), está íntimamente relacionada con Jesucristo, más precisamente, con lo que Él significa para la historia de la humanidad: el reino de Dios con sus componentes de liberación, redención y reconciliación universal, signos de vida. Y es que el de Dios es un reino de vida. Signos ilustrativos de ello son las curaciones y particularmente las *resucitaciones* (cf Mc 12,27; Mt 22,32; Lc 20,38; particularmente Juan, por ejemplo 10,10; 14,6) [El autor prefiere este neologismo en vez de "resurrecciones" pues efectivamente Jesús no "resucitó" a nadie, los trajo a la vida de aquí abajo y tuvieron que morir otra vez. La Resurrección la inauguró Él]. Jesucristo es la exégesis del reino de Dios. Por tanto, opción por Jesucristo es opción por el reino de Dios, y viceversa; lo uno no es dable sin lo otro. En el evangelio según Juan, la autopresentación de Jesús («yo soy...») toma el lugar de las presentaciones del reino de Dios en los sinópticos. El reino de Dios es la voluntad de Dios; Jesús es la Palabra encarnada de Dios, el «rey» (Jn 6,15; 12,13; 18,33-37; 19,19-22). Y su reino no es al estilo de aquellos de este mundo (Jn 18,36; Mc 10,42-45).

Lo que Jesús decía se reflejaba en lo que hacía. Mediaba el «reino de Dios», es decir, se daba a las personas para hacerlas más humanas al hacerlas más fraternas derribando muros discriminatorios, al perdonar pecados y eliminar miedos y angustias existenciales; es decir, al liberar al hombre de las ataduras que le impiden ser plenamente humano, inclusive las religiosas (Mc 2,27; Mt 11,29), y que por tanto le impiden estar más cerca de Dios y ser su real imagen. Por eso Jesús discutía con las autoridades judías sobre cuestiones doctrinarias y jurídicas.

Jesús predicaba con sus manos, su mirada, sus acercamientos, tocando a impuros y cenando con ellos, dando así a conocer la inmediatez de Dios, mediándola. Para Él se trataba en primer lugar del amor incondicional y gratuito de Dios que rompe todo esquema y sistema, que ni siquiera espera que se le pida perdón para perdonar si se está receptivo y se fijan las esperanzas existenciales en Él, que luego se convierten en confianzas/fe. Era liberadora para dar paso a la reconciliación.

En breve, Jesús no se limitó a anunciar el reino de Dios o a esperar pasivamente que se haga realidad, sino que Él mismo se dedicó a hacerlo una realidad actual. Es por ello que, *en la medida que su discípulo prosigue la causa del reino comprenderá mejor quién es Jesús*, pues a Jesús no se le puede conocer al margen de la razón de ser de su existencia: hacer realidad el reinado de Dios entre los hombres.

La praxis de Jesús en nombre de Dios evidencia su cercanía a los hombres. Es una presencia humanizante. Esa se llama «reinado de Dios», y se hace realidad en la medida que el hombre acepta esa presencia transformadora de Dios. Esa aceptación se llama «conversión». Por ser un proyecto inédito de transformación humanizadora mediada por Jesús, la exhortación a la conversión iba dirigida a todos sin excepción, incluidos los justos. ¡Y cuántos «justos», seguros de su justicia, la rechazaron! En los evangelios se los califica como hipócritas.

Los milagros en particular son «clamores del reino» (GONZÁLEZ FAUS) o «signos» (san Juan) evidentes de que el reino de Dios está cerca como poder salvador y liberador. Salvador por cuanto en ellos se manifiesta la superación de males concretos (enfermedades, hambre) y da vida arrancada del poder de la muerte; liberador por cuanto libera de las opresiones (males que se asignaban al poder demoníaco; angustia del pecado) y de las marginaciones

(cf Isa 61,1s; Lc 4,18; Mt 11,2-5) y restaura la dignidad de la persona como hija de Dios. Los exorcismos son claros indicadores de esa presencia real. Las curaciones de «leprosos» expresan el fin de la sistemática marginación socio-religiosa y la incorporación en la comunidad de Dios. Las cenas con pecadores materializan el fin de la excomunión y la alegría por la integración. La ceguera refleja lo que llamamos la ausencia del sentido de la vida; de ahí que generalmente los curados terminan siguiendo a Jesús, que les ha «abierto los ojos». La parálisis evoca la inamovilidad, no tanto física como anímica; y panes se «multiplican al compartir solidariamente haciendo real la fraternidad. Etcétera.

Los milagros de Jesús tienen, pues, un carácter pedagógico o ilustrativo que complementa la predicación; por tanto, explicitan el realismo del reinado de Dios, son «señales» del reino. Mediante ambos, milagros y predicación, Jesús expresa, en nombre de Dios y como mediador suyo, la cercanía del reinado de Dios a los hombres, es decir, su propuesta humanizante y reconciliadora. La mayoría de las parábolas, muchas referidas expresamente al reino de Dios, que por su naturaleza tienen un carácter pedagógico, también presentan algún aspecto llamativo, «milagroso»: el hallazgo de una valiosa perla o de un tesoro, las maravillas de la siembra, un banquete para los pobres, el perdón de una deuda. Por cierto, los milagros no solo eran medios pedagógicos, sino paradigmáticos: los discípulos también tienen que anunciar la inmediatez del reino de Dios, tal como hacía Jesús, curando y exorcizando (Mt 10,8s).

Un reino de los pobres

Si observamos atentamente a quienes anunciaba Jesús el reino de Dios, vemos que era primordialmente a los pobres, los humildes y los marginados. En Nazaret proclamó que había sido enviado a «anunciar el evangelio a los pobres» (Lc 4,18; 7,22; cf Mt 11,5). Es evidente en los evangelios que, igual que los profetas de antaño, Jesús se entregó a los pobres y desplazados, es decir, aquellos menospreciados por la sociedad. Esa preferencia no obedecía a que fueran más buenos que otros, sino precisamente por ser pobres y marginados. Joachim JEREMIAS, que estudió críticamente los rasgos del Jesús de la historia, afirmó que para Jesús «el reino pertenece únicamente a los pobres»[40]. Su preferencia por los pobres y marginados descuella particularmente en su estilo de vida y en las compañías de su preferencia («amigo de publicanos y pecadores», Mt 11,19; 9,11; Lc 15,1s), incluidos sus propios discípulos, que eran de los *'am ha'aretz*, del «pueblo». Se revela también en sus críticas al poder bajo sus diferentes expresiones (dinero, posición, relaciones) y en la actitud de desprecio o de rechazo que los estamentos de poder asumieron frente a Él.

Jesús reafirmó expresamente la prioridad de los pobres para Dios mismo en las bienaventuranzas: «De ellos es el reino de Dios» (Lc 6,20). No extraña que un par de veces se advierta que la praxis de Jesús, más aún, que Él mismo, es para algunos motivo de escándalo (cf Mt 11,6; 15,12; Lc 7,23). En el juicio final el criterio para tener parte en el reino en su plenitud es el trato con los pobres, que son los «hermanos» del Señor (Mt 25,32ss). Por último, Jesús murió como un excluido: como un criminal y fuera de la ciudad (Mc 12,8;

[40] *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1973, 142 (cf 119-148). Por cierto, «pobres no se reducía a mendigos, sino que englobaba lo que hoy conocemos como «clase social baja».

Hb 13,12). Por tanto, un rasgo característico del reino de Dios es que se inclina prioritariamente por los pobres.

Esa clara opción preferencial de Jesús en nombre de Dios conllevaba una igualmente abierta crítica a la sociedad. El reino de Dios es asegurado a los pobres y humildes, no a los acomodados ni potentados de la sociedad. Si bien todos son llamados a la conversión, tanto por parte del Bautista como de Jesús, con mucha más urgencia lo son los ricos.

Pero ¿quiénes en ese mundo eran «los pobres»? Pobres eran básicamente los agobiados por las penurias socioeconómicas (campesinos, artesanos, que ajustadamente sobrevivían por su trabajo, los endeudados que no podían cumplir, no solo los mendigos) y los marginados y desplazados por la sociedad (leprosos, pastores, publicanos, mujeres). En otras palabras, eran los ignorados o excluidos por los poderosos, sumidos en su miseria, sin esperanzas de superación y aceptación que broten de su situación[41]. Decir que para ellos el reino de Dios es buena noticia significa que su miseria tocará a su fin, pues reinará la justicia, la compasión, la fraternidad (que los integre en comunidad y los haga partícipes de la misma), y que para Dios ellos no pertenecen a la periferia sino que son sus preferidos.

Ahora bien, a los discípulos les corresponde hacer que el reino de Dios sea realmente buena noticia para los pobres. A ello los llamó Jesús para compartir y convivir con Él, y luego los envió en misión. Jesús no vino para mostrar cómo llegar al cielo, sino cómo hacer que el cielo comience aquí. Él no fue un maestro gnóstico o un peripatético. Por esa opción indiscutible de Jesús por los marginados fue visto por los poderosos de su mundo como un obstáculo para su posición, como antes lo fuera el Bautista: entraba en conflicto con ese anti-reino, con sus valores y estructuras de pecado.

Por cierto, el reino de Dios es una realidad de carácter universal; no es un ghetto ni para una única clase social. Pero está claro que no hay reino de Dios al margen de los pobres. Para los ricos el reino de Dios será una realidad en la medida en que se solidaricen con los pobres (no al revés), los incluyan y compartan con ellos como Jesús claramente asentó de múltiples maneras. El reino de Dios será mala noticia para aquellos que dan la espalda a los pobres; sobre eso escuchamos las advertencias de Jesús, particularmente en Lucas, una y

[41] Con nuestras sensibilidades y a la luz de las realidades socioeconómicas del mundo, pobres incluiría, además de los materialmente indigentes, a los desanimados, tristes, los sufrientes en su soledad y sin otro futuro que no sea Dios, a los culturalmente pobres (que no tienen mucha instrucción, si no son analfabetos con todas sus consecuencias, los que carecen de sensibilidad por lo bello y la naturaleza), a los espiritualmente pobres (que no tienen otros valores que los instintos primarios, materialistas, los que carecen de sentido crítico), y a los que viven según los principios de la selva» (la violencia para la supervivencia), entre otros. La mayoría de estas categorías o tipos de pobreza, sin embargo, lo son debido a su condición socioeconómica; por eso la pobreza material es la más inmediata. El Capítulo general de 1996 (CE 42), acertadamente aclaró que «cuando hablamos de personas "pobres" no nos referimos solo a los que económicamente lo son, sino también a aquellos que están excluidos de una plena participación en nuestra sociedad, a aquellos que viven sin esperanza o sin amor, y a los que no han oído nunca el evangelio predicado en su plenitud. Entre las personas pobres incluiríamos, por ejemplo, a aquellos que sufren opresión y violencia, a los jóvenes sin esperanza, a los niños de la calle, a los desplazados, a los ancianos abandonados, a los enfermos, especialmente a los que padecen el sida...».

otra vez. Véase especialmente Lc 6,20-26 y 16,19-31, y recordemos también el cuadro del juicio final en Mt 25,31-46.

Otro rasgo constitutivo del reino de Dios es la compasión hacia el de fuera. Es así como se caracterizan muchas de las acciones de Jesús: «Ten compasión de mí; Jesús tuvo compasión... (*splanchnizein*: Mc 1,41; 6,34; 8,2; Mt 9,36; 14,14; 15,21-28.32; 17,14 29; 20,39-34; Lc 7,13; 17,11-19; etc.).

[Este reino para los pobres fue una de las grandes preocupaciones del P.Chaminade: a) con la formación y la misión de los congregantes en Burdeos implicó en la cercanía y la atención a los más pobres de la ciudad: los migrantes (los deshollinadores). Para ellos se organizaron tiempos y energías de cuidado, manutención y protección. Incluso abrió un proceso de crear una asociación que los protegiera y ayudara (ver varias cartas suyas sobre ello). b) Junto a Teresa de Lamourous, potenció la obra de "la Misericordia", hogar cercano y familiar para las antiguas prostitutas que querían cambiar y abrir un nuevo camino. c) el "Instituto de María nació al servicio de la formación de la fe y de la educación, dos dimensiones de la persona, empobrecidas y en crisis tras la revolución].

Síntesis provisional

Tanto en su praxis como en su predicación, Jesús dio una nueva clave de lectura de la historia: la centralidad del hombre, sobre todo de los desvalidos, no de los poderosos como tales (desde cuyo ángulo se suele escribir historia, descartando su «reverso»), destacando que lo que hace grande al hombre es la primacía del amor, en lo que se resume la voluntad de Dios (Mc 7,15 par). Es la historia desde los pobres; es la historia del evangelio mismo (quizá sea necesario aprender a leer los evangelios con los anteojos de la narrativa, en lugar de con los de la dogmática). En el reino de Dios, los grandes son los humildes, los primeros son los que viven como últimos, los señores son los siervos... «Derribó del trono a los poderosos y ensalzó a los humildes» (Lc 1,52). Esa es la impresionante advertencia también de Pablo en 1 Cor 1,18-29. Así se constituye comunidad donde Dios reina, donde no hay desplazados, donde todos están reconciliados y por tanto lo están con Dios.

Para expresar la relación del hombre con Dios, Jesús pudo haber recurrido a un vocablo más tradicional como «alianza» (*berit*), que expresa una realidad constitutiva del pueblo de Dios. Sin embargo, es altamente significativo que utilizara una expresión poco común en su tiempo: reino de Dios (*malkut['a] hashammaim: reino de los cielos*). Es esta una expresión cargada de evocaciones sociopolíticas con profundas raíces en la historia de Israel, particularmente resaltadas por los profetas que advierten que el único rey absoluto es Dios, y no los reyes de este mundo. Ahora bien, el lenguaje no se utiliza como una simple etiqueta, sino que expresa una realidad. Y si Jesús se refirió con notoria frecuencia al contenido de su anuncio como «el reino de Dios», eso revela una expresa intencionalidad, una identificación con lo que esa expresión comunica y evoca. Más aún, la predicación y praxis de Jesús, vista en el contexto sociopolítico de su momento, corresponde en buena medida a aquella cuando en el AT se resalta la soberanía de Dios (cf Dt 33; 1 Sam 8-12; Jer 9,8-15): situación de injusticias y opresión

Reino de Dios e Iglesia

El reino de Dios es una realidad de carácter eminentemente social y comunitaria, no individual; recordemos que para Israel la conducta de uno afecta a todos. La ética hebrea es social, como lo era ya el Decálogo, pues está en función de la constitución del «pueblo de Dios. El reino de Dios constituye al real pueblo de Dios. De hecho, reino de Dios era un concepto inseparable de «pueblo de Dios», es decir, es una realidad de dimensión comunitaria. Nada de extraño que para Jesús el ser humano tuviese tanta importancia, hasta ser prioritario para Él, por encima de la Ley.

Por ese sentido de comunidad Jesús invitó a personas a seguirle, compartió con ellos y les instruyó cómo deberían vivir juntos, con qué principios fundamentales. Una de las dimensiones características de los seguidores de Jesús, en contraste con los peripatéticos y las otras religiones, fue precisamente su vida comunitaria. Solo en el judaísmo hay algo parecido, aunque con otros principios.

Jesús no llamó a seguirle para cultivar una piedad individual e interior, sino para formar comunidad de vida; no una comunidad a espaldas de los conflictos sociales y morales reales, cerrada en sí misma. La escatología de Jesús tenía más que ver con el futuro del pueblo de Dios en la sociedad que con la vida trans-histórica de cada individuo en «el cielo». Por eso eligió un grupo estrecho de seguidores, llamado «los doce», a quienes, junto con otros, instruía sobre la vida comunitaria. El reino de Dios, por su misma naturaleza, construye comunidad, la de los discípulos de Jesús. Es la comunidad de los «hermanos y hermanas» de Jesús (Mc 3,33ss), de todos aquellos que toman en toda su seriedad la «paternidad» de Dios. Eso significa que el reino de Dios no se instaura, y menos aún se expande, solo en base a ejercicios religiosos (menos de corte individualista).

La comunidad concebida por Jesús se distingue por el trato de fraternidad, donde a nadie se llama «padre» excepto al celestial[42], donde no hay quien se ponga como «primero» para en esa posición imponerse y servirse en lugar de servir a los demás. Jesús chocaba con las estructuras religiosas que no estaban al servicio de los demás sino que se servían de ellos, que no dejaban entrar en el reino de Dios y ponían pesadas cargas sobre los hombros, en las que se cultivaba el aplauso y la veneración (culto a su ego y su imagen) y por las que se buscaba ubicarse en posiciones de poder y control... Por esto el P. Chaminade previó la importancia de la igualdad entre todos los miembros de la SM («composición mixta», de sacerdotes y laicos), igualdad por las que luchó tenazmente.

La visión comunitaria de Jesús la comprendió bien el P. Chaminade al insistir en la vida en espíritu fraterno, de donde se comenzó a hablar de «espíritu de familia». Igualmente es reconocida la intuición «encarnacional» del P. Chaminade al resaltar, por un lado, que los religiosos se vistieran de la misma manera que es costumbre en los lugares donde estén, sin hábitos especiales. Por otro lado, quiso que todos los miembros de la Congregación fuesen plenamente hermanos, sin «clericalismos», hasta el punto que insistió ante la jerarquía para

[42] Es notorio que Jesús asegura que quien le siga recibirá el ciento por uno en propiedades, hijos, hermanas y madre, pero no menciona al padre (Mt 19,29) ¿Es que la nueva comunidad no será patriarcal, como sugiere J. MOLTMANN (*The Way of Jesus Christ*, 144)?

que reconociese su nueva congregación con esos rasgos, de «composición mixta», con el (inconsciente) espíritu de la Revolución Francesa de igualdad y fraternidad.

Un reino de paz

Como aclaró Pablo, «el reino de Dios no consiste en comida o en bebida, sino en justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). En efecto, sus rasgos son los de la presencia de Dios por su Espíritu: amor, alegría, paz, concordia, etc. (Gál 5,22s), empezando a realizarse aquí y ahora en la comunidad donde Dios reina. Dios reina donde reinan la justicia, el perdón, la armonía, la acogida. El reino de Dios no es «ahistórico y asocial» (Jon SOBRINO)[43], sino situado en la historia concreta entre hombres.

Esto nos lleva a subrayar que, hablar de «reino de Dios» era usar una expresión de clara resonancia política. El concepto fue afirmado por los profetas, especialmente los preexílicos. No olvidemos que en ese mundo lo político y lo religioso eran inseparables: las realidades religiosas inciden, si inclusive no determinan directamente las cotidianas, como es obvio en el papel que jugaban la Ley y las tradiciones rabínicas. Por eso no era necesario que Jesús invocara expresamente aspectos políticos (como se suele objetar), pues lo hacía por el lado más radical y sagrado, el religioso. Criticar a las personas con poder es entrar en el campo de la política. Proponer restablecer la formación de un pueblo de Dios según los cánones del reino de Dios, era (y es) entrar en política. Entre otros lo es porque anunciar la cercanía del reino de Dios era tácitamente cuestionar la legitimidad del poder político actual que se presenta en nombre de Dios, pues es anunciar un cambio de «gobierno», lo que obviamente constituye una posición de corte político (como lo es en el Apocalipsis). Hablar de una sociedad igualitaria, de fraternidad sin dominaciones, en comunión de bienes, tiene un sabor "socialista", diríamos hoy... Eso significa que hay una clara dimensión sociopolítica intrínseca al reino de Dios, y es aquella propia de su realización en este mundo. Así lo entendieron también las autoridades en Palestina, que por eso decidieron la ejecución de su portavoz, Jesús. La cruz era, además, un castigo por causas de orden político («rey de los judíos»). ¡Y Jesús envió a sus discípulos a anunciar el reino de Dios! Por ello advierte sobre persecuciones. El llamado de Jesús es a seguirle tomando su cruz. Sin embargo, es un reino diferente de los reinos de este mundo con sus estructuras de poder y dominación (Mc 10,42-45; Jn 18,36). Es el tema del Apocalipsis[44].

Por tanto, el reino de Dios es una realidad primordialmente intrahistórica, terrenal y social. Y Jesús encarnaba ese reinado de Dios. El reino en el cielo es el paradigma y la meta del reino de Dios, su culminación. La Resurrección de Jesús es la prueba de ello.

---

[43] Centralidad del reino», en Mysterium liberationis, t. I, San Salvador 1991, 487. Cf ampliamente J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, Madrid 1982; ID. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander 1994.

[44] Véase al respecto ampliamente, Eduardo ARENS-M. DÍAZ MATEOS, *El Apocalipsis, la fuerza de la esperanza*, Lima 2000.

7. Jesús misionero

A Jesús no se le comprenderá aparte de su misión, a la cual luego envió a sus discípulos. Es así que el cuarto evangelio en particular presenta a Jesús como el enviado del Padre (Jn 5,30.37; 6,44; 7,24; etcétera). El Padre es calificado como «el que me ha enviado», expresión con carácter titular (*ho pempsas me*). Jesús habla lo que oye del Padre (3,32; 8,26; 12,49; 15,15), hace lo que le ve hacer (5,19; 8,28.38), es decir, es su testigo y su mensajero plenipotenciario. Por su parte, Jesús hace lo mismo con sus discípulos: «Yo os envío a vosotros como el Padre me envió a mí» (Jn 20,21; 4,38; 17,18).

Uno de los rasgos característicos de la misión de Jesús es que no constituyó una escuela como los rabinos. Jesús era un predicador itinerante que anunciaba la buena nueva yendo por pueblos y ciudades, cual peripatético (THEISSEN), particularmente en Galilea (Mc 1,35-39). Era seguido por un grupo de simpatizantes, discípulos, y vivía en sencillez y austeridad (Mc 6,8-11 par).

Ahora bien, Jesús no se predicó a sí mismo, sino a Dios y su reino. Toda referencia era a Dios; Él era solamente el mensajero de la buena nueva de la inmediatez del reino de Dios, y pedía a su auditorio que se abriera a esa presencia divina, la cual se hace realidad solo si se sintoniza con ese Dios: perdonando, liberando, curando y limpiando, acogiendo, formando una comunidad que valora al hombre en su dignidad por encima de legalismos...

Hemos visto que Jesús predicaba una visión del mundo y de la existencia centrada en Dios como también lo hacía el judaísmo, con una radicalidad y un centro novedoso. Eso fue lo llamativo, lo sutil pero revolucionario: ponía seriamente al hombre al centro, desde una apreciación de Dios como auténticamente Padre. Con esa visión era posible hacer realidad el reinado de Dios y la reivindicación de su pueblo como un auténtico pueblo de Dios. Los dos focos de la visión jesuánica eran Dios (y su reino) y el hombre, el Padre y sus hijos.

La misión de Jesús, aquella encomendada luego a sus discípulos, era «salvífica». Eso significa que la salvación ofrecida hasta ese momento no lo era en plenitud (véase Mc 10,17-21 par; Lc 16,16). La salvación predicada por Jesús, en palabras y hechos, era totalmente novedosa, razón por la que pedía conversión de todos, sin excepción. Esa salvación se centraba en el amor, inseparablemente a Dios y al prójimo, indiscriminadamente sin distinción de ninguna índole (1 Jn). Jesús la llamaba «el reino de Dios», que era «la voluntad de Dios Padre» tal como Él la vivía (Mc 3,35; Mt 7,21). La vida eterna se obtiene por la fe en Jesucristo, verdad reiterada una y otra vez en el cuarto evangelio (In 20,30s). Y esa «fe» no es otra cosa que la adhesión a Jesucristo «camino, verdad y vida», lo que supone asumir su camino y vivirlo como misionero, como Él lo fue, dándose íntegramente por los hombres; la expresión más clara de esa «fe» es la comunión en su carne y su sangre (In 6; 1 Cor 10,16s; 11,17-29). Jesús invitó a determinadas a personas a seguirlo «para hacerlos pescadores de hombres» (Mc 1,17), para ser luz y sal para el mundo (Mt 5,13-16). Los envió en misión para hacer lo mismo que Él venía haciendo: anunciar el reino de Dios, curar enfermos, expulsar

demonios (Mc 6,7-13). Claramente, el deseo de Jesús era que su misión continuase (Mt 28,16s; Lc 24,46s; Hch 1,7s; Jn 17,18; 20,21)[45].

Si bien se concentró en ciertas esferas, Jesús no se limitó a ellas. Judíos o gentiles, puros o impuros, hombres o mujeres, todos eran objeto de su atención. Jesús se dirigió a cualquiera que saliera a su encuentro. En otras palabras, rompiendo esquemas de su tiempo, su misión fue de proyección universal, algo muy característico del P. Chaminade: «Teniendo por objeto la palabra de María: "Haced todo lo que Él os diga", (la Congregación) alcanza a todas las clases de personas, todos los sexos y todas las edades, pero sobre todo, a la juventud y a los pobres, de tal suerte que nos distingue de todas las sociedades que emiten el mismo voto» (EM II, 81; cf Const. 1839, art. 6; RV, art. 10).

El P. Chaminade se enorgullecía del título de «Misionero Apostólico» que recibió, porque confirmaba formalmente su celo misionero en Francia: «El título y la dignidad de Misionero Apostólico con el cual tengo el honor de ser investido, siempre os recordará, así como a vosotros, que nuestro trabajo es una misión, una derivación del apostolado de Jesucristo y una participación en él. Todos somos misioneros» (Cartas nº 1193, del 11 marzo 1840; EF I, 54).

Nuestro fundador insistió en que los marianistas deberían conformarse en todo a Jesucristo y también en que «todos somos misioneros». En carta de febrero 1826 al P. Noailles le dice que la SM «es esencialmente una Congregación misionera en todos sus miembros» (Cartas nº 388; EF I, 54). Lo mismo reiteró en otras cartas, por ejemplo el 7 febrero 1834; 14 abril 1834; 11 enero 1840; 26 abril 1840. El fin de la Congregación es «expandir por todas partes el espíritu de fe y multiplicar cristianos», le escribió al P. Chevaux en febrero de 1834 (Cartas n 725; EF I, 55).

VC nos recuerda que los religiosos «son consagrados y enviados al mundo para imitar su ejemplo (de Jesús) y continuar su misión» (n 72). Nuestra RV reafirma que «nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino» (art. 2)[46]. Es notorio que esta cláusula ha sido añadida al artículo 6 de la Constitución de 1891, sobre el fin de la Congregación, que se limitaba a la salvación de los hombres», entendida en el sentido clásico de «el cielo». Como religiosos trabajamos en «la transformación del mundo en su Reino» (RV, art. 64), que es concretamente «la proclamación directa del evangelio en el progreso de la cultura y en la transformación de la sociedad... la unión con los que luchan por la justicia, la libertad y la dignidad humana» (RV, art. 72)[47].

---

[45] Sobre todo esto, véase el magistral estudio de D. SENIOR-C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission*, Nueva York 1983, esp. cap. 6. (Hay trad, castellana: *Biblia y Misión*, Estella 1988.)

[46] Quizá un término más feliz que «venida del Reino», que tiene connotaciones parusíacas, sería hablar de instauración.

[47] Ver también las pautas concretas del Capítulo general de 1986, «Perspectivas para una nueva etapa, y del Capítulo siguiente en 1981, «Misión y cultura».

8. Jesús maestro [48]

En los evangelios es frecuente leer que a Jesús lo llaman «maestro», inclusive que Él mismo se califica como «maestro» (Mt 23,8; Jn 13,13s), y discute con otros maestros. Se introducen sus presentaciones como «Y se puso a enseñarles». Pero Jesús no era un maestro al estilo de los escribas y rabinos.

La sabiduría de Jesús

Jesús exponía sus apreciaciones y propuestas desde una profunda comunión con Dios, no desde doctrinas teológicas o tradiciones. Hablaba desde experiencias de la vida y para la vida en sintonía con Dios; basta observar las parábolas. Por eso su sabiduría era admirada (Mc 6,2 par; Mt 11,19; 12,42 par)[49].

En efecto, Jesús no fue simplemente un expositor de una doctrina o interpretación teológica diferente o nueva. Fue un maestro acerca de la vida en sus dimensiones comunitaria y religiosa. Compartió con sus discípulos una manera de vivir, no tanto una teología, y con dos centros focales dentro del mismo elipse: Dios y el prójimo[50]. No especuló acerca de Dios como tal, que sepamos, sino que habló de su relación con el hombre, una relación paternal. Jesús mediaba el amor paternal de Dios de manera eficaz en sus diversos gestos y actitudes, no pocas veces chocantes para la visión tradicional de Dios (Mc 2,7 par; 10,17 par; Lc 8,39). Por eso podían aclamar: «Un gran profeta ha surgido entre nosotros; Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16).

En otras palabras, Jesús no fue un rabino más. Lo que compartía no eran primordialmente enseñanzas, si bien las había. No se dedicó a discutir sobre doctrinas o enfoques teológicos y su grado de ortodoxia. Su centro de atención era la ortopraxis. Esto está claro en sus críticas a la conducta de otros; criticaba los comportamientos, no tanto las ideas o credos, ni siquiera la idolatría. Eso lo evidencian sus milagros, que eran, como dice Juan, «señales» (*semeia*) de la cercanía y acción de Dios que llamó «el reino de Dios», así como sus relaciones con personas marginadas por criterios religiosos (pecadores, publicanos, leprosos) y socioeconómicos (pobres, mujeres, niños).

Jesús enseñaba con coherencia con su vida, no como los maestros de la Ley, que dicen y no hacen... (véase Mt 23). Su admirable autoridad le venía de su comunión con Dios y la ponía en evidencia por su eficaz praxis liberadora (véase Mc 1,21-27). Era por eso que podía pedir que lo siguiesen a Él, no como maestro de ideas, sino como camino de vida. Conjugó el discurso con su vivencia real.

---

[48] B. GRENIER, *Jesús el maestro*, Madrid 1996.

[49] En Antigüedades judías, obra de Flavio Josefo, se lee: «En este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre por las maravillas que hizo, maestro de hombres que se complacían en la verdad» (18,3.3). Es muy probable que se trate de una interpolación cristiana, pero refleja una particular apreciación de Jesús. El NT ha presentado ocasionalmente a Jesús con rasgos sapienciales, como sabiduría encarnada, al estilo de Prov 1-9.

[50] Véase especialmente M. J. BORG, *Jesus. A new Vision: Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987.

Jesús fue un carismático, un profeta «con visión», visión de utopía como profetas y soñadores de antaño de un mundo fraterno y fraternal, de un mundo que tiene al hombre como su centro de atención, lo que para Jesús significaba poner a Dios por encima de todo. De ahí su mandato de amar a Dios y al prójimo inseparablemente y como prioridad, además de ser clave hermenéutica de todo pensar y actuar. De hecho, su predicación fue antropo-teo-céntrica. Lo llamaba «el reino de Dios». A asumir su visión y a predicar ese reino llamó y envió Jesús a los que asumían su proyecto.

¡Qué manera de enseñar!

Los llamados milagros, la mayoría de ellos en beneficio de personas, eran parte inseparable de las enseñanzas de Jesús, cual "audiovisuales", que ponían de manifiesto de manera concreta la compasión de Dios mediada por Jesús frente a una humanidad quebrada, ciega, paralizada, desplazada. Es compasión porque el enfermo se encuentra disminuido, no goza de la vida en plenitud. Los milagros eran predicación escenificada, como las parábolas lo eran en forma narrativa; por eso no lo vemos concentrado en hacer milagros, y cuando los hacía era en relación con la fe, no por sí mismos. Es que los milagros visualizan la presencia del reino de Dios. Por eso, cuando no había un mínimo de apertura (fe) a entender el sentido de su gesto, Jesús se resistía a hacer milagros (cf Mc 6,5s; Mt 16,1-4; Lc 23,8). Jesús envió a sus discípulos a hacer igual: sanar enfermos y expulsar demonios anunciando la cercanía del reino de Dios; ese mandato sigue vigente...

Se predica con palabra y obra. Jesús no discutía sobre la Biblia, mientras que los judíos piadosos todo lo veían a través de ella y sus interpretaciones, la estudiaban y sus reglas las procuraban vivir al dedillo. Pero sí discutió reiteradas veces sobre costumbres y tradiciones por su incidencia en las relaciones humanas. Mientras los maestros de la Ley y fariseos estudiaban los comentarios y la letra de los textos, Jesús se centraba en las personas. Y mientras ellos estaban preocupados por las tradiciones, el pasado, Jesús estaba preocupado por el presente: la salvación empieza ahora, el reino de Dios está cerca. Notablemente, sus enseñanzas no se centraban en reglas jurídicas, incluidas las bíblicas, sino en vivencias: «Es del corazón del hombre de donde brotan las maldades y las bondades, y eso no necesita ser legalizado (Mc 7,18-23), como lo ilustra el Sermón del Monte, especialmente las antítesis (Mt 5,21-47), y las críticas a los fariseos y escribas[51].

En efecto, cual carta magna, el Sermón del Monte resume los principios fundamentales que Jesús exponía de una u otra forma. Particular importancia tienen las Bienaventuranzas, siendo la versión de Lucas (6,20-23) la más cercana a Jesús de Nazaret, ampliada por Mateo para poner de relieve su alcance. En ellas se resume su revolucionaria proclama: los benditos de Dios son los pobres, los sufrientes, los marginados (sin mención alguna de su calidad moral), como lo son, en versión de Mateo, todos los que son dóciles a la voluntad salvífica de Dios: los que tienen hambre y sed de justicia, los que son de intención pura, los artífices de

[51] No debemos caer en un antijudaísmo barato y pernicioso al leer los evangelios en clave cronística olvidando que reflejan los sentimientos del evangelista (notorio es el antijudaísmo en Juan), o particularmente al recurrir a la caricaturización del judaísmo que hemos heredado para resaltar la grandeza de Jesús y su misión: los fariseos son los malos de la historia», Jesús es el héroe víctima de sus intrigas. Por eso es importante conocer la historia (cf F. MUSSNER). [Un buen estudio sobre esto es el libro de Mireille HADAS-LEBEL, *Los Fariseos en los evangelios y en la historia*, Sígueme, 2026].

paz, es decir, los que siguen el mismo camino de Jesús y por ello son sometidos a persecución. No se trata de simples anuncios en base a constataciones, sino de un programa de acción con implicaciones éticas en sus formas sociales y políticas, una inversión de las estructuras injustas por aquellas que son propias de Dios mismo. La preocupación de Jesús fue hacer que esa bendición divina la medien los hombres ya ahora, de ahí que a continuación Lucas incluyese las maldiciones. Si hay pobres, hambrientos, sufrientes, es porque hay injusticia. La inversión de esos esquemas es la inauguración del reinado de Dios, del Dios de la justicia anunciado ya por los profetas. Eso lo dio a conocer Jesús tanto de palabra como de obra. Era una enseñanza pragmática, no teórica, que centra la vida humana en su dignidad de Hijo de Dios, expuesta por el hermano mayor. Jesús enseñaba desde su conocimiento de la voluntad de Dios, con la cual estaba compenetrado.

Ortodoxia y ortopraxis

Lo chocante de Jesús era su praxis en nombre de Dios cara a una supuesta ortodoxia sobre ese Dios; no era cuestión de un sistema doctrinario contrapuesto a otro, discrepancias y discusiones se daban entre los judíos en sus diversas facciones religiosas. Era la apreciación de Dios que tenía Jesús, ese Dios al que llamaba Abbá, y su vivencia de esa apreciación, que resultó ser problemática. El Padre es su patrón ético, y la praxis de Jesús es su explicación: «Sed compasivos como vuestro Padre celestial es compasivo» (Lc 6,36).

Valga destacar que la de Jesús no era una ética de virtudes y vicios, ni una ética de premios y castigos. La suya era una ética del amor, de la libertad de los hijos de Dios, una ética esencialmente liberadora (cf supra). El corazón de su ética es el amor incondicional e ilimitado; por ello es gratuito, no interesado, como la vida misma.

Ha sido el mundo de cultura griega que vio en Jesús a un maestro de verdades y elucubró acerca de ellas, el que introdujo la metafísica y reflexionó acerca de la esencia de Dios. Jesús no fijó un sistema doctrinario ni tampoco un código de ética, sino que reveló un particular estilo de vida y praxis, al cual invitaba a otros, basado en principios rectores cuyo eje es el doble manda-miento del amor, a Dios e inseparablemente al prójimo. Fue más tarde cuando se extrajeron códigos de los evangelios canónicos y a partir de sus episodios se compusieron sistemas doctrinarios. Así, lo que es «buena noticia» inconscientemente se tradujo en «doctrina».

En pocas palabras, lo que Jesús trajo no fue una nueva enseñanza especulativa sino una nueva manera de ver la vida y, por encima de todo, de vivirla. Por enseñanzas y discusiones, que se daban entre judíos, no condenarían a Jesús[52]. Fue más bien porque tocaba fibras existenciales, costumbres incuestionables, poderes consagrados, al desplazar el centro de gravedad en la sociedad judía de la Ley al hombre, de la obediencia ética a la fe comprometida. De ese modo privaba a las autoridades de su tiempo de su importancia y su papel dominante y dominador, es decir, de su autoridad. Como observa Jürgen MOLTMANN, «lo más importante para Jesús es su pleito contra la pobreza, las enfermedades, el demonismo y el abandono, no su pleito con las enseñanzas de los fariseos y saduceos»[53].

---

[52] Véase al respecto en particular E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Filadelfia, 1985

[53] *The Way of Jesús Christ*, 99.

Hay un episodio en particular que ilustra magistralmente lo expuesto: la primera escena pública de Jesús presentada por Marcos. «La gente se quedaba atónita de su manera de enseñar, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas. Había en la sinagoga de Nazaret un hombre poseído de un espíritu impuro y comenzó a gritar: "¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé bien quién eres: el santo de Dios". Pero Jesús le increpó: "¡Cállate y sal de este hombre!". Entonces el espíritu impuro, agitándolo con violentas convulsiones y dando un gran alarido salió de él. Quedaron todos atónitos, tanto que se preguntaban unos a otros: «¿Qué es esto? ¡Qué manera tan nueva de enseñar: con autoridad! Manda a los espíritus impuros y le obedecen» (Mc 1,22-27). La novedoso de la enseñanza de Jesús «con autoridad es que no consiste en grandilocuentes discursos sino en la eficaz destrucción del reinado del «espíritu impuro». «Jesús es verbo, no sustantivo», como reza una canción popular.

Dos observaciones suplementarias

El lenguaje empleado por Jesús en su predicación era sencillo, no buscando la belleza retórica; no era un lenguaje erudito sino existencial, aun en sus discusiones con los escribas y fariseos. La forma está al servicio del fondo, del mensaje. Basta que recordemos sus parábolas y las metáforas que usó. Incluía «audiovisuales»: sus milagros. Y su predicación iba respaldada por su propia vida; allí radicaba su «autoridad». Como el Creador, no solo dice, sino que hace; su palabra tiene poder eficaz.

Jesús no imponía sus convicciones o apreciaciones; simplemente las exponía, es decir, respetaba la libertad de las personas. Retaba, cuestionaba, advertía, pero no chantajeaba o amenazaba. No fue ni un fanático ni un proselitista. Pero tampoco acomodó sus observaciones o advertencias para quedar bien, ser aplaudido o ganarse adeptos, aun si eso significaba granjearse enemistades o perder discípulos (cf Mt 19,22 par; Jn 6,66s). Todo se sintetiza en la invitación: «Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese, tome su cruz y me siga». Evangelizar es anunciar una buena nueva, no imponer una doctrina. A eso envió a sus discípulos, según Mc 6,6-13 par; y es la misión que asumió Pablo (1 Cor 9,16: iAy de mí si no anuncio el Evangelio!) ilustrada en Hechos.

9. Jesús y sus discípulos: seguimiento

Aunque este punto corresponde al estudio de la Vida religiosa como tal, algunas palabras en el contexto de la pregunta por Jesús son indispensables, pues no se puede hablar de Jesús plena y correctamente al margen de sus discípulos.

El NT caracteriza la relación entre Jesús y sus discípulos como un seguimiento. «Tú, ven y sígueme», es la llamada característica. La imagen de seguimiento, propiamente oriental, en el Occidente se entendería en términos de acompañamiento: «Tú, *ven conmigo*». Jesús llamó a discípulos «para que estuvieran *con Él*» (Mc 3,14; Lc 22,28).

Esa relación viene como respuesta a su llamada, es decir, a la iniciativa de Jesucristo. Por eso antepone la exigencia de la renuncia de lo que pueda interponerse o interferir con esa invitación: «Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y (entonces) me siga». Leonardo BOFF lo pone clara y sucintamente: «Seguir a Jesús es

proseguir su obra, perseguir su causa y conseguir su plenitud»[54]. «En comunión con Él», añadiría yo.

Seguir a Jesús no es sinónimo de remedar o imitar, sino que supone identificarse con aquel a quien se sigue y su causa, conocerlo a Él y sus proyectos e inquietudes. A partir de su Resurrección fue quedando claro que el cristiano debe asumir las mismas actitudes y sentimientos que tuvo Cristo Jesús (Fil 2,5), «revestirse de Cristo» (Gál 3,27), vivir «en Cristo», como reitera Pablo. Pero todo eso tiene por finalidad continuar la misión de Jesús de ser «pescadores de hombres» siguiendo sus huellas, misión que quedó truncada; no llamó para una santidad personal involutiva y a espaldas del mundo: «Id y haced discípulos míos...» (Mc 6,7-13 par), «Id y anunciad que el reino de Dios está cerca, curad enfermos, expulsad demonios...» (Lc 10,2ss).

«En el proyecto cristiano, tal como se nos presenta en los evangelios, no se trata de morir por Jesús, sino por el hombre. Y esto quiere decir que seguir a Jesús no consiste en dar la vida por Él, sino en darla con Él, el hombre que muere por el pueblo» (Jn 11,50; 18,14)[55].

El seguimiento de Jesucristo es posible si estamos en comunión con el mismo Espíritu que guio a Jesucristo[56]. Por eso es importante el conocimiento del Jesús de la historia y su proyecto, de ese Hijo de Dios guiado de una manera única por el Espíritu, dado a conocer por sus testigos gracias a la experiencia de su presencia y a su comunión con Él, y por la tradición apostólica que da testimonio de Él desde la misma experiencia básica de los autores del NT, que por eso es normativo.

En síntesis, el seguimiento tiene una configuración concreta: la persona y su causa. En efecto, Jesús entendió que la causa que presentaba, el reino de Dios, debía ser asumida como propia también por sus discípulos, por aquellos que habían aceptado caminar con Él. El seguimiento de Jesús es auténtico en la medida que incluye la radicalidad de la opción por el reino de Dios, pues ambos son inseparables. Es así que los envió a hacer lo mismo que Él hacía: anunciar (verbalmente) el reino de Dios y sanar enfermos y expulsar demonios. El discípulo no solo es el que sigue a Jesús, sino el que prosigue su causa: es igualmente evangelizador. Y en ese proceso irá conociendo mejor a Jesucristo: ¿Quién es Jesús para ti? ¿El que te llamó y encomendó su causa y propuesta salvífica?

Imitación y seguimiento en la tradición marianista

Es notorio que el P. Chaminade entendía al cristiano como discípulo de Jesucristo, una concepción poco común en su tiempo, que dice sin embargo mucho sobre su Cristología (véase EP 1,75.1; 93.20; 111.32; 145.480; V, 39.29; 43.2; etc.).

En contraste con la simple imitación, el artículo 241 de las Constituciones de 1839 habla de seguimiento, donde resalta, con citas del NT, la importancia de negarse a sí mismo para

---

[54] AA. VV., *Jesucristo en la historia y en la fe*, Salamanca 1977, 197.

[55] J. M. CASTILLO, *Seguimiento de Jesús*, Salamanca 1987, 122.

[56] «Los religiosos deben vivir de la vida del espíritu de Jesús, pero de Jesús crucificado», escribió el P. Chaminade (EP V, 44.26). Esta advertencia recuerda la confesión de Pablo: «Con Cristo estoy crucificado, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí (Gál 2,295).

seguir a Jesucristo (pero comparar con ED II, 322, donde habla de lo mismo en términos de imitación): «La práctica de la imitación de Jesucristo. Jesucristo mismo nos la va a explicar. Si alguno nos dice quiere venir en pos de mí, imitándome (observar el cambio de verbo con respecto al neotestamentario «siguiéndome»; Mc 8,34), que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y me siga: haga las mismas cosas que yo, y de la misma manera, que sufra como yo, que busque lo que yo busco..., que haga de mi voluntad la regla de su vida, como yo he tomado la voluntad de mi Padre por regla de la mía...».

Para el P. Chaminade, como era tradicional en la teología entonces, el seguimiento y la imitación de Jesucristo estaban concebidos sobre todo en términos de la santidad personal, no en términos de misión: ser como Jesucristo es asemejarse en el comportamiento individual, en sus virtudes personales: «La dignidad y el mérito de su persona nos invitan a seguirlo, y es para nosotros un honor infinito parecernos a Él por una viva imagen de la vida que ha llevado cuando estaba entre los hombres» (ED II, 312). «Esta perfección consiste en la semejanza lo más perfecta posible con Jesucristo, el Divino Modelo. Por eso, los dos Institutos invitan a sus miembros a caminar en seguimiento del Salvador, que fue pobre, casto y obediente» (EM II, 70; cf EF I, 441)[57]. El cambio de énfasis, de imitación a seguimiento, correspondientes a tiempos y visiones teológicas diferentes, está claramente ilustrado al inicio de la RV. A modo de preámbulo del primer capítulo se cita el artículo 6 de las Constituciones de 1891, que es adaptado y adoptado en el artículo 2 de la actual RV:

1891	1983
La Compañía no tiene en realidad más que un solo fin: <u>la más fiel imitación de Jesucristo</u>, Hijo de Dios, hecho hijo de María, para la salvación de los hombres.	Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a <u>seguir de una manera especial a Jesucristo</u>, Hijo de Dios, hecho hijo de María, para la salvación de los hombres.

En la actual Regla de Vida, de una manera clara y consecuente, en consonancia con la teología hoy, se habla más bien de seguimiento de Jesucristo. En el capítulo II, dedicado a la «Vida consagrada», el primer subtítulo es «Seguimiento de Cristo». De hecho, la RV es notablemente más cristológica que las anteriores, es decir, presenta como sustento a Jesucristo mismo y su vida histórica, no tanto sus virtudes (a imitar) o los misterios de su vida.

10. El Cordero Pascual: la muerte de Jesús

La cruz ocupaba un lugar importante en el pensamiento del P. Chaminade cuando se trataba de la vida consagrada. Veamos algunos textos:

«El estado religioso es una cruz a la cual los predestinados se fijan voluntariamente por los clavos de los votos, a fin de asemejarse a Cristo y trabajar eficazmente en la extinción del hombre viejo; la gran marca de la predestinación es semejanza con Jesús, y nuestra vocación

[57] Sobre la imitación de Jesucristo según Chaminade, véase especialmente EF I, 438-446, y sobre Jesucristo como modelo a imitar, véase ED II, 308-322.

será más segura en la medida que sea mayor nuestro deseo de asemejarnos a Jesús. En toda sencillez, el religioso deberá ser una imagen de Jesús crucificado; así como nuestro Salvador renunció a todas las cosas, así el religioso también tratará de renunciar diariamente a sí mismo» (EF I, 381). «Crucificados con Cristo» es el tema de la conferencia del 3 de marzo de 1820 (EP V, 46.20-24).

«Tenemos que crucificarnos a nosotros mismos ante el mundo para edificar al mundo» (EF I, 381; EP V, 45.21). Por eso, los religiosos llevan sobre el pecho un crucifijo: «Cada religioso debe ser otro crucifijo» (EF 1, 381). Esa devoción a la cruz es en clave soteriológica: como Jesús, para la salvación del mundo. En el artículo 179 de las Constituciones de 1839 se indica que «el crucifijo (que llevan sobre el pecho) les recuerda siempre que deben vivir continuamente crucificados al mundo y a sí mismos para imitar a Jesucristo crucificado».

Algunos aspectos antaño ignorados

Hoy somos conscientes de que tenemos que tomar seriamente en cuenta algunos aspectos antaño ignorados al hablar de la muerte de Jesús. Primero, se trata de una muerte como la de cualquier ser humano, con todas sus ambigüedades y desgarramientos, resultante de su Encarnación. Segundo, su muerte fue una ejecución, concretamente una crucifixión, y eso obedecía a determinadas causas asociadas con ese tipo de muerte, causas que se sitúan en su vida, no al margen de ella. Tercero, el significado de esa muerte en una cruz atañe más que simplemente a la «salvación de almas». Estos puntos tenemos que tratarlos, pues en ellos se resume quién fue Jesús: «Al ver de qué manera había expirado», el centurión reconoció que «verdaderamente este era el Hijo de Dios» (Mc 15,39).

Una vida atrevida y comprometedora

La soteriología no puede limitarse a la muerte de Jesús, pues esta es consecuencia de su vida. Jesús no murió por una predeterminación divina y desvinculada de su vida humana, sino por causas situadas en su historia personal y libre: su predicación, estilo de vida, propuestas y planteamientos, su autoridad y sus relaciones, particularmente su anuncio de la inmediatez del reino de Dios y su vinculación con su persona. Es así que se comprende la manera en que murió, ajusticiado como «rey de los judíos». Es decir, la Encarnación fue todo un proceso cuya culminación fue la muerte, muerte tan humana (encarnada) como la de cualquier ser humano.

En otras palabras, Jesús no vino al mundo con el fin de morir, ni su misión tuvo como meta ser crucificado. Si Jesús fue ajusticiado no fue porque buscara la muerte, sino que le fue impuesta y por un motivo considerado suficientemente grave. No se ajusticiaba por cualquier cosa. Y si Jesús lo fue, se debió a que fue coherente y consecuente hasta el final con la causa que había abrazado: el reino de Dios (cf el diálogo con Pilato en Juan: «¿Tú eres rey?»). Eso hace que sea legítima y creíble la invitación a seguirle, tomando su cruz.

La vida de Jesús explica su muerte: no murió porque quiso redimirnos de esa manera, sino que su muerte tiene fuerza redentora por ser la síntesis de su vida dedicada a la redención/liberación. En pocas palabras: la de Jesús fue una pro-existencia; así fue su vida y así fue su muerte. Cuando la muerte de Jesús se aísla de su vida histórica se la convierte

fácilmente en fuente de una ideología, se deforma la imagen de Dios mismo, y se santifica el sufrimiento injusto, si no se le legitima, haciendo de la resignación una virtud[58]. Más aún, de ese modo se ignora el aspecto profético de la cruz: la denuncia de la injusticia de la ejecución de los justos por parte de los poderosos en aras de sus establecidas posiciones de dominación; denuncia de la falsificación de Dios, en cuyo nombre Jesús fue sentenciado. La legitimidad de esas denuncias se la da la Resurrección: el triunfo de la justicia y de la verdad.

La condena a muerte de Jesús fue debida a los valores del reino de Dios planteados por Él en nombre de ese Dios que afirmaba ser su Padre, planteamientos que fueron considerados por las autoridades religiosas primero, y la política luego, como una amenaza para la estabilidad de la sociedad y sus instituciones. Algo similar ya le había pasado a Juan Bautista, altamente apreciado por el pueblo, pero por eso mismo temido por las autoridades políticas, debido a las críticas implícitas, y a veces abiertas, en su predicación de conversión[59].

Pero ¿cuál fue la causa histórica de la crucifixión de Jesús? Tiene que haber sido algo que en su vida era sentido como amenazante, intolerable. De hecho, fue ajusticiado con el suplicio aplicado por los romanos a revoltosos, agitadores y criminales: la crucifixión. La suya no fue una muerte cualquiera. Eso en sí mismo es revelador sobre Jesús y su vida.

En efecto, no se puede comprender la hondura y la amplitud de la vida y del mensaje compartido por Jesús, su predicación del reino de Dios, si no se toma en toda su seriedad, tanto histórica como teológica, su muerte en la cruz. Por eso se puede afirmar que la cruz es la clave histórica de la vida de Jesús.

Es un hecho que la ejecución de Jesús fue decidida por dos autoridades supremas (no el pueblo): la judía y la romana. La segunda intervino a instancias de la primera. Veámoslo más de cerca, pues todo eso nos dice mucho sobre Jesús mismo y se relaciona con todo lo expuesto anteriormente: su manera de vivir y exteriorizar su vida, sus impactos y efectos en otros.

Causas para la ejecución de Jesús

Por algún motivo las autoridades judías decidieron que Jesús tenía que ser eliminado. Eso significa que representaba algún tipo de amenaza para esas autoridades. Según Marcos, fue «por envidia» de los sumos sacerdotes (15,10). Según Juan, fue porque temían que causara una revuelta que acarrease la reacción romana en razón de que «realiza tantas señales» (11,47ss). La principal acusación expuesta durante el juicio judío se refería a su supuesta actitud destructiva frente al Templo (Mt 26,61s par).

El juicio y condena de Jesús no fue primordialmente por causa de diferencias en opiniones teológicas: las discusiones y discrepancias en materia netamente religiosa eran conocidas y toleradas (pensemos en las discrepancias entre fariseos, saduceos, esenios y samaritanos).

---

[58] Véanse las lúcidas y profundas observaciones de Jürgen MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975.

[59] Al respecto, es muy ilustrativa la explicación que Flavio Josefo dio sobre la decisión de Herodes de eliminar al Bautista, en Antigüedades judías 18,118s. Nos recuerdan las razones expresadas en Mt 11,18; 14,1s; Jn 11,48 para la ejecución de Jesús.

La causa primordial era de otra índole: sociopolítica, tocaba intereses vitales, no simplemente ideas. Jesús vino a Jerusalén seguido de un visible grupo de adeptos, y allí atrajo a más gente (nadie se ocupa de un «loco aislado»). Pero el gesto más elocuente fue la mini revuelta que provocó en el Templo, corazón del poder e intereses de la aristocracia sacerdotal, al volcar mesas de comerciantes en el atrio de los gentiles. Arremetió contra los intereses económicos de las autoridades judías, y tácitamente cuestionaba la autoridad moral de los sacerdotes.

La predicación y el comportamiento de Jesús fueron entendidos en sus consecuencias políticas, no simplemente como actos de piedad religiosa. Nadie piensa en matar a un predicador de amor, perdón y paz, a un taumaturgo compasivo y bondadoso. Lo que Jesús planteaba eran cambios radicales, nada menos que en nombre de Dios -razón por la que se le acusó de «blasfemo» al admitir ser «Hijo de Dios»-, con consecuencias sociales evidentes si se llevaban plenamente a cabo, que dejarían a las autoridades sin su poder: «Si lo dejamos continuar así, todos creerán en él» (Jn 11,48).

Así pues, la razón de fondo de la decisión de eliminar a Jesús por parte de las autoridades judías era que Él representaba una amenaza para su poder de dominación. Si bien Jesús hablaba y actuaba con soberana libertad frente a la Ley y frente a las tradiciones y costumbres, lo inaceptable era que invitaba a vivir en esa libertad. Jesús no respetaba todas las leyes y costumbres religiosas, y lo hacía públicamente, y, para colmo, decía hacerlo por la autoridad de Dios mismo a quien llamaba su Padre. En otras palabras, era un revoltoso (Lc 23,2.14). Y la imagen de Dios revelada por Jesús y su propuesta de vida, nada menos que en nombre de Dios, eran irreconciliables con la tradición representada y defendida por las autoridades judías. Nada tiene de extraño que se resuma esa confrontación con la acusación «ha blasfemado», y lo presenten ante Pilato como un agitador, un malhechor (Jn 18,30).

En síntesis, la actitud crítica de Jesús hacia la religión oficial: ante el Templo, ante las sagradas murallas sociales, ante las costumbres y tradiciones religiosas y ante sus guardianes, y por otro lado su opción por los pobres y pecadores, fueron ingredientes que invitaban a deshacerse de Él. Era evidente que, al presentarse como portavoz de un Dios notoriamente diferente del oficialmente esbozado y venerado, amén de su anuncio en palabra y obra de la presencia del reino de Dios pero diferente del esperado (cf supra), Jesús estaba revolucionando las sagradas tradiciones y era una amenaza para los intereses de los que centraban su vida en la guardianía de estas. Motivo suficiente para condenarlo a morir amparados por la Ley y las sagradas tradiciones: «Ha blasfemado».

Del lado de los romanos, debemos tener presente que crucificaban a criminales, a los que alteraban el orden establecido y a los «subversivos». Era el castigo por pretender alterar la *pax romana*. Cualquiera que fuere la causa para Pilato ordenar su crucifixión, el hecho es que Jesús no fue visto por las autoridades como un hombre apacible, guardián de la establecida tranquilidad social, dulce y suave cordero... En efecto, si se leen atentamente los evangelios, se verá que Jesús era de carácter recio y con ideas y convicciones claras por las que sacaba la cara. Su vida, concretamente su praxis más que sus palabras, fue vista como subversiva: «Más vale que muera uno solo y no todo el pueblo» de manos de los romanos, sentenció Caifás (Jn 11,49s). El reino de Dios presentado por Jesús era tenido como una amenaza para los representantes del poder religioso y político. Presentado como un perturbador del orden social establecido, Pilato hizo crucificar a Jesús para salvaguardar la *pax romana*, y así no estorbar el progreso y la bonanza de «los importantes». Esa paz tenía para Roma como

propósito garantizar el desarrollo económico que le asegure los impuestos. Crucificaron a Jesús por actuar como mesías, como «rey de los judíos» (Mc 15,2.12.26). Desde la perspectiva de Pilato, Jesús era una amenaza para la «seguridad del Estado» y, detrás de ello, para su propia carrera política (Jn 19,12). Sintetizando lo expuesto: en última instancia, si Jesús fue ajusticiado fue porque el reino de Dios que predicaba era un reino que cuestionaba, incomodaba, acusaba. No era simplemente una doctrina, sino una manera de enfocar y vivir la vida. Era un reino que concierne las dimensiones religiosas y sociopolíticas, como hemos visto. De ahí que las autoridades judías presentaran a Jesús ante Pilato como pretendiente a rey (Mc 15,2 par). Como anotó Jon SOBRINO, «no suele asesinarse a quien predica un reino exclusivamente trascendente, no suele asesinarse a quien predica un reino que fuese solo una nueva relación interior con Dios o solo «amor» o solo «reconciliación» o solo «confianza en Dios»[60]. Es decir, si se «asesinó» a Jesús fue porque era una amenaza para los intereses de sus asesinos.

Implicaciones de la crucifixión de Jesús

La muerte de Jesús puso en evidencia, por el lado suyo y el de Dios, su grado de entrega amorosa en favor de los hombres: «No hay amor más grande que el de dar la vida por sus amigos» (Jn 15,13). Por el lado de los actores, la ejecución de Jesús puso en evidencia aquello que no ha dejado de repetirse en la historia: hasta qué punto el hombre es capaz de querer dominar a los demás o de defender sus intereses mezquinos hasta llegar al homicidio, incluyendo a justos y a profetas, y ejecutarlos apelando a Dios o a la «seguridad nacional». Ese es el trasfondo de las reiteradas advertencias que leemos en los evangelios de que a los cristianos los perseguirán, inclusive los matarán, y pensarán estar haciendo un favor a Dios (Mt 5,10s; Jn 15,20; 16,2). «A Jesús no lo mató la maldad de los malos sino la bondad de los buenos», sentenció GONZÁLEZ FAUS[61]. Fue llevado al patíbulo en nombre de Dios por parte de quienes pretendían defender el honor de Dios. Como tantas veces en la historia, la doctrina vale más que la vida. Por ello la cruz de Cristo es la instancia crítica de la ortopraxis; en ella se mide críticamente la religión en su relación con Dios (MOLTMANN). En efecto, en la ejecución de Jesús se revela la actitud del hombre frente a Dios y su causa -la causa de la humanidad hermanada-. No olvidemos que Jesús fue condenado tanto en nombre de Dios como en nombre de una supuesta paz política, dos sistemas que se presentan como benefactores del hombre.

Significado soteriológico

Más allá de los hechos crudos y su significación inmediata, después de la Resurrección de Jesús, sus discípulos empezaron a comprender que su crucifixión tenía un sentido salvífico universal teológico y teleológico.

En efecto, el sentido soteriológico de la muerte de Jesús se encuentra interpretado en el NT en diferentes categorías y lenguaje propios de ese mundo: sacrificio expiatorio, redención, salvación de la muerte eterna, etc. Predominaba la explicación en términos de la voluntad de

[60] «Centralidad del reino de Dios», en I. ELLACURÍA Y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis*, t. I, San Salvador 1991, 486.
[61] J. L. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 82.

Dios. Posteriormente pesó la de san Anselmo: murió para hacer reparación ante Dios por la injuria del pecado de la humanidad (satisfacción). Como es de esperar, estas clásicas explicaciones se encuentran también en los escritos del P. Chaminade.

Hoy, sin embargo, conscientes de que la muerte de Jesús no se entiende correctamente al margen de su vida, las mencionadas explicaciones en términos deterministas y de conceptos clásicos del momento han sido reconsideradas. Jesús no simplemente murió, sino que «lo murieron»: fue una ejecución producto de un juicio. Más, la muerte de Jesús por sí misma no tiene valor real automáticamente para quien no la asuma como propia, algo que ya san Pablo había intuido (véase Rom 6).

El sentido último de la cruz se desprende de las dos luminarias que la iluminan: la vida misma de Jesús y la Resurrección. No olvidemos que el resucitado es el que fue crucificado, y el crucificado es el que anunciaba el Reino de Dios. Por eso, la afirmación (correcta) de que Jesús fue libremente a su muerte no debe entenderse como una especie de obsesión suicida, sino como resultante de su proyecto de vida sentido como amenazante por quienes se constituyeron en sus adversarios.

Por otro lado, al hablar de un designio divino (asociado a Isaías 53) o de la voluntad de Dios que Jesús habría seguido ciegamente, tenemos que cuidarnos de no disociarla de su vida, dando la impresión de que su muerte era un absoluto a la cual fue obligado, y no libremente, por tanto sin asumirla. Si la muerte de Jesús fue porque así Dios lo previó y quiso, entonces los actores (como Judas) fueron instrumentos de Dios y no se les puede ni debe condenar; tampoco habría sido una consecuencia de su mensaje ni de la imagen de Dios que exponía, ni habría sido resultado de su opción por los marginados y pobres con todo lo que ello conllevaba en cuanto a su praxis..., sino simplemente la inalterable voluntad de Dios. Pero el hecho es que la muerte de Jesús fue una ejecución, resultado de una vida y un proyecto históricos.

Al hablar de expiación como valor de la muerte de Jesús -concepto cultual, con el Cordero como imagen predilecta-, tenemos que evitar dar la impresión de que se trataba de aplacar a Dios, al estilo de los dioses paganos que exigen sacrificios satisfactorios, un Dios ofendido por nuestros pecados (inclusive anticipando aquellos de los que aún no habían nacido). Si la muerte de Jesús es vista como el sacrificio que satisface a Dios, entonces ya todo está reconciliado y no hay nada que cambiar en el mundo. Pero es evidente que eso no es así. Algo similar ocurre con el esquema de redención, que se entiende como el precio pagado a Dios por Jesucristo con la moneda de su sangre (vida) para que nos libere de las deudas por nuestros pecados, como se pagaba para la liberación de un esclavo. En ningún caso se trata de un acto salvífico cuya eficacia se da a pesar del hombre, independientemente de su participación. No es un aval para la pasividad soteriológica del hombre. Dios no impone la salvación, y respeta la libertad del hombre.

El denominador común implícito en todas esas explicaciones propuestas que no son más que eso, explicaciones propuestas en términos de conceptos y la teología de la época- es, por un lado, que se trata de un obediente sacrificio vicario y, desde el lado de Dios, que expresa su amor por los hombres, amor que va hasta darse Él mismo en nuestro favor a través de su Hijo (1 Jn 4,10; Rom 5,8). En esa misma vena se sitúa la tradicional afirmación de que «murió para cumplir las Escrituras», es decir, como parte del «plan salvífico» de Dios,

explicación de la que se echa mano para superar el escándalo de tan ignominiosa ejecución de quien fuera el Mesías.

No debe extrañarnos que en todas esas maneras de entender la muerte de Jesús la Resurrección carece de importancia como tal; excepto como prueba de su divinidad y como premio de Dios. Uno de los problemas serios es la imagen de Dios que se presenta; un díos sádico, inmisericorde, juez implacable. Otro problema es la relación que se establece entre la vida cristiana y la muerte de Jesús: ¿qué significa morir con (o como) Cristo? ¿Qué significa tomar su cruz? ¿Imitación o seguimiento?

Los conceptos tradicionales expuestos arriba se centran en los pecados morales y en el sufrimiento y la muerte de Jesús, es decir, no incorporan pecados sociales» ni la totalidad de la vida de Jesús. [¡pero los pecados sociales son morales también! No hay más pecado que lo que ataca o destruye el amor o la vida, en el fuero interno o en el externo de cada persona y cada comunidad] ¡Todo se juega entre Jesús y Dios! ¿Y nosotros? En efecto, esas apreciaciones eximen de cualquier compromiso social y político al desencarnar a Jesús de su historia palestina y centrarse en el hecho de su muerte. La Cristología descendente va en esta línea. En esos esquemas no tiene cabida, o al menos no encaja, la relación con Jesucristo en términos de seguimiento en una vida dedicada al reino, como fue la de Jesús de Nazaret. Se arriesga entender la invitación «tome su cruz y sígame» en términos pasivos, de resignación, y espiritualmente no corporal y socialmente asociados a sus sufrimientos», en lugar de revalorizar el sentido semítico de solidaridad humana: su causa es nuestra causa, su destino es nuestro destino, al estilo del servidor de Yavé. Eso significa que no es a Dios a quien hay que satisfacer sino al prójimo, que en primer lugar es el pobre, como vimos agraviado por nuestras culpas. Jesucristo murió «para reconciliarnos» (2 Cor 5,19ss), para hacer de los dos pueblos en que se dividía la humanidad uno solo. Jesucristo murió en favor de los hombres, no de Dios; murió *pro nobis*.

Debemos advertir que lo salvífico no es el sufrimiento de Jesús, sino el don de su vida, de sí mismo. En el mundo semítico, sangre es sinónimo de vida, por eso es mencionada a menudo al hablar de la muerte de Jesús y su sentido expiatorio.

A las explicaciones expuestas habría que añadir las de la teología paulina de la cruz: Jesús como el maldito de Dios (Gál 3,13; cf Deut 21,23), la cruz como sabiduría de Dios contra la necedad de los hombres tenida por ellos como sabiduría (1 Cor 1,18-25), la cruz como reconciliación que derrumba las barreras separa-doras (Rom 5,10; 2 Cor 5,18-21; Ef 2,15s; Col 1,20-22), como manifestación de la justicia de Dios (Rom 3,21-26).

Morir con Cristo para resucitar con Él

La muerte de Jesús es el resultado de la Encarnación en todo su sentido, Encarnación en la historia concreta, con sus injusticias y cegueras. Al ser crucificado, Jesús pasó a ser una víctima del anti-reino, como tantas otras a lo largo de la historia. Dios no abstrajo a Jesús de la historia ni del mundo durante su vida terrena, y respetó plenamente la libertad humana, incluida la de Jesús. Es así que la historia de Jesús forma parte de la historia de los «derrotados», de los «crucificados» injustamente, de los «desterrados» antes de tiempo, pero también es el primogénito de los «resucitados» (Apocalipsis).

Pero la redención, expiación, salvación, proveniente de la muerte de Jesús, no será eficaz si no es apropiada por el hombre. Pablo recuerda reiteradamente que para ello hay que estar «en Cristo», «revestirse con Cristo», «estar crucificado con Cristo». Lo expresa claramente en relación con el bautismo: morir con Cristo para resucitar con Él (Rom 6,3ss; cf 2 Cor 4,7-15; Fil 3,2-11; Gál 6,11-18). El valor salvífico de la muerte de Jesús no es a pesar nuestro, es decir, sin nuestra participación. Lo será en la medida en que yo haga mía su cruz, lo cual significa asumir como propio el camino integral de Jesús, todo su proyecto y su causa. Jesús es «el camino, la verdad y la vida», pero la andanza la tenemos que hacer nosotros.

Asumir su cruz no debe entenderse en sentido ascético sino como fidelidad y entrega incondicional al camino de Jesús: «Tome su cruz y sígame». No se trata, pues, de un seguimiento «espiritual», sino que involucra la vida cotidiana, confrontada con el anti-reino.

Aunque marcado por conceptos de su tiempo, el P. Chaminade indicó que «los designios por los que Jesucristo se ha hecho hombre no tendrán razón de ser más que en tanto que uno se esfuerce en imitarlo, y sin eso, en vano habría sacrificado su vida y derramado su sangre, ya que no ha hecho lo uno y lo otro más que para que imitemos sus actos y practiquemos sus virtudes (ED II, 313).

Tres observaciones finales a modo de resumen. Primero, no hay cruz sin crucificado, y este lo fue como consecuencia de su particular vida, su praxis y la propuesta de esta como auténtico camino de Dios. La cruz sintetiza su vida. No era el cumplimiento de una predestinación o de un plan divino, sino de la libertad y decisiones humanas. Segundo, no fue por la forma de morir que Jesús nos abrió la salvación, sino por el hecho de dar su vida hasta el final en su proyecto de sembrar la semilla del reino de Dios, su «pro-existencia» (SCHÜRMANN). Correlativamente, la salvación no es debida al dolor o los sufrimientos de Jesús, sino con relación a su vida y nuestra apropiación de ella como sus seguidores. Y tercero, la cruz no es el capítulo final, sino la Resurrección. En la crucifixión se revela la seriedad de la causa asumida por Jesús, y en su Resurrección se reivindica esa causa como divina.

En efecto, el valor salvífico de la entrega de Jesús a una muerte tan ignominiosa como la crucifixión sale a relucir como grandiosa paradoja en su epílogo: la Resurrección. Pablo lo comprendió claramente y expresó en 1 Cor 1-2, texto que merece ser leído y meditado atentamente. Para el que se confía en Dios, la muerte no tiene la última palabra (1 Cor 15; Rom 6).

II. JESÚS EL SEÑOR

11. La victoria de la vida sobre la muerte: la Resurrección

Cruz y Resurrección son dos realidades inseparables. El Crucificado vive; el que vive es el Crucificado. Eso justifica nuestra fe en Jesucristo hoy. Cruz sin Resurrección es solo un símbolo de una vida de entrega radical por amor a los hombres; un presente sin futuro propio. Resurrección sin Cruz hace de Jesús un mito y su camino un sueño; un futuro sin presente.

Significado de la Resurrección

La Resurrección es el sello de aprobación por parte de Dios de las bienaventuranzas y las advertencias de Jesús, de sus invectivas y las «antítesis», de su opción preferencial por los pobres y sus llamadas a seguirle..., de su anuncio de la inmediatez del reino de Dios, es decir, de su proyecto y su propuesta liberadora. La Resurrección confirma que la suya es la auténtica causa de Dios. Condenado por las autoridades religiosas en nombre de Dios como «blasfemo», por la Resurrección Dios le da la razón a Él, y no a quienes lo condenaron: «Este realmente era Hijo de Dios» (Mc 15,39). Es la reivindicación de Jesús como «luz para el mundo» de parte de Dios. La Resurrección de Jesús confirma la verdad de su planteamiento en nombre de Dios, así como su particular relación con Dios Padre. Es garantía de la certeza de su camino como camino de Dios y hacia Dios, camino de comunidad y de comunión. El reinado anunciado por Jesús es, efectiva y realmente, el reinado de Dios. De ahí que se empezara a calificarlo como mesías, hijo de David: Él es el esperado Mesías.

Si creemos en la Resurrección de Jesús, si entramos en su dinámica, entonces tenemos que entrar en la del reino de Dios, es decir, tenemos que hacer nuestro el proyecto truncado de Jesús y proseguirlo en carne propia y ajena aquí y ahora; tenemos que «caminar en una vida nueva» (cf Rom 6,4). Y tenemos que dar a conocer esa Buena Nueva que es el acontecimiento-Jesucristo. La Resurrección de Jesús, además, pone de relieve que su proyecto y su propuesta no pueden continuar sin Él. Es el triunfo de la verdad sobre la mentira; de la justicia sobre la injusticia; de la vida sobre la muerte. En la Resurrección queda en evidencia que Jesús y su mensaje son inseparables; la persona y su causa. Eso lo comprendieron los discípulos y eso predicaron: la salvación está en la persona de Jesucristo (Hch 2,22-39); Él es «el camino, la verdad y la vida»; Él envía al Paráclito para asegurar la continuidad de su presencia; Él está entre aquellos que se reúnen y que celebran en su nombre... No se puede hacer real el reino de Dios al margen de Jesucristo. «No hay salvación en otro nombre» que el de Jesús (Hch 4,12).

Pero la Resurrección es la manifestación de la realidad de Jesús que trasciende los límites de este mundo; por tanto, de la posibilidad de la comunión con Él aún hoy; que su vida terrena no ha de ser un mero recuerdo, sino un camino a seguir, ilustrado en los evangelios por los envíos de los discípulos a hacer lo mismo que Él hacía... y las invitaciones a seguirlo. Jesús es por eso calificado como Señor (Kyrios), título con el que el judaísmo helénico designaba a Dios mismo.

La Resurrección es el lenguaje más claro de la íntima relación de Jesús con Dios, y por ello del valor de su mensaje de salvación. Pero también es expresión de la posibilidad de la comunión presencial con el resucitado.

Si no hubiera resucitado de entre los muertos, Jesús sería solamente un maestro humanista más, entre tantos de la historia, y sus enseñanzas se reducirían a la dimensión de una filosofía, a una nueva enseñanza moral, o inclusive a una ideología, como muchos han hecho. Ni Él ni su mensaje serían salvación eficaz en sí misma.

A partir de la Resurrección se comprende la significación profunda de la praxis de Jesús, su carácter mesiánico, por tanto normativo. La peculiaridad del mesianismo de Jesús (su contenido) se manifestó en su vida, predicación y praxis, que es la del Hijo de Dios, la del «secreto mesiánico» de Marcos. Es un mesianismo que no tenía por finalidad una liberación

y salvación meramente espiritual o individual. Todo lo contrario: abarca las más variadas dimensiones de la vida humana, incluidas las políticas y socio-económicas.

Si los seguidores de Jesús lo proclamaban como Cristo era porque estaban convencidos de que el reino de Dios que Él anunciaba está ya en marcha. Proclamar a Jesús como Cristo no era otra cosa que afirmar que el reino de Dios es inseparable de Él y su predicación en palabras y obras, con su vida misma. No se puede tener parte en ese reino, el de Dios, sin hacerse discípulo de Jesús (Mt 11,12; 18,3ss; Lc 9,62; Jn 13,8; etc.).

Por otro lado, en la Resurrección de Jesús queda reivindicado el realismo del amor de Dios Padre, el Abbá que Jesús había predicado y cuya cercanía había mediado. Eso conlleva la imagen misma de Dios: el Dios de Jesús en contraste con el de la tradición y las autoridades judías. En su Resurrección se confirma la especial relación filial de Jesús con el Padre. De ahí que fuera reconocido y confesado como el Hijo de Dios. Ese es el tema teológico del cuarto evangelio: «El que me ve a mí, ve al Padre» (14,9 y passim).

En la Resurrección de Jesús también se revela lo que es el hombre en su cabalidad: Hijo de Dios llamado a la trascendencia por el camino revelado por Jesucristo. El hombre se encamina a su plenitud en el seguimiento de Jesús.

Es decir, en la Resurrección se pone de manifiesto quién es real y verdaderamente Dios, y quién es real y verdaderamente el hombre que no siempre corresponde a nuestras convenientes imágenes de Dios y del hombre- y no por último, quién es real y verdaderamente Jesucristo mismo.

Dimensión soteriológica

Jesús es «la Resurrección y la Vida», «el Camino, la Verdad y la Vida». La persona de Jesús como fuente de la vida es el tema del cuarto evangelio: «Todo el que cree en mí tendrá vida (eterna)» (Jn 3,16-18.36; 7,38; 11,25; 20,31). Es lo que ilustran las *resucitaciones*, y también las curaciones que reintegran a la vida plena (paralíticos, leprosos, poseídos, ciegos). Es uno de los ejes de la teología de Pablo: morir con Cristo para resucitar con Él ya ahora (Rom 6). La convicción de que Jesús es fuente de vida se fundamenta en su Resurrección. Por eso, igual que con su muerte, esta trasciende de Jesús hacia el creyente, en la medida que este se aúna a Él.

Igual que la muerte, la Resurrección de Jesús tiene una dimensión soteriológica: resucitó para nosotros. Su significación y eficacia son salvíficas. Es, pues, más que una simple prueba de su divinidad o la reivindicación de su predicación (PANNENBERG).

El hecho mismo de la Resurrección hacía posible la trascendencia de las limitaciones naturales para su presencia. Es lo que ilustran los relatos de sus apariciones. En otras palabras, la Resurrección es la posibilidad de la presencia continuada de Jesucristo, no solo en el espacio, sino también en el tiempo. Es lo que, de manera impresionante, plasmó como convicción experiencial Juan en su versión del evangelio: Jesús es presencia salvífica, pan, luz, camino, verdad, vida. Él es el buen pastor, la vid verdadera. El Jesús joánico es majestuoso, soberano, domina los escenarios: es el Jesús glorioso caminando sobre la tierra,

cercano a los hombres entre quienes «puso su tienda» como Palabra de Dios para todos los tiempos.

Esa presencia se hace realidad donde dos o tres están reunidos en su nombre», muy particularmente en la celebración eucarística. Es así como lo entendió la Iglesia y desarrolló la devoción a la presencia eucarística. Presencia es relación; hablar de Presencia es evocar comunión entre personas. Cuando esta se da en apertura une a las personas. Si es positiva, es fuente de vida.

En ese sentido, se puede parafrasear la afirmación en Jn 10,10 a modo de síntesis del tenor de ese evangelio: «He venido para que tengan mi presencia y la tengan en abundancia», donde su «presencia» es generadora de «vida» (como reza literalmente el texto). Es la misma relación que Jesús vivía con el Padre, su Abba; es la misma que promete a sus discípulos. Pablo, por su parte, expresaba esa presencia comunicativa como un «(estar) en Cristo», o también «Cristo en nosotros». Y para ambos, Juan y Pablo, entre tantos otros, no se trata de retórica sino que es afirmación de una experiencia vivida. Para ambos, esa presencia se da por obra del Paráclito, el Espíritu Santo, enviado por Jesús, por lo que se podía hablar de «el Espíritu de Jesucristo»[62].

Implicaciones de la Resurrección

En otras palabras, la Resurrección de Jesús revela a Dios como el Señor de la vida. Es una revelación de Dios mismo. Asimismo, se revela como un Dios reivindicador del justo, al no dejar que la injusticia tenga la última palabra, y como un Dios absolutamente fiel a los que hacen su voluntad, que es precisamente salvífica.

La Resurrección no solo reivindica el realismo del camino de Jesús como revelación de Dios, sino que también es garantía de nuestra propia resurrección (1 Cor 15,12-22; Rom 6,5-9). Abre a una realidad nueva, inaudita, como meta final del hombre y don de Dios.

Por ser la Resurrección de Jesús la garantía de nuestra propia resurrección, es Buena Noticia para nosotros. Jesucristo es la primicia (1 Cor 15,20), el primogénito (Col 1,18; Hch 26,23; Apoc 1,17s), de los que murieron. Es el nuevo Adán, el «antepasado de los cristianos» (Nkongolo MBIYE). En la Resurrección se manifiesta la humanidad en su plenitud absoluta. De ahí la íntima relación y continuidad entre el seguimiento de Jesucristo y la vida en plenitud en el «banquete del reino de Dios».

En otras palabras, la Resurrección pone de manifiesto a través del «primer nacido de muchos hermanos», cuál es el capítulo final del programa de liberación propuesto y vivido por Jesús: la vida en su plenitud, esa plenitud que es propia de Dios, donde la muerte ha sido vencida definitivamente, y la reconciliación es una realidad absoluta, tan absoluta como la vida divina misma.

[62] En el NT no hay todavía uniformidad en lo referente a las relaciones entre las personas trinitarias, inclusive las expresiones usadas son a menudo inconsistentes; eso, si no francamente incoherentes. Estamos en los inicios de las reflexiones teológicas.

La Resurrección de Jesús es la afirmación de que en última instancia la justicia triunfa sobre la injusticia, la vida sobre la muerte, lo cual constituye buena noticia para las víctimas de las injusticias en este mundo. Es el fundamento de la esperanza cristiana, especialmente para todos los injustamente vejados, los «crucificados» que ponen sus ojos en Él. A partir de ahí la fe en Jesucristo y su causa tienen sentido. En otras palabras, afirmar la Resurrección es afirmar la realidad y el valor de la vida, del ser viviente.

La Resurrección es el fundamento de la fe y de la esperanza cristiana: si Jesucristo no resucitó, somos como los paganos, que no creen en la resurrección, y vivimos un engaño (1 Tes 4,13s; 1 Cor 15,17ss). Por cierto, no hablamos de “resucitación” de cadáveres, sino de la vida de personas que trasciende la modalidad carnal de existencia (véase esp. 1 Cor 15,35-53).

En resumen, la Resurrección de Jesús pone en evidencia la justicia de Dios por cuanto es la respuesta a la injusticia de los hombres frente a la vida. Es la garantía de la fidelidad de Dios a los que ponen su fe en Él, especialmente los que siguen el camino de su Hijo. Ese resucitado, Jesucristo, es «el nuevo Adán. La Resurrección revela quién era realmente Jesús de Nazaret y ratifica su causa como divina. Por eso ahora la comunidad lo confiesa como Mesías, Hijo de Dios, Señor.

El P. Chaminade, haciendo eco a Rom 6, recordaba que la vida religiosa que acogemos produce el siguiente doble efecto en un alto grado: por ella morimos al mundo, a semejanza de Jesucristo, y por ella resucitamos a la vida a semejanza de Jesucristo... Es cierto que para el alma y el cuerpo la vida religiosa que nos hace morir, nos resucita nuevamente y lo hace a semejanza de Jesucristo» (EF II, 494).

12. Jesucristo y Dios

Uno de los problemas actuales en relación con la identidad de Jesucristo es la afirmación de su divinidad. Si antes el énfasis estaba en su divinidad, hasta ser casi monofisita al no afirmar claramente su plena humanidad, hoy el énfasis está puesto en la humanidad de Jesús, su solidaridad con la raza y la historia humanas, su carácter modélico o paradigmático de un humanismo ideal. Si antes nos acosaban el monofisismo (predominio de la naturaleza divina) y el docetismo (apariencia humana), hoy nos acosan el gnosticismo (Jesús mediador de doctrinas) y el adopcionismo (Jesús adoptado por Dios).

Al realzar excesivamente la divinidad de Jesús, interesaba más la dimensión divina que la vida terrena, la salvación del alma más que la justicia, que incluye la salvación del cuerpo (dignidad y derechos humanos); más interesaba llegar al cielo que transformar la tierra. Con esa visión interesan más los derechos de Dios que los derechos del hombre (J. M. CASTILLO).

El otro extremo, que realza tanto la humanidad de Jesús, termina siendo un cristianismo ateo, de un Jesús revolucionario, modelo de humanista y punto (cf E. BLOCH, *Ateísmo en el Cristianismo* (1968); M. MACHOVEC, *Jesús para ateos* (1973), y antes que ellos, Leonhard RAGAZ, entre otros).

La divinidad de Jesucristo

Si Jesús fue solamente un hombre, aun si un hombre extraordinario, entonces podía ofrecernos solamente algo humano, con todas sus inherentes limitaciones, aquello propio de un paradigma de humanismo. No respondería eficazmente a la necesidad más profunda del hombre de superar la muerte, su sed por la trascendencia. La liberación del poder de la muerte está en manos solamente de Dios, el Señor de la vida (Jn; Apoc). Por eso debemos cuidarnos de no caer en una Jesusología, y de reducir a Jesús a una especie de mito o de prototipo de humanidad.

Ya en el NT se da a entender que Jesús es más que la revelación de Dios; es el rostro mismo de Dios. Eso se observa ya en las designaciones de Jesús en términos divinos (Jn passim; 1 Cor 8,6; Flp 2,5-11; Col 1,15-20; 2,9).

Afirmar la divinidad de Jesús es afirmar que la salvación de Dios está en Él, en la unión del hombre directamente con Él. Pero esa afirmación será confiable si brota de la experiencia y se transmite como testimonio viviente, no solo verbal; de ahí la importancia de la oración y la mística en general. Es actuar como salvado, liberado, y dar con la vida testimonio de ello.

Por otro lado, «si confesamos la divinidad de Jesús estamos confesando que nuestro Dios es el Dios vivo de los pobres de esta tierra que tomó partido por los marginados hasta ser Él mismo marginado, añadiría, Dios crucificado y esperanza para los crucificados. Es decir, confesamos un Dios distinto, diferente y hasta disidente, lo cual supone ser consecuentes con esa confesión, hacerse cargo por nuestra parte y en nuestra historia de esa disidencia de Dios»[63].

De ahí la importancia de confesar clara y expresamente la divinidad de Jesús pero dejando en claro que se trata del histórico Jesús de Nazaret, «la Palabra hecha carne...». Debe quedar claro que la confesión de la divinidad de Jesús no disminuye, menos aún anula, la humanidad plena y la misión mesiánica de ese mismo Jesús real de la historia prepascual. Igualmente, debe quedar claro que confesar la divinidad de Jesús de Nazaret implica confesar que su proyecto, sus opciones, es decir sus principios rectores y su anuncio de la inmediatez del reino de Dios, son normativos como palabra de Dios para nosotros.

Verdadero Dios y verdadero hombre

Nosotros afirmamos que Jesucristo es «verdadero Dios y verdadero hombre». Él es el Hijo de Dios en el sentido fuerte del término. La trascendencia y plenitud de la humanidad de Jesucristo vislumbra su divinidad. A la vez, la suya es una humanidad en su máxima expresión, una «humanidad nueva». Pero lo distintivo de su humanidad es su especial relación con el Padre. Precisamente por ser parte integral de la humanidad, Jesús podía abrir la posibilidad al hombre de entrar en comunión con Dios, y constituirnos en hijos de su Padre.

En su humanidad Jesús puede ser entendido como Palabra universal de Dios, pues, a pesar de su particularidad en el tiempo y el espacio, comulga con los hombres precisamente en su humanidad: responde a las mismas profundas inquietudes y anhelos, deseos de

[63] J. Lois, *Jesús de Nazaret*, 288.

realización y de fraternidad. Pero esa universalidad de Jesús se da también no más ni menos por su particular relación con Dios, a quien daba a conocer como un Padre abierto a todos por igual, que rechaza precisamente toda discriminación, marginación o aislamiento, sea en nombre de la religión, de las tradiciones, o de regionalismos de algún tipo. Y esto es más cierto aún si se reconoce y confiesa a Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, su Palabra hecha carne. Él actuó como Dios actúa; es la parábola de Dios.

Por todo ello, con el concilio de Calcedonia seguimos sosteniendo que la unión de las dos naturalezas en Jesucristo es «sin confusión y sin cambio», de modo que la especificidad de su humanidad y la de su divinidad son preservadas íntegramente. Jesús no es un Dios vestido de humano, o un hombre adoptado por Dios. Es «verdadero Dios y verdadero hombre». En términos sencillos y sin entrar en disquisiciones teológicas, que no necesitan ocuparnos aquí, cuando decimos que Jesús «es» Dios, decimos que existe entre ambos, Jesús y Dios, una tal unidad que hace que se identifiquen, pero cada uno guarda su identidad propia. No es que Jesús y Dios sean intercambiables. [Calcedonia lo expresa con una fórmula muy clara y definitiva: Jesucristo es una persona (unidad) con dos naturalezas (humana y divina). El autor, por querer hablar en términos sencillos, entra en un lenguaje confuso. No se trata de “Jesús y Dios”, sino de la naturaleza divina y humana de Jesús. La contraposición no es entre Jesús y Dios. La persona de Jesús une en sí lo humano y lo divino (N.E.)].

Aunque no es nuestro tema, no podemos dejar de evocar en este contexto al Espíritu (una dimensión importante en religiones africanas), continuación de la presencia de Cristo. El P. STANLEY observó que para el P. Chaminade el Espíritu Santo es básicamente el Espíritu de Jesucristo[64]. En efecto, el Espíritu está naturalmente presente en la teología encarnacional del P. Chaminade.

13 Jesucristo salvador

El nombre Jesús (Yeshua, «Yahvéh salva») es resaltado por Mateo en 1,21: «Le pondrás por nombre Jesús, porque Él salvará a su pueblo de sus pecados». Salvación, uno de los términos más comunes en las religiones, para muchos hoy día significa poco. La realidad a la que «salvación» apunta exige un cambio lingüístico para expresarla, y un ajuste conceptual.

¿Cuál salvación?

La mejor manera de comprender el sentido de salvación (*sotería*) es por contraste con sus opuestos en la teología judeocristiana: esclavitud y enfermedad (asociados a muerte). Salvación es la liberación de la esclavitud, de ahí que se hable de redención. Es salvación del dominio del pecado. Ese dominio no se reduce a la dimensión moral. Es fundamentalmente de carácter social, es decir, concierne la relación con otro: mi prójimo y el totalmente Otro, Dios. El salvado es Hijo de Dios Padre, no esclavo (Jn 15,15; Gál 4). Por eso, es salvación «de» y «para»; de la esclavitud para ser libre, del pecado para ser Hijo de Dios, de la muerte para la vida. Así se comprende la relación pecado-curación en los milagros de Jesús, siendo la curación (*sozein*) expresión de la restauración de la plenitud de vida, que

[64] *The Mystical Body of Christ*, cap. V.

no se limita a su aspecto biológico, como lo muestran en particular los exorcismos. Hablar de salvación tiene sentido particularmente en contextos de sufrimiento y fatalidad.

La salvación esperada por el pueblo de Israel, atestiguada en sus Escrituras, está relacionada a su concepto de alianza y las promesas mesiánicas. La historia de Israel es una mezcla de historia salvífica y de esperanzas e historia de desaciertos y fracasos. Sus manifestaciones más claras son las bendiciones y desgracias. Los profetas llamaban a conversión, igual que luego el Bautista y Jesús, para así obtener el perdón de Dios y la ansiada salvación, perdida por el pecado (injusticias, mentiras, idolatrías, etc.). Jesús no se diferenció mayormente en sus anuncios de salvación de la concepción judía heredada. Sin embargo, afirma tener un carácter escatológico ya ahora, ligado a su persona (por lo que ya no es necesario el culto expiatorio), y le añade una proyección transhistórica, más allá de las limitaciones de la vida en este eón o periodo histórico.

En la vida de Jesús se puso claramente de manifiesto la auténtica voluntad soteriológica de Dios. Dicho de otro modo: para conocer la voluntad de Dios hay que remitirse a Jesucristo, la Palabra de Dios hecha carne que habitó entre nosotros. «La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (Jn 1,17).

Salvación, que se contrapone a condenación, esclavitud, destrucción y muerte, es el fruto de la aceptación del reino de Dios; la condenación es el resultado de su rechazo, tantas veces resaltado en parábolas. Esa salvación empieza ya ahora. Eso lo remarcan tanto Juan como Pablo en particular (cf Jn 3,36; 5,24; 6,40.47; 20,31; Rom 5,17s; 6,4s; 8; etc.). Pero llegará a su realización plena al trascender la vida presente, es decir, al tomar parte de la Resurrección de Cristo, al estar con Dios en su plenitud.

Salvación y Jesucristo

En el NT se reitera claramente que, si el reino de Dios es inseparable de la persona de Jesús, así también lo será la salvación. No hay salvación aparte o al margen de Jesucristo (Hch 4,12; Hbr 9,15; 12,24; 1 Tim 2,5s). Él es el salvador que quita el pecado del mundo (Juan) y asegura la justificación (Pablo).

En contraste con corrientes gnósticas, que asignan la salvación al autoconocimiento, por tanto al margen de un salvador -cuya única función es la de mediar la doctrina que marca el derrotero hacia dicha salvación-, el cristianismo ha insistido enfáticamente que «nadie llega al Padre si no es por Jesucristo» porque ambos son uno. Jesucristo es «el Camino, la Verdad, la Vida». El que cree en Jesucristo tendrá la vida eterna, es justificado ante Dios. Esto nos es suficientemente conocido, razón por la que no necesita mayor elaboración. Es el tema del cuarto evangelio y de los otros escritos del NT, empezando por Hechos y terminando por el Apocalipsis.

Pero ¿cómo salva Jesucristo? En su calidad de mediador entre los hombres y Dios[65]. Es la Palabra de Dios que se hizo palabra humana (*Wort*); a la vez es respuesta afirmativa del

[65] Es importante tener presente que ser mediador no equivale a ser «puente», una especie de tertium quid, sino que supone solidaridad con ambos, tanto con Dios como con los hombres. Solo así puede ser salvador: vivió «por» nosotros y murió «para nosotros».

hombre a Dios (*Antwort*). De ese modo se reconcilian cielos y tierra. Es el tema de la epístola a los Hebreos.

Desde muy temprano se relacionó la salvación particularmente con la muerte de Jesús (expiación, su sangre). Pero esta se comprende plenamente en el contexto de su vida y como consecuencia de su misión evangelizadora. Si la vida de Jesús fue una proexistencia, como hemos visto (Hch 2,22-25; 10,37-39), que se revela plenamente como tal precisamente en su muerte en una cruz, entonces podemos suponer que Él vio su vida en términos salvíficos para los hombres[66]. Más aún, consciente de que la salvación no se daba plenamente durante su vida, particularmente a la luz de los crecientes rechazos, Jesús la situó más allá del momento de su muerte y como consecuencia de su vida: el reino de Dios, cual grano de mostaza, crecería por voluntad de Dios. Esto da particular relieve también a la Resurrección en su dimensión soteriológica, así como a la parusía, y no por último a la convicción de la presencia continua de Cristo por medio del Espíritu.

Recordemos que la salvación no es algo obtenido por Jesucristo para nosotros, como si fuera un simple agente mediador o como si no nos involucrara en su realización personal, por tanto que nos exime de nuestra libertad y responsabilidad. Su muerte será salvífica en la medida que la hagamos nuestra: «Si estamos injertados en muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su Resurrección... Si morimos con Cristo, resucitaremos con Él», aclaró Pablo a los Romanos (6,6-8). Y esto se manifiesta como real en la medida que «caminemos en una vida nueva>>> (Rom 6,4), es decir, que vivamos aunados a Él en su derrotero soteriológico.

Sin embargo, también es cierto que la salvación es universal, para todos los hombres de todos los tiempos y culturas (Col 1,15-20). Eso lo atestigua reiteradamente el NT. Por eso el fuerte sentido de misión en la Iglesia, afirmado en Mt 28,18s. Los únicos excluidos son aquellos que, habiendo escuchado la Palabra, la rechazan.

En síntesis, todo el acontecimiento-Jesucristo es de carácter salvífico, pero particularmente su muerte, síntesis de su vida. Es lo que expresa la antigua fórmula *pro nobis* (*hyper*) que define su vida y muerte. Cuando afirmamos que Jesús murió por nuestra salvación, queremos afirmar que su entrega a la misión salvífica encomendada por Dios fue hasta las últimas consecuencias. En la crucifixión queda atestiguada la seriedad y el extremo del amor de Dios por los hombres asumido como propio por Jesús. De ello es signo la Cruz.

Los marianistas siempre hemos resaltado el carácter soteriológico de nuestra misión basados en la de Jesús mismo. La RV afirma que «Dios, al llamarnos a ser marianistas, nos invita a seguir de una manera especial a Jesucristo..., hecho Hijo de María para la salvación de los hombres. Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino» (art. 2).

[66] H. SCHURMANN, Cómo entendió y vivió Jesús su muerte, Salamanca 1982.

14. La fe del discípulo

Hablar de Jesús resucitado-glorioso no es referirse simplemente a un hecho pasado, o a una condición eterna (gloriosa). Es afirmar que, por medio del mismo espíritu de Dios que lo guio y resucitó, Jesucristo sigue presente en nuestra historia: «Estaré con vosotros hasta el final de los tiempos» (Mt 28,20); «Yo soy (para vosotros hoy y siempre) el Buen Pastor, la Luz, el Camino, la Verdad y la Vida, etc. Ese es el tenor del cuarto evangelio: la continuidad ininterrumpida de la presencia de Jesucristo, dador de vida. Juan mismo dice que escribió su versión del evangelio «para que crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengan vida en Él» (20,31). Pablo, que fue quien más énfasis puso en la fe como constitutiva del cristianismo, destacó que el único camino a la justificación es «en Cristo», no «por medio de la Ley».

Sentido primigenio de fe

La fe en Jesucristo no se reduce a una intelección o a una moral, no es un recuerdo ni un mero modelo, ni se reduce a un asentimiento intelectual (doctrinal), sino que es una adhesión a una persona viva, es un «injertarse», estar «en Cristo». Es relacional y existencial, una relación yo-tú (M. BUBER). Y eso es posible porque Jesús no es un personaje del pasado, sino una presencia cercana y real.

Jesucristo no es solo un modelo de humanidad, ni es solo la encarnación de una escala de valores o un maestro de doctrinas, sino que es alguien para alguien. Eso es creer en Él: no solo ni en primer lugar una doctrina, ni un proyecto o una causa, sino una persona que llama, exhorta, acompaña. No una persona desencarnada de la historia o reducida a memoria, sino la encarnación y proyección de un proyecto, la instauración del reino de Dios, que es inseparable de su persona real. «El creyente no es el que se esfuerza en copiar desde fuera las virtudes de Cristo maestro y modelo; es el que se deja introducir y conducir en un proceso de cristificación»[67].

Como buen hijo de su tiempo, el P. Chaminade entendía la fe sustancialmente en términos mentales y de voluntad, que vehicula la eventual compenetración con Jesucristo. Sin embargo, también se acerca mucho a Pablo. Por un lado, el fundador podía afirmar que «fe es la convicción que tenemos de una verdad...»[68]. Fe es una especie de «luz» divina, que casi se podría llamar virtud cardinal. Por otro lado, notoriamente para el fundador la fe es una relación existencial, la que justifica: «Fe es esa adhesión íntima del alma a la promesa hecha por Dios a Adán de que su Hijo se haría hombre para salvar a la raza humana... Por tanto, creer en Jesucristo es admitir a Jesucristo en el alma porque la promesa de Dios es una realidad... Cristianos también se salvan por su fe en el cumplimiento de la promesa»[69].

Certeramente el P. Chaminade afirmó que la fe es «la unión de Jesucristo con nosotros, unión que llega hasta transformarnos en Jesucristo. Por la fe... nuestra mente esclarecida ya no piensa más que como Jesucristo... nuestro corazón ya no siente ni ama más que como Jesucristo... nuestra voluntad ya no actúa más que como Jesucristo...» (EO 210). Para él la

---

[67] B. FERNANDEZ, *El Cristo del seguimiento*, Madrid 1995, 49.
[68] Citado por T. STANLEY, *Mystical Body*... 212.
[69] Ibidem.

fe es sustancialmente existencial, más que doctrinal: «Es por la fe que concebimos a Cristo en nosotros» (EF I, 224).

Vivir la fe

La fe en Jesucristo se presenta en el NT como el seguimiento de un Señor que vive, que es una realidad gracias a su Resurrección. Esa realidad está magistralmente ilustrada en la escena de la transfiguración («¡escuchadlo!»), y luego atestiguada en los relatos de encuentros con el resucitado. En el cuarto evangelio, Jesús habla de «permanecer en» (*menein*) Él, e introduce al Paráclito como su realidad presente. Pablo, por su parte, hablaba de estar «en Cristo», «revestido de Cristo, muerto y resucitado con Cristo». Y el P. Chaminade hablaba de conformidad con Jesucristo y del espíritu de Jesucristo.

En el artículo 4 de las Constituciones de 1839 nuestro fundador resaltó la importancia de la conformidad con Cristo: «La perfección cristiana, fin primero que la Compañía se propone, consiste esencialmente en la más exacta conformidad posible con Jesucristo, Dios hecho hombre, para servir de modelo a los hombres. Y en el artículo 34 indicó que, cuanto más se dedica el religioso a este ejercicio (la meditación), tanto más se acerca a su fin, que es la conformidad con Jesucristo» (cf art. 42), retomado en nuestra actual RV en el preámbulo al capítulo IV.

Eso mismo afirma Juan Pablo II en VC: «Los consejos evangélicos, con los que Cristo invita a algunos a compartir su experiencia de virgen, pobre y obediente, exigen y manifiestan en quien los acoge el deseo explícito de una total conformación con Él (n 17: subrayado suyo).

Si bien el vocablo correspondiente no era frecuente en su pluma, el P. Chaminade insistió en la compenetración con Cristo para ser otros Cristos, lo que nos recuerda a san Pablo: «La vida espiritual no es otra cosa que la vida de Jesucristo, una vida conducida de acuerdo al Espíritu de Jesucristo, que corresponde a estas palabras: «Ya no vivo de mi propia vida: ya no soy yo quien vive, sino Jesucristo quien vive en mí" [Gál 2,20]» (EF I, 445). En VC n 14, Juan Pablo II califica a la vida consagrada como una especial llamada a una «existencia cristiforme».

Porque entendía que la fe es una vivencia, el P. Chaminade resaltó que incluye los sentimientos y afectos humanos: «Si no podemos hacer lo que Jesús hizo, al menos debemos amar o vivir como Él hizo: pobre, desposeído de todo, privado aun de sus necesidades... Si no experimentamos esos sentimientos, podemos estar convencidos de que no tenemos el Espíritu de Jesucristo, sino más bien el espíritu del mundo; si rehuimos las humillaciones, eso significa que no tenemos el Espíritu de Jesucristo» (EF I, 380). Y en las Constituciones de 1839 estipuló que para el religioso «... su único sentir debe ser Jesús y lo que siente Jesús» (art. 247).

Es por su fe en su Padre, la que le movía, que le daba coraje a pesar de todo, que le empujaba a compartir la buena nueva con otros, que nosotros creemos en Jesucristo y su proyecto. Fue por esa fe que resucitó, y es por ella que resucitaremos. Por eso lo confesamos como Señor, y por eso lo anunciamos como tal, como hicieron sus primeros discípulos después de Pascua, «el mismo ayer, hoy y siempre». Es entonces que tiene sentido hablar

de fe en su connotación bíblica y más auténtica del término como conocimiento del otro en contraste con fe intelectual, es decir, de intimar con la persona, con Jesucristo.

Ahora bien, la fe en Jesucristo conlleva a asumir su causa y su proyecto; en otras palabras, seguirle. «Solo hay fe cristiana donde hay seguimiento de Jesús. Y hay seguimiento solamente donde hay encuentro personal con Jesús»[70]. En vida, Jesús no llamó a todos a que le sigan, sino a quienes creía que estarían dispuestos a asumir su camino activamente, es decir, a dedicarse a anunciar la cercanía del reino, expulsar demonios y sanar enfermos. Posteriormente el seguimiento se tomó como definición esencial del cristiano, es decir, en términos de discipulado.

El P. Chaminade escribió: «Actuar por fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, es considerarlo como nuestro modelo, es preguntarnos: ¿Cómo actuó Jesucristo?» (EF I, 443). Y también afirmó que, «si vivimos de la vida de Cristo, pensamos como Él piensa, amamos como Él ama, en una palabra, lo seguimos a Él» (EF I, 445).

La Eucaristía fuerza misionera

Un medio particular de comunión con Jesucristo que es importante para nosotros es la Eucaristía: «Tomad y comed/bebed, esto soy yo»[71]. Esa comunión con Él es comunión con su proyecto y su causa. Es precisamente eso lo que quería rescatar y destacar Juan en su evangelio cuando introdujo la escena del lavatorio de los pies en lugar del relato de la institución de la Eucaristía: «Si yo, el Maestro y Señor, les he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros» (13,14; análogo al «Haced esto en memoria mía»). Por eso, la fe del discípulo debe ser como la del Maestro: de disponibilidad a llevar a cabo la voluntad salvífica de Dios, tal como Jesús la reveló durante su vida misionera, voluntad inseparable de la instauración del reino de Dios.

Si confesamos que Jesús es el mesías y Señor, entonces debemos compenetrarnos con Él y su proyecto, y darlos a conocer, es decir, ser misioneros, como bien comprendió el P. Chaminade. Esa compenetración se hace real particularmente en la Eucaristía, la comunión en «su cuerpo y su sangre», su persona. Ahora bien, si creemos y afirmamos que la salvación está en Él, la autenticidad de esa creencia se pone en evidencia en la acción misionera de darlo a conocer como tal, tanto con palabras como con las obras y el estilo de vida. Esto es algo que el P. Chaminade vio claramente y sobre lo cual insistió[72].

En última instancia, quién es realmente Jesucristo para nosotros, más que todos los libros escritos lo dirá la vida de sus seguidores. En ellos, en su praxis, se traduce quién es realmente Jesucristo para el hombre, qué pertinencia tiene para su vida, de qué salvación se habla, etc. (cf Jn 13,34s). La vida de la comunidad cristiana es la confesión más elocuente de su fe, de

---

[70] J. M. CASTILLO, *Seguimiento*..., 82.

[71] En su idioma (arameo), cuerpo y sangre denotan la persona vista bajo los aspectos de comunicabilidad y de ser viviente respectivamente. Ha sido la antropología griega que entendió el significado de esos términos por su denotación literal. Así se pasó a la objetivación de la Eucaristía, perdiendo su sentido original de comunión con la persona (total) de Jesucristo.

[72] Sobre la fe según el P. Chaminade, véase más detenida y ampliamente ED II, 422-426; EF I, cap. IV.

quién es Jesucristo para ella. Precisamente por ser su praxis la que revela la verdad de su fe, puede también resultar en la negación de su relevancia o de su afirmación: «En el día del juicio muchos me dirán: "Señor, Señor, profetizamos en tu nombre, arrojamos demonios en tu nombre, y en tu nombre hicimos milagros", pero yo les diré: "No los conozco; aléjense de mí los malhechores". Porque el que escucha mis palabras y no las pone en práctica es como un hombre insensato que edificó su casa sobre arena... (Mt 7,22-25). Esto es mucho más serio aún en el caso de comunidades religiosas, por su compromiso ex profeso de seguir a Jesucristo. Así lo vio el P. Chaminade: quería «una comunidad de santos», que muestren que el evangelio es aún vivible hoy, y para eso fundó sus congregaciones. Ese compromiso se reafirma en la Eucaristía: «Haced esto en memoria mía», que es un renovado anuncio de su entrega total, de su muerte (1 Cor 11,26).

Si vivimos esa fe auténticamente, será cierta la afirmación de VC de que «verdaderamente la vida consagrada es memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Es tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador» (n 22, subrayado original).

Capítulo 4

Las Cristologías hoy

En las páginas que siguen queremos considerar sucintamente algunas de las concepciones cristológicas más notables de los últimos años y en diferentes culturas (Latinoamérica, África, Asia), Pero antes de ello es instructivo tener una visión panorámica de los desarrollos en cuanto a la Cristología a lo largo de la historia.

1. Visión panorámica de la Cristología en el recorrido de la tradición

El Nuevo Testamento es testimonio de una evolución en las diversas apreciaciones sobre Jesús. Cada autor presenta a Jesús tal como lo ha entendido, por lo que no se puede hablar de una única Cristología sino de una multiplicidad de Cristologías en el NT. La visión de Jesús en los evangelios sinópticos difiere notablemente de aquella en el evangelio según Juan, y estas de la concepción presente en la carta a los Hebreos, por ejemplo. La Cristología era narrativa, tal como está concentrada en Hch 2,22-24. La afirmación central es que Jesús es el Mesías, y es en Él como se obtiene la salvación prometida por Dios en la historia salvífica de Israel. Las confesiones de fe (*homologoumena*) eran todas, explícita o implícitamente, de neto sentido soteriológico.

La época patrística (básicamente los siglos segundo al quinto), un periodo de discusiones en busca de unidad en una pluralidad ineludible de cristologías, está marcada por un claro influjo del mundo grecorromano, del helenismo y las filosofías del momento. Es así que las discusiones se fueron paulatinamente concentrando en la esencia ontológica de Jesús, especialmente en la Encarnación, y en el sentido soteriológico de su muerte, temas que marcarán la tradición durante muchos siglos. La atención estaba centrada en la inmanencia divina, Jesucristo en Dios, una verdadera theologia, marcadamente trinitaria. En el proceso, la filosofía fue tomando el lugar de la Escritura, la concentración en el Hijo de Dios (divino) opacaba al Jesús de Nazaret (humano).

Es la época de la fijación de formulaciones dogmáticas. Destacan los concilios de Nicea y Calcedonia, con el Credo y la afirmación cristológica «dos naturalezas, una persona» sobre Jesucristo. La concentración en la Encarnación como momento decisivo desplazó la visión histórica que culminaba en la resurrección del kerigma. La liturgia adquirió peso específico, de adoración al Señor glorioso sentado a la diestra de Dios. La cruz pasó a ser un *theologumenon*; el símbolo de la redención de la humanidad. Del cristocentrismo se pasó al teocentrismo, con la creación (y el pecado) y la Trinidad como puntos de referencia centrales.

La época patrística ha dejado marcados el derrotero y los contenidos de la Cristología subsiguiente, hasta ser sistematizada y afinada filosóficamente en la Edad Media, particularmente por Tomás de Aquino. La finalidad soteriológica de la Encarnación y particularmente de la Pasión, como productos de la voluntad de Dios, son subrayadas. La soteriología constituye un capítulo aparte en sí misma, a la que se asociarán los sacramentos.

Especial influencia tuvo la «teoría de la satisfacción» de san Anselmo, que perdurará en la teología por siglos, según la cual la Encarnación era necesaria para poder redimir a la humanidad pecadora gracias al único don que podía «satisfacer» a Dios Padre en reparación por los pecados de la humanidad: la muerte del Hijo. La Pasión es el sacrificio expiatorio necesario para aplacar la ira divina y así vehicular nuestra redención. Es con esa visión que se entenderá la Misa (sacrificio), como mediación de los infinitos méritos de la Cruz. Se afianza una theologia crucis, con particular acento en los dolores de la Pasión, que tanta influencia tendrá en la mística y la piedad religiosa. Sin duda, fue la Summa Theologica de Tomás de Aquino la que más influencia tuvo en la teología durante siglos. Es recién, en la parte III de su obra, que se detiene en la Cristología, y lo hace de manera bastante especulativa. Cosa notoria, la secuencia es básicamente la de la vida de Jesús, dedicándole, como es natural, el mayor espacio a la Encarnación y a cuestiones sobre la persona misma de Jesucristo en cuanto a su identidad, incluida la pregunta por la ciencia de Cristo», su conciencia y sabiduría. Aparte trata la Pasión en relación a la soteriología.

En el medievo se acentuaba la majestad real de Cristo, que forma parte de la devoción feudal. Fue en ese periodo cuando se empezó a hablar de «los misterios de la vida de Cristo» (el bautismo, las tentaciones, los milagros, la transfiguración, además de todo lo relacionado con su nacimiento y pasión), que se retomará luego en la teología francesa que va a conocer el P. Chaminade, y que ha vuelto a reaparecer en la modernidad (por ejemplo en URS VON BALTHASAR).

Cabe destacar que en el siglo XI una Cristología diferente era propuesta por Pedro Abelardo, que entendía la Pasión como acto de amor, y por Bernardo de Claraval, que concebía a Jesús como amigo, dimensión humana que resaltará Francisco de Asís. Pero al imponerse la teología según Tomás de Aquino, en adelante no variará la Cristología católica, limitándose a comentar la *Summa Theologica* con referencias adicionales a la patrística. Cristología y soteriología son dos tratados separados, y las consideraciones de «los misterios de la vida de Cristo» desaparecen del horizonte.

En el siglo XV la Cristología era predominantemente sacrificial, centrada en la Pasión y sus méritos. De ahí surge la teoría de las indulgencias. Martín Lutero reaccionará, como sabemos, pero siempre centrado en la cuestión soteriológica en relación con la Cruz, vista no como fuente de méritos sino como gracia justificadora. Los reformadores sintieron aversión a las especulaciones cristológicas y se preguntaban, no sin razón, por el Cristo *pro nobis*. El concilio de Trento no cambiará la visión teológica tradicional católica, sino más bien la reafirmará.

A partir del Renacimiento, en la Europa protestante se empieza a revisar el expediente cristológico al plantear preguntas de corte humanista, cercanas a la historia y a la relevancia del cristianismo, por tanto de Jesucristo, para el hombre. Se vuelve a las fuentes, reclamadas ya a viva voz por los reformadores. Empieza la búsqueda de la afirmación de la verdad objetiva, representada por Descartes y los científicos de la época. A partir del siglo XVI ya no predomina la filosofía griega, sino que surgen una multiplicidad de filosofías, no pocas rechazando de plano la metafísica griega, que dominaba hasta entonces.

Spinoza propone un rostro nuevo de Jesús, uno que hable a todos los hombres con el lenguaje de la razón Se extiende una Cristología «racional». En efecto, particularmente con

Kant y luego con Hegel, se pasa de la especulación metafísica a la conciencia del poder del conocimiento y la razón crítica. Sabido es que el racionalismo y el deísmo descartan como irreal todo lo relacionado con una revelación divina, todo lo «sobrenatural»: concepción virginal, milagros, Resurrección. Los dogmas y la tradición de la Iglesia son descartados como simples ilusiones. Todo esto tuvo indudable influencia en las reflexiones y exposiciones cristológicas. No era extraño, pues, que aparecieran estudios críticos de los textos bíblicos con esos principios como meta: recuperar la historia objetiva. El resultado es que Jesús es visto como un gran humanista, un maestro de sabiduría, el prototipo de la perfección moral, un reformador. A ello se suma en el siglo XIX el peso de la naciente ciencia histórica que incentiva una pléyade de vidas de Jesús. No es Cristología sino Jesusología lo que se produce. Albert SCHWEITZER, que estudió hace un siglo las vidas de Jesús escritas en el siglo que le precedió, concluyó que todas fueron escritas según el prejuicio del escritor, cada uno forjándose un Jesús a su propia imagen. Esto, por cierto, no ha cesado de repetirse.

Por otro lado, particularmente animados por SCHLEIERMACHER, no faltaron quienes entendían la Cristología como una serie de afirmaciones basadas en la experiencia humana del lector de los evangelios. La cuestión de la conciencia de Jesús recuperó importancia pero de índole antropológica. Es la visión subjetiva que predomina en el mundo protestante, a veces rayando con lo afectivo. De hecho, la relación con Jesucristo y su conocimiento son esencialmente afectivos. Es una Cristología piadosa intimista, de corte psicológico.

Con las filosofías existencialistas en el siglo XX se reafirma la centralidad del hombre, la búsqueda del sentido de su existencia y sus relaciones, en particular con Dios. Destaca la filosofía de HEIDEGGER, y de ella beben de una u otra manera BULTMANN, GOGARTEN Y TILLICH, y con otra perspectiva Karl BARTH. La pregunta central es la relación de Jesucristo con el hombre, el Cristo *pro nobis*, el Cristo palabra comprometida y comprometedora, y el papel de la fe. Se plantea, pues, la cuestión «cristológica», ya no desde la dogmática, sino desde la exégesis bíblica.

En la Iglesia católica, después del concilio de Calcedonia no hubo variantes notables por parte del magisterio; sus declaraciones dogmáticas pasaron a ser definitivas y absolutas en materia de Cristología. En el mundo académico esta se desarrolló en función de la Cristología «oficial» en la escolástica, que fue considerada como «perenne». La Cristología siguió siendo «de arriba», centrada en la Encarnación del Verbo con la soteriología y la Pasión tratadas aparte y sin anclaje bíblico. Fue recién en la segunda mitad de siglo XX que empezaron a aparecer enfoques cristológicos diferentes, inclusive tomando distancia crítica con respecto a las formulaciones (incluso algunos conceptos) de Calcedonia por considerarlas ininteligibles para el hombre de hoy. El más notable de los pioneros católicos fue Karl RAHNER.

Con la exégesis conocida como histórico-crítica se planteaban preguntas aún más radicales sobre el origen de Jesús y el recorrido de su vida. Era el inicio de la «desmitificación». Por otro lado, los estudios sociológicos, históricos y culturales de las últimas décadas han recuperado la credibilidad histórica fundamental sobre Jesús y su vida. Pero eso no involucra directamente la fe, componente fundamental de una Cristología cristiana. Ha sido en la segunda mitad del siglo XX en particular que han vuelto a escribirse verdaderas Cristologías. El panorama no es nada simple.

Primero es un resurgimiento en Europa, con variopintos esbozos que proponen una apreciación de Jesucristo hombre de la historia y sujeto de fe en nombre de Dios. Luego surgen presentaciones de Jesucristo «inculturadas», primero en Latinoamérica, luego en Asia y en África. Cada una a su vez es un intento de presentar a Jesús de manera significativa y en diálogo con la realidad de quien la presenta. Esbozar este panorama es complejo, vasto y no tiene fin. Dejo al lector interesado desenmarañar este bosque (véanse las Bibliografías). Por mi parte, me limitaré a unas cuantas pinceladas, que permitan tener una idea del desarrollo y la variedad en pensamiento sobre el tema. Pero antes detengámonos en el Vaticano II.

El Concilio Vaticano II

No cabe duda de que el concilio convocado por Juan XXIII ha marcado un giro en la Iglesia católica. Animados por la llamada papal al aggiornamento, obispos y teólogos se armaron de coraje y, escuchando al mundo, plantearon preguntas nuevas, expresaron inquietudes ocultas, propusieron paradigmas diferentes, tomaron conciencia de la verdadera dimensión pastoral para la actualidad. A partir de entonces se dio expresión abierta a nuevos enfoques teológicos (ver especialmente la serie *Mysterium Salutis*), y empezaron a escribirse nuevas Cristologías, es decir, visiones de Jesucristo alimentadas por los resultados de la exégesis bíblica (que contaba ahora con el reconocimiento formal del método histórico-crítico) y por el diálogo con el pensamiento actual.

La Cristología operativa en el concilio rompió intencionalmente con las estrecheces de la escolástica, aunque se mantuvo fiel a los axiomas dogmáticos tradicionales. En sintonía con su carácter sustancialmente de aggiornamento pastoral y teológico, el concilio se orientó hacia el hombre y el mundo. La pregunta básica con relación a Jesucristo no era aquella heredada de Calcedonia, es decir, la relación entre divinidad y humanidad, sino por la dimensión soteriológica del acontecimiento Jesucristo mismo en su encarnación en la historia, es decir, era una pregunta funcional y existencial. De hecho, la soteriología recuperó por eso mismo la importancia que tenía en las Cristologías de los orígenes. Y esta se respondía desde la vida misma de Jesús como realidad histórica. Por tanto, lo que tenemos es una Cristología repensada conscientemente en diálogo con la modernidad que se plantea preguntas históricas y antropológicas, dos dimensiones ejes en el concilio. Decir «preguntas históricas» significaba, en esos momentos, la relación con un mundo en evolución, el mundo moderno, el del aggiornamento. Eso es particularmente evidente en la Constitución *Gaudium et spes*[73].

A las preguntas por el hombre, su razón de ser y su destino, y por el camino de la historia, el concilio respondía refiriéndose a Jesucristo. Él es la respuesta a la pregunta por la humanización y a la pregunta por la realización de la historia. Él es la respuesta porque en Él, al encarnarse, lo divino y lo humano constituyen una unidad. Se produce, pues, un cambio de paradigma con el concilio: se pasa de una teología axiomática a una teología histórica.

[73] Cf la tesis doctoral de T. GERTLER, *Jesus Christus - die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen,* Leipzig 1986; I. HAYUMA-MARTIN, *De Christo novo homine*, Roma 1994; v M. APARICIO V., *La plenitud del ser humano en Cristo,* Roma 1997.

Las referencias son ahora a la persona y la obra histórica de Jesucristo. Por eso se puede calificar de funcional la Cristología del Concilio Vaticano II.

Uno de los conceptos operativos fue el de «imagen de Dios», en especial cuando era cuestión de relacionar Cristología y antropología (cf GS I-III). De ahí la importancia concedida a factores psicológicos y sociales en los planteamientos en el concilio. Para ser plenamente humano, el hombre debe reconocer su dignidad de imagen de Dios, que es una imagen relacional (trinitaria). La humanidad alcanza su perfección solo en Jesucristo, imagen visible de Dios. Y, cuando en el concilio se respondía a la pregunta por el destino y la evolución de la Escritura, particularmente con la vista puesta en la Resurrección de Jesús.

La importancia otorgada a la Resurrección era novedosa; hacía contrapeso a la tradicional Cristología descendente (encarnacionista). Por la Encarnación, Jesucristo asume el mundo; por su Resurrección anticipa su realización soteriológica. Cuando en el concilio se habla de la Encarnación no es simplemente en el sentido básico de asumir la «carnalidad», sino en el más extenso de lo que supone ser humano y vivir en el mundo, es decir, en su significado histórico y soteriológico, con lo que se relaciona la dimensión ética. Sin embargo, no estaba aún clara la relación dialéctica entre la Encarnación y la Pascua, que eran los dos ejes cristológicos en el concilio, enmarcados entre la preexistencia de Jesucristo y su plenitud escatológica, y que a su vez enmarcan el recorrido de su vida histórica.

La Cristología conciliar se aferró a la concepción tradicional de la previsión divina, se recurrió al concepto de historia de la salvación en referencia a la intencionalidad reveladora y salvífica de Dios en la historia de Jesús. Sin embargo, es notorio que los documentos la presentan en forma narrativa (ver LG 3; DV), es decir, presentan a Jesús en su recorrido y momento histórico. La narrativa corresponde a la forma de los acontecimientos históricos; los acontecimientos se presentan narrándolos. Jesucristo es considerado en su momento histórico en una serie de afirmaciones conciliares que refieren a su vida pública, a su muerte y a su Resurrección (cf LG 5). Notorio es que la manera de referirse a ella corresponde al lenguaje de los evangelios mismos (cf DV 4).

En otras palabras, en el concilio no aparecen los esquemas de la tradicional Cristología escolástica. En cambio, Jesucristo es visto como el enviado de Dios que vivió nuestra historia y en ella la intención salvífica de Dios (DV 3-4); solidario con el hombre, Él es mediador de la salvación (GS). Por ello, lo que tenemos es una presentación sustancialmente en línea con las Cristologías que ya se venían gestando y que verán la luz poco después. Es el Jesucristo *pro nobis*, no el Jesucristo *in se*.

«Después que Dios habló en muchas ocasiones y de múltiples maneras a través de los profetas, finalmente nos ha hablado a través de su hijo (Hb 1,1s). Pues ha enviado a su Hijo... para que viva entre los hombres y les haga partícipes de la intimidad de Dios... Quien lo ve, ve al Padre (cf Jn 14,9). Él es, por tanto, aquel que a través de su presencia y predicación, por sus palabras y obras, por sus señales y milagros, pero sobre todo a través de su muerte y su gloriosa Resurrección de entre los muertos, finalmente por medio del envío del Espíritu de la verdad, realizó la revelación...»

Es esta una visión histórica de la Cristología. El acontecimiento-Jesucristo es mediador de la Revelación en toda su amplitud y alcance, teológica y antropológica, histórica y social.

Finalmente, frecuentes son las referencias al Jesús exaltado, que actúa a través de su espíritu en la Iglesia y está presente en la historia de los hombres (LG 4). Como es natural, esta referencia cristológica predomina en todo lo relacionado con la Iglesia como tal y su misión en el mundo (AG). Es un hecho que en el concilio apenas si se integraron los resultados de los estudios exegéticos del NT y su significado para la fe y la vida cristianas, y para la reflexión teológica. Esto es obvio en la Dei verbum.

No fue, por cierto, la intención del concilio presentar una teología acabada, sino actualizar lo pensado siglos atrás en otros contextos, especialmente en clave pastoral, lo que de por sí significa poner como pilares la antropología y la historia, con todo lo que ello implica. El concilio remodeló un edificio heredado, pero no lo presentó completamente acabado, sino apenas las nuevas estructuras. Esa era tarea dejada para las reflexiones posteriores, como de hecho se asumió, dando pie a un incesante repensar y profundizar los lineamientos que el concilio ha dejado asentados.

La historia que sigue, más cercana a nosotros, es la que veremos a través de las diferentes «Cristologías modernas».

2. Cristologías en el horizonte cultural actual

Vistas en el contexto de la cultura donde se conformaron, las diferentes Cristologías son legítimas[74]. La correlación entre cultura y religión en general es incuestionable. Richard NIEBUHR, en su obra clásica *Christ and Culture* (Nueva York 1951), ha estudiado detenidamente el fenómeno de la relación entre Cristo y la cultura como tal. Distingue cinco posturas: Cristo contra la cultura, de la cultura, por encima de la cultura, Cristo y la cultura en una relación paradójica, y Cristo transformador de la cultura. La más razonable y realista para NIEBUHR es la última, que Cristo transforma la cultura, lo cual se da en la medida en que esta se convierta de sus caminos de pecado y acoja la Palabra. La oposición entre Cristo y cultura, que se ha manifestado a menudo, por ejemplo en ocasión de las conquistas coloniales y las misiones frente a las culturas autóctonas, es incorrecta e ilícita. A la quinta posición mencionada y asumida por NIEBUHR hay que añadir un aspecto complementario: la cultura también transforma la manera de «ver el rostro de Cristo». Numerosos teólogos del Tercer Mundo lo han puesto de manifiesto.

El teólogo africano C. B. OKOLO expresa eso admirablemente: La confesión cristiana de Cristo llega a ser... una realidad viva y dinámica, un engagement (compromiso) existencial entre Cristo y la cultura local, la potencia del primero que transforma a la segunda... Cultura cristiana es por tanto aquella en la cual Cristo no es un extranjero, en la cual la comunidad cristiana ve a Cristo por los caminos y a través de las fuentes de la cultura propia, en los gestos, símbolos y categorías mentales propios... Para el cristianismo su estar radicado en suelo africano significa ver a Cristo como un africano... Eso no quiere decir que el Jesús histórico fuera un africano, pero sí que para un africano el Cristo de la fe puede ser visto en

[74] Entiendo por cultura el complejo de determinados entramados significativos y sistemas de símbolos creados por los hombres, en los cuales se mueven se relacionan y sus vidas tienen sentido. Es el tejido de significantes y significados en los que se vive.

modo auténtico solo a través de la propia cultura y las propias categorías de pensamiento...»[75].

Una comprensión contextual de Jesucristo supone tomar en toda su seriedad la dimensión cultural donde se dé, y el aspecto sociopolítico del momento. Lo primero exige una verdadera inculturación, como lo fuera históricamente la Encarnación misma. Por lo segundo se trata de las coordenadas social, económica y política que configuran la vida concreta del destinatario de la Palabra.

Todo hombre, toda cultura, en cierto modo se apropia de Jesús, que transciende la historia pretérita y los testimonios neotestamentarios. Cada uno «cristologiza» a Jesús. Es un Jesús contextualizado. De hecho, toda Cristología es contextual, es decir, resulta del círculo hermenéutico entre texto y contexto, sin que ninguno pueda ser perenne y universalmente válido. Por eso no dejan de producirse Cristologías, como las que veremos a continuación.

2.1 Cristología en Europa

Europa ha sido tradicionalmente el centro de reflexión teológica cristiana. Naturalmente, implantó sus concepciones teológicas en las culturas donde impuso su poderío político, en sus colonias. En la segunda mitad del siglo XX, fue particularmente la teología alemana la que tuvo mayor influencia que cualquier otra, seguida tímidamente por el mundo de habla inglesa (ver P. TILLICH, J. MACKEY, W. THOMPSON), donde no destaca ninguna presentación como influyente, la mayoría proviniendo de biblistas (R. E. BROWN, J. FITZMYER, J. DUNN, N. T. WRIGHT). Véase cómo ha sido entendida la Cristología en Europa en las últimas décadas a través de teólogos representativos que han tenido notable influencia. Valga la acotación que las diferencias entre la Cristología de la Reforma y la Católica son apenas perceptibles hoy.

Karl Rahner

Este grande e influyente teólogo rompió con la tradición de una Cristología predominantemente filosófica, para incorporar los datos de la exégesis bíblica, y relacionarla con el horizonte antropológico[76]. La experiencia humana y la fe en Jesucristo, ¿cómo se conjugan? ¿Qué aporta la fe a la vida? El futuro del hombre, hacia el cual se encamina, y la evolución en la sociedad, son realidades a tomar seriamente en cuenta.

Rahner es consciente de que existe, además, un problema de lenguaje para expresar lo metafísico y ontológico, para sintonizar con las experiencias humanas y dar a entender la doctrina sobre Jesucristo de una manera comprensible. Rahner reiteró la advertencia de que las formulaciones cristológicas tradicionales no son todas adecuadas en sus expresiones hoy. Las afirmaciones dogmáticas deben ser formuladas de tal manera que sean comprensibles al hombre de hoy y que se descarte cualquier apariencia de mitología en ellas (especialmente las afirmaciones con la palabra identificativa «es», que expresa unión entre sujeto y predicado; por ejemplo, «Jesús es Dios» expresa una identificación falsa, pues lo humano no

[75] Citado por A. WESSELS, *Immagini di Gesù nelle culture non europee*, Brescia 1992, 159.
[76] Ver especialmente sus obras *Cristología. Sistemática y exegética*, Madrid 1975, y *Curso fundamental sobre la Fe*. Barcelona 1979; o E. MAURICE, *La Christologie de Karl Rahner*, Paris 1995.

es lo divino, y nos lleva a un mito o a un monofisismo). [La afirmación rotunda de que "*Jesús es Dios* expresa una identificación falsa" es problemática o confusa. Si el autor quiere criticar una interpretación literalista, mitológica o monofisita de esa fórmula, debería decirlo expresamente. Tal como está escrita, la frase no se limita a cuestionar una manera de explicar el dogma: aunque no lo pretenda, parece rechazar su contenido]. Esto ocurre con el empleo del vocablo «persona», que en los concilios significaba algo distinto de lo que hoy significa comúnmente (hipóstasis, naturaleza, sustancia son igualmente vocablos hoy ambiguos o extraños).

El punto de partida de la Cristología rahneriana es la definición del concilio de Calcedonia, pero integrada en la realidad de un mundo en evolución. El Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, como afirmaba Calcedonia, gracias a la unión hipostática con Dios, es decir, a la intrínseca unión de las naturalezas humana y divina. No se trata de una divinización de un hombre, como en los mitos, aclara Rahner. Tampoco se trata de una especie de ropaje, de un Dios caminando por la tierra vestido de hombre. La unión (hipostática) con Dios no anula la humanidad de Jesucristo, sino que la confirma y la potencia; de ahí su interés en el tema de la conciencia de Jesús. De hecho, repetidas veces advirtió sobre el peligro del docetismo y la ligereza con la que se suele afirmar: «Jesús es Dios» [véase la nota anterior. Podemos añadir que en el lenguaje paulino aparece la fórmula cristológica «*Jesucristo es Señor* para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11) igual que en el final del Apocalipsis: ¡Ven *Señor Jesús*!»(Ap 22,20), siendo el nombre Señor o Kyrios un título divino].

El Hijo se hizo hombre para la humanización de los hombres, para llevar a su perfección la naturaleza humana, afirma Rahner como uno de sus axiomas básicos. Por su propia naturaleza, el hombre está hecho para la trascendencia y se orienta hacia ella; está por sí mismo abierto a participar de la vida de Dios. Esto se manifiesta en sus experiencias de felicidad y de salvación, cual señales indicativas de aquello que le es connatural y lleva como anhelo profundo: entrar en la esfera de Dios, en la que encontrará su realización plena como humano. Pues bien, la garantía de esa realización está dada por Dios mismo en la historia en el Hijo asumiendo nuestra realidad, esa persona humana por antonomasia que es Jesucristo. En Él se pone de manifiesto aquello a lo que el hombre está llamado, para lo cual ha sido creado, que llamamos salvación. Además, por estar en el mundo, estamos hechos para la comunicación entre nosotros humanos; la intersubjetividad. Es en Jesucristo donde se encuentra la respuesta al ansia de realización intersubjetiva: en Él puede el hombre confiarse, abrirse, y dejarse acoger en seguridad. Y, desde lo hondo de su ser, se pregunta inquieto por su futuro y anhela la salvación de manera que lo englobe; se pregunta por el sentido de su existencia y su destino. La respuesta ha sido dada en el acontecimiento-Jesucristo, encarnación del amor absoluto de Dios, ese amor profundo que el hombre añora. Como se observa. Rahner presenta una interrelación entre antropología y Cristología.

Dios es la promesa de salvación: Jesucristo, su manifestación y garantía. Es así que el misterio de Dios se revela al hombre en su propio mundo, sin dejar de ser Dios. En otras palabras, la Encarnación es, además de la comunicación de Dios con el hombre, la expresión más clara de aquello a lo cual la humanidad está llamada cuando se abre al Trascendente: su humanización. Y Jesucristo es «el Salvador absoluto» (pues abarca al hombre en su totalidad como persona) y definitivo (pues se da en la historia que corre hacia su fin). Este carácter absoluto y definitivo, intrínseco en la Encarnación, se manifestó en la Resurrección.

La Cristología expuesta por Rahner está referida al NT, además de su componente filosófico y sus memorias patrísticas. Así, en sintonía con el NT, afirma que Jesús de Nazaret expuso en su predicación del reino de Dios y su consecuente praxis, que Él es el portador absoluto de la salvación La cercanía del reino, mediada por Jesús, no es otra que la cercanía de Dios mismo; es el don de Dios mismo como salvación para los hombres. Jesús vive la esperanza de la realización de ese reino porque Él mismo constituye el inicio de ese reino, que no llegará a su plenitud hasta su parusía. En otras palabras, como los exégetas han reiterado, el reino de Dios es inseparable de la persona de Jesucristo. Jesús es el profeta definitivo, no uno más, repetirá Rahner. Así, el destino final del hombre ha sido unido por Jesús a la relación del hombre con el reino de Dios que irrumpió con Jesús mismo. La legitimidad de esta correlación soteriológica ha sido refrendada por la Resurrección de Jesús. Por su Resurrección, Jesús es confirmado como el Salvador absoluto y la Palabra definitiva de Dios.

La existencia y el mensaje de Jesús expresan su especial relación con Dios, a quien llamaba Padre, y viceversa. La intencionalidad salvífica de Jesús en relación a su vida y su muerte está según Rahner, fuera de dudas. No es que los cristianos lo proclamaron luego salvador, sino que Él mismo lo dio a entender. Esto además se desprende de su compromiso radical con Dios y el reino manifiesto en su praxis, hasta la muerte misma. Porque su vida tuvo un propósito salvífico también lo tuvo su muerte. La muerte de Jesús sintetiza su vida. Se trata de una actitud de radical solidaridad con el hombre pecador necesitado del perdón y la salvación divina, que es una de las fuerzas de la misión de Jesús. Por eso fue crucificado, como si fuera un pecador, «un maldito». Pero el Padre estaba con Él; por eso lo resucitó. Rahner advierte que la muerte de Jesús no debe ser entendida literalmente en sentido expiatorio, como los sacrificios rituales de antaño, sino de una reconciliación gratuita, y eso por iniciativa nada menos que de Dios mismo, puesta de manifiesto por Jesús ya en su predicación y sobre todo en su praxis. Igualmente, advierte que la Crucifixión y la Resurrección de Jesús, por referirse la una a la otra, deben ser entendidas como un único evento; solo así se podrá comprender correctamente su significado soteriológico y escatológico. Esto lo subrayará más enfáticamente Urs VON BALTHASAR con su «teología de los tres días» (*Mysterium Salutis*).

Rahner habla expresamente de «la muerte de Dios» en la de Jesús. En sí mismo, por su naturaleza, Dios no puede morir, pero en su encarnación, proyección real del amor incondicional, la muerte de Jesús es la entrega del amor máximo y radical en todo su ser humano. La muerte de Jesús es parte de la autoexpresión (*Selbstaussage*) de Dios (tema que profundizará MOLTMANN).

Con la Resurrección se abrió en Jesús el camino hacia la total trascendencia del hombre. Eso supone la posibilidad de gozar del destino último de Jesucristo, lo cual está garantizado por su Resurrección, que confirma la verdad de sus promesas, que son las de Dios. En efecto, la Resurrección puso de manifiesto que la muerte no es la última palabra, sino el inicio de la posibilidad de participar plenamente de aquello revelado por Dios, la victoria de la vida en su plenitud, ese compartir con Dios de su vida (que llamamos «cielo»). Esa posibilidad salvífica se da mediante la fe en Jesucristo, la acogida afirmativa de su presencia ahora por su Espíritu. Estamos ante una Cristología trascendental.

En síntesis, Rahner entiende la vida de Jesús como la manifestación histórica de la voluntad salvífica y reconciliadora de Dios personificada y vivida históricamente por Él en libertad y en estrecha comunión con el Padre. Es en Él donde Dios se «comparte Él mismo» (*Selbstmitteilt*), y ese compartirse es posible por cuanto es Hijo de Dios; pero eso presupone naturalmente su humanidad (con libertad y voluntad humanas), para poder ser viable a los hombres en su historia; para ser mediadora de salvación Dios es la realización de la plenitud del mundo, y la Encarnación es la manifestación de ello (la autotrascendencia de Dios, dice Rahner). En otras palabras, Jesucristo es la culminación escatológica de la comunicación histórica de Dios en sí mismo.

Solo de Dios puede venir lo absoluto y definitivo. El encuentro con esa salvación se da en este mundo, se da con el hombre Jesús; por tanto, la Cristología debe ser «de abajo», y lo confesará como Cristo desde sus manifestaciones históricas, pero particularmente de su Resurrección que asegura que en Él está la salvación absoluta. Se unen dos horizontes, una «Cristología trascendental» (una proyección trascendental del hombre hacia el salvador en su historia) y una «Cristología categorial», de abajo. En cambio, una Cristología descendente, «de arriba», es de orden metafísico y a posteriori en cuanto a conocimientos y conceptos, «verificables» solo en la trascendencia, advierte Rahner.

La trascendencia humana no se concretiza como tal si no es en unión con aquel que trasciende el tiempo, el mundo y la creación, Dios. Ese Dios se encarnó para precisamente ofrecer la trascendencia al hombre, su plena realización. En la medida que el hombre tome a Jesucristo como su «Salvador absoluto», por su mediación entrará en la esfera de Dios y tendrá la salvación, la realización de su humanidad. Jesús es, pues, la realización plena de la humanización del hombre y la plenitud de la mediación divina.

A la suya Rahner la llama «Cristología trascendental», y la resume con la afirmación de que la autoexpresión (*Selbstaussage*) de Dios es el hombre Jesús. La Cristología es la antropología más radical, y la salvación es la realización de la trascendencia del hombre en su unión con Jesucristo.

Edward Schillebeeckx

En dos densos volúmenes, Schillebeeckx ha producido lo que probablemente constituye el estudio más minucioso sobre Jesucristo con miras a ofrecer una Cristología fiel a la historia y a la fe apostólica para el hombre de hoy[77]. En efecto, Schillebeeckx empieza su estudio preguntando: «¿Quién es Jesús para nosotros hoy?». La metodología difiere notablemente de la «trascendental» de RAHNER. Está marcada por la Cristología de los exégetas. Su eje es el Jesús histórico tal como nos lo permite conocer la exégesis histórico-crítica, despojado de las afirmaciones confesionales y dogmáticas posteriores.

Schillebeeckx es decididamente antidualista. Insiste en que Jesucristo debe ser visto como un todo, una persona, no como una interrelación de naturalezas, por ejemplo.

[77] *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981; *Cristo y los cristianos*, Madrid 1983. Véase el estudio de F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx*, Brescia 1988.

Igualmente, su vida, muerte y Resurrección constituyen una unidad inseparable, y así deben ser tratadas.

Ahora bien, Schillebeeckx considera a Jesucristo en su realidad humana como fundamental para cualquier Cristología válida. Por eso empieza por las fuentes, el NT, y detallada y consecuentemente busca llegar al Jesús de la historia. Y a Él remite constantemente. Lo que hay que descubrir y exponer es «lo especial» de este hombre Jesús, pues confesamos que Él es la forma personal de la revelación de Dios. Eso es lo que se propuso compartir la Iglesia naciente, atestiguada en el NT: «La historia de un viviente». Para describir la vida, mensaje y comportamiento de Jesús, Schillebeeckx se remite a los estudios exegéticos. A las mismas fuentes remitirá cuando trate luego de la apreciación soteriológica de Jesucristo.

El centro de la predicación de Jesús, como es sabido, era el reino de Dios. Es la razón de ser de la vida y misión de Jesús. Ese vocablo remite a lo que Dios realmente es, aclarado en particular en las parábolas, que a su vez se concretiza en su praxis, Para Schillebeeckx, esto último es importante y recurrente en su teología. La praxis de Jesús (sus curaciones, cenas, etc.) permite descubrir claramente lo que predicaba verbalmente, su mensaje: la liberación por voluntad de Dios de las ataduras inhumanas de la Ley y de las opresiones del cuerpo y espíritu. Es decir, ese reino predicado por Jesús es un reino de libertad y perdón, de gracia y fraternidad; es el reinado de Dios. Su praxis revela también quién es su Dios: un Padre preocupado por la humanidad, un Dios de misericordia, gracia y liberación. Aquellos que tenían contacto con Jesús experimentaban una relación nueva con Dios a través de Él. Jesucristo es lo que Schillebeeckx, en un estudio preliminar, había calificado como «el sacramento del encuentro con Dios».

La esencia del reino de Dios es inseparable de la persona de Jesús: Jesús actuaba así como Dios actúa. Igual que Dios, Jesús se identificaba con los despreciados y los olvidados por la sociedad, y con los oprimidos. Lo que Jesús daba a entender en las parábolas, en los conflictos y controversias, y en su praxis es que el Dios del reino es en primer lugar un Dios de los marginados y humillados. Y es que el reino de Dios significa nada menos que la causa de Dios es la causa de los hombres, ya anunciada por los profetas, en particular de aquellos despreciados por los hombres mismos. En otras palabras, Jesús proclamaba la humanidad de Dios en su presencia salvadora. La praxis del reino de Dios, la «ortopraxis», se diferencia de la del mundo. Por tanto, toda praxis que se diga cristiana debe ser una *sequela Jesu*, una praxis del reino de Dios a la manera de Jesús; de lo contrario no es cristiana.

La crucifixión de Jesús es consecuencia de su vida de radical servicio a la justicia y al amor, de su opción por los marginados y pobres. Fue ejecutado por los poderosos, nos recuerda Schillebeeckx, pues veían en Él una amenaza a sus intereses. Fueron los hombres, no Dios, quienes entregaron a Jesús a la muerte. La muerte de Jesús la entiende Schillebeeckx en línea con la tradición: era parte del plan salvífico de Dios y produce la reconciliación entre Dios y los hombres. De hecho, es notorio que la soteriología como tal no ocupa un lugar importante en su teología.

La Resurrección es real, pero metahistórica. Es real porque es lo que unió a los discípulos dispersos. Es metahistórica porque no corresponde a este mundo. Afirmarla presupone alguna experiencia convincente de su realidad. Esa experiencia, dice Schillebeeckx, es un

«proceso de conversión», es lo que sucedió entre los dos hechos constatables: la crucifixión y el inicio de la predicación apostólica del kerigma. Esa «conversión» era una nueva relación con aquel a quien retornaron después de haberlo abandonado, era una relación posible por saberse perdonados de su traición, por experimentar salvación; lo «vieron», y por eso se reunieron. Perdón solo puede otorgar alguien vivo, no un muerto. De ahí concluyeron los discípulos que Jesús debe estar vivo.

Esta explicación llevó a algunos a pensar que Schillebeeckx niega que la Resurrección fuera una realidad como la confiesa el Credo. Sin embargo, su intención fue poner el acento en la eficiencia salvífica de la Resurrección, no en el hecho mismo, que asume como cierto. Su explicación hay que entenderla en referencia al contexto cultural del primer siglo, no al de hoy. De hecho, la Resurrección es solo admisible en el ámbito de la fe. Y el fruto de la presencia del ahora glorificado es la renovada reunión de los discípulos dispersos y su consecuente proclamación kerigmática.

¿Cómo entender las afirmaciones de que «se les apareció»? ¿Como un fenómeno ópticamente visible o como una revelación personal de una verdad? Igual que muchos teólogos y exégetas, Schillebeeckx afirma que no se trataba de un encuentro de orden físico, palpable y visible; al menos considera que no era necesario para llegar a la fe en la Resurrección. «Ver» en la fe no necesariamente supone ver físicamente. Contra sus críticos, Schillebeeckx afirma su creencia en una Resurrección real, que fue un acontecimiento real en el cual Dios llevó a su plenitud la vida de Jesús. Pero es una realidad metaempírica y metahistórica.

El significado del acontecimiento Jesucristo, atestiguado a través de la comprensión del primer siglo en el NT, debe ser descubierto y repensado para el hombre de hoy dentro del horizonte conceptual de la modernidad. Solo así puede percibir y aceptar el hombre de hoy a Jesucristo como su salvador, como «un viviente». Así, Jesucristo en su persona y su historia paradigmática pero también prometedora, es la realización escatológica de la voluntad salvífica de Dios en la historia.

La comprensión más antigua de Jesús es la de un «profeta escatológico», categoría importante para Schillebeeckx. A ella luego se añadieron otras reflejadas en títulos calificativos y también en convicciones profundas, como aquellas relacionadas con la parusia (*maranatha*) y la sabiduría divina. Pero el modelo básico para entender a Jesús es el de profeta. Jesús fue un hombre identificado profunda y apasionadamente con la historia vivida por la humanidad, que sufría con ella por su liberación y humanización, que estaba convencido de que pronto irrumpirá algo totalmente nuevo. Es lo que llamaba «el reino de Dios».

Ahora bien, la comprensión de Jesús y la experiencia de salvación están intrínsecamente relacionadas a las experiencias humanas cotidianas. A raíz de ellas se plantean eventualmente preguntas por la «salvación» y por el más allá, el futuro, a las que el creyente responde en términos de Dios y su gracia. El rostro de Dios es Jesucristo. Por tanto, debemos contemplar su rostro, prestar atención a su mensaje. Y si lo seguimos a Él, sabremos algo de Dios y podremos experimentar su presencia, pues la relación del hombre con Dios es visible en Jesucristo. El triunfo de la vida sobre la muerte, de la salvación sobre el mal, es visible solamente en Jesucristo, afirma Schillebeeckx; en el Jesucristo de la historia, no el de las

proyecciones mentales o afectivas. Nuestra confianza existencial la ponemos en personas reales, no en ideas Estamos, pues, ante la dimensión escatológica del acontecimiento Jesucristo.

Pero, insiste Schillebeeckx, la salvación en Jesucristo y por él solo se puede obtener en la medida que haya una correlación con la realidad terrena (como es la nuestra) de Jesús, que no es otro que el Cristo glorificado. La distancia entre ese ayer de Jesús y nuestro presente se cubre viviendo las mismas experiencias de fe de antaño, experiencias que transmitieron los discípulos, de las que habla el NT, y que han sido el alma constitutiva de la Iglesia. Ahí está la salvación inmediata, conscientes de que la definitiva no es posible en esta tierra; que está en el futuro, de lo cual es promesa la Resurrección.

En efecto, la Iglesia es «el único legado auténtico de Jesús», de modo que, en última instancia, podemos hablar válidamente de la historia de Jesús solo en correlación con la historia de la comunidad cristiana y su experiencia, nos recuerda Schillebeeckx. Es en la Iglesia (comunidad) que es posible la experiencia del Dios salvador que Jesús predicaba. Valga la acotación de que esta es una observación importante para la vida religiosa.

La relevancia de Jesús es universal, pues su camino se abre a todos los hombres, y se mostrará como tal particularmente cuando los cristianos sigan su camino por la opción por los marginados y oprimidos, con una praxis jesuánica. La Cristología propuesta por Schillebeeckx es una «teología de la liberación» europea, y así ha sido apreciada.

Wolfhart Pannenberg

Pannenberg entiende la Cristología como la fundamentación expositiva del significado de la historia de Jesús, como la manifestación de Dios en ese hombre[78]. Por tanto, se trata de presentar a Jesús como el fundamento de la confesión de que Él es el Cristo de Dios. Eso significa que el Jesús de la historia de antaño es el mismo que el Cristo de la fe, aquel predicado hoy; no hay ruptura sino continuidad.

El tema central de la Cristología presentada por Pannenberg es la pregunta por la identidad de Jesús de Nazaret, pero centrada en su divinidad: ¿cómo es este hombre divino? La respuesta se encuentra «abajo», en la historia. Por eso empieza Pannenberg su reflexión desde el hombre de la historia, Jesús de Nazaret, guiado por la pregunta por su significado. La respuesta se encuentra en la Resurrección; en ella se manifiesta que Jesús es uno con Dios.

Para Pannenberg la historia es el horizonte global de la teología cristiana. Es en la historia donde Dios se ha ido dando a conocer a través de acontecimientos. Y puesto que se trata de acontecimientos históricos, su alcance es universal. El acontecimiento revelador supremo y que desvela la clave del sentido de la historia y su destino es «el acontecimiento Jesucristo». La historia no se puede entender como revelación sino cuando es vista desde su final, y este ha sido anticipado por Jesucristo en su vida, especialmente en su Resurrección. El marco de referencia es, pues, una «historia universal de salvación» que tiene una meta y un Señor que

[78] Véase en particular su libro *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974. Cf S. RISE, *The Christology of Wolfhart Pannenberg*, Nueva York 1997.

le da unidad. Ese anclaje en la historia universal, en todo su sentido, con sabor a HEGEL, es distintivo de la reflexión de Pannenberg aunque hace eco a Oscar CULLMANN.

Cabe destacar que, según Pannenberg, el reino de Dios predicado por Jesús tiene un componente político, pues es un reino de convivencia humana en paz y justicia; sin embargo, no es un reino de este mundo, una especie de monarquía divina. Lo que impide que sea un reino de este mundo, un reino de igualdad y libertad, es el pecado del hombre, que incesantemente separa, opone, margina a otros. El reino de Dios es un reino de extensión universal, no intimista, subraya Pannenberg. Su realidad última se puede deducir de la Resurrección.

El mesianismo de Jesús radica en el hecho de ser el representante del reino de Dios. Por eso entró en conflicto con el fariseísmo de su tiempo, especialmente con relación al papel de la Ley. La salvación está en la fe en Jesucristo, no en las observancias de la Ley. Valga acotar que la pasión y crucifixión de Jesús no ocupan un lugar de preeminencia en la Cristología de Pannenberg. Advierte además que la Cristología ha estado generalmente dominada por la pregunta soteriológica, y está relacionada con la Cruz. Sin embargo, la pregunta que se debe responder es por la identidad de Jesús, y en razón de ella, decidirse por Él.

Pannenberg entiende el mensaje de Jesús, y la Resurrección misma, en el trasfondo de las esperanzas apocalípticas de la época (como hará MOLTMANN). Solo con ese trasfondo se puede descubrir el sentido que históricamente tenía la misión de Jesús y su destino, especialmente su Resurrección. Indudablemente, la Resurrección era parte de la escatología de antaño, escatología marcadamente apocalíptica. Y es en ese marco que hay que entender lo que significa la Resurrección de Jesús. Pannenberg es enfático en afirmar la facticidad de la Resurrección; es un acontecimiento histórico real. Solo así se puede afirmar que ella anticipa el sentido de la historia y su destino, que es su preactualización», y por eso es de significado universal. Si Jesús resucitó, entonces ha empezado el fin del mundo; entonces Dios ha confirmado la autenticidad de la predicación de Jesús; entonces Él era la manifestación suprema y la revelación definitiva de Dios en la historia; entonces Él es juez de la historia, el parámetro con el que esta es medida.

La Resurrección es un acontecimiento único en la historia. Esta es la piedra angular de la Cristología propuesta por Pannenberg. Puesto que en la esperanza apocalíptica judía la Resurrección sería universal, el hecho de que haya resucitado solamente Jesús significa que ya ha empezado el final de los tiempos, y que en la suya se ha dado la manifestación perfecta de Dios, la que esperamos ver al final de los tiempos; es decir, ella pone en evidencia la identidad de Jesús, quién es realmente: el Mesías, el Hijo de Dios. Todo toma un nuevo giro con Él: la escatología, el mundo y el hombre, la teología misma. Dios se reveló a sí mismo en Jesucristo, y la fe en Dios no puede prescindir de este hecho. Si Jesús no hubiera resucitado, su identidad con Dios hubiera sido desconocida. Es solamente a partir de ahí que, en el orden del conocimiento (no de los hechos), se puede hablar de Encarnación, resaltó certeramente Pannenberg.

En síntesis, Pannenberg afirma que toda Cristología debe comenzar por el Jesús humano. Jesús es Dios hombre; no menos hombre o más Dios. Es así que su Cristología empieza por la afirmación de la humanidad plena de Jesús, su actividad histórica y su crucifixión, si bien interpretada desde su destino, su Resurrección en particular. Esta es la

clave interpretativa del sentido de la vida de Jesús y también de los hombres como lo fue para los primeros cristianos, que en última instancia es lo importante. Es notorio que lo que a fin de cuentas Pannenberg hace es confirmar la interpretación ya dada desde la tradición apostólica, la del kerigma, es decir, es una Cristología kerigmática en el sentido del NT, cuyo eje es la afirmación de que «Jesús de Nazaret, el crucificado, ha resucitado» (Mc 16,6). Sin embargo, Pannenberg le otorga mucha menos atención a la muerte violenta de Jesús, que entiende en términos de representatividad: murió *por nosotros*, *en nuestro lugar*. Por lo mismo, la Resurrección de Jesús también es representativa de aquella de la humanidad.

La Cristología de Pannenberg es, pues, «de abajo». Sin haber sucumbido a la tentación de un reduccionismo antropológico, para él la dimensión antropológica es de suma importancia. La dignidad del hombre la entiende desde el significado de la Resurrección. Por eso, Jesucristo es la respuesta al deseo profundo del hombre por la vida eterna.

Jürgen Moltmann

La teología de Moltmann es marcadamente contextual. Su reciente Cristología no es excepción[79]. Más, en ella analiza brevemente el contexto cultural de hoy y lo tiene presente a lo largo de su exposición. Notorio es que incluya consideraciones de orden ecológico: se trata de la salvación universal, del mundo en todas sus manifestaciones, no por último de la naturaleza misma. La meta es una nueva creación». Esto lo conjuga Moltmann con las advertencias apocalípticas de antaño, que es uno de sus ejes teológicos (Cf. su *Teología de la esperanza*). El otro aspecto masivamente presente en su exposición cristológica es el bíblico. Se remonta hasta las raíces veterotestamentarias del mesianismo, las esperanzas de Israel, que prolonga hasta el judaísmo hoy. Es desde ahí que el acontecimiento Jesucristo se entiende en la tensión promesa-realización atestiguada en las Escrituras.

Moltmann toma nota de que el judaísmo objeta al supuesto mesianismo de Jesús por cuanto no hay signos visibles de que el mundo haya sido redimido. De ahí la importancia de entender a Jesucristo en la proyección de las promesas del AT; su plena realización no se ha dado aún. Por eso tituló su libro *El camino de Jesucristo*: el proyecto de Jesús está en proceso, andando hacia su reinado mesiánico con sus discípulos, pero no ha llegado a su plenitud. No es aún la esperada «nueva creación». Se perfila en ello la dimensión escatológica que caracteriza el pensamiento de Moltmann Y, si es un camino a seguir, entonces la dimensión ética está clara.

La Cristología debe ser una presentación de Jesucristo como alguien real y viviente. Por eso Moltmann presenta su enfoque cristológico en forma narrativa, que corresponde al movimiento histórico de la vida de Jesús, no en forma de una discusión dogmática. El anticipo mesiánico en el AT, la misión terrena de Jesús, la cruz, su Resurrección, su continua presencia con relación a la Iglesia, a los pobres y a la naturaleza (tres facetas destacadas), y su parusía. Por su perspectiva escatológica, la suya podría ser calificada como una Cristología «proyectiva» (con proyección hacia delante), en lugar de ascendente o descendente, categorías que él desestima.

---

[79] *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1996; véase también *El Dios crucificado*, Salamanca 1975.

Es notorio que Moltmann da especial importancia a la vida histórica de Jesús, su misión y ministerio. Resalta que esa vida obedece a la fuerza operante del Espíritu Santo en Él. La misión soteriológica de Jesús era de alcance holístico, es decir, de todas las facetas de la vida, cuerpo y alma, el individuo y la sociedad, como lo manifiestan sus curaciones y exorcismos y su preocupación por los pobres. El reino predicado por Jesús es una realidad que se ha de ir forjando, un ya en gestación pero «todavía no» plenamente realizado; se orienta hacia el futuro, igual que el mesianismo mismo de Jesús. Y la presencia de Jesús Mesías continúa por el Espíritu, el forjador de la Iglesia.

Moltmann entiende la ética cristiana (una dimensión siempre presente en sus reflexiones) en términos de discipulado, un vivir de aquella manera distintiva que vivió y enseñó Jesús, una «Cristopraxis» consecuente con la Cristología. Se trata de las mismas opciones claras y decididas de Jesús por la vida para ser vividas en esta tierra y en nuestra historia. Y estas deben ser vividas en comunidad (eclesiología) a modo de «sociedad alternativa» (G. LOHFINK), que asume los valores de Jesucristo, no de los sistemas de violencia e injusticia. Ante el panorama devastador que Moltmann ve reinando hoy, «el camino de Jesús» es la única alternativa razonable. La cruz y la Resurrección de Jesús constituyen la transición de la vieja creación hacia la nueva. Puesto que la Resurrección de Jesús es la anticipación y la prenda de la nueva creación, los sufrimientos de su pasión son solidarios con los de las víctimas de la violencia y la injusticia aún hoy; pero no solo de los humanos, sino de la naturaleza misma, la muerte ecológica incluida, es decir, de todas las criaturas, pues todas están entramadas, sostiene Moltmann.

Jesús es portador excepcional del Espíritu que media su filiación con el Padre. Él es lo que es por su particular relación con su Padre, a quien llama Abbá. Pero también por sus relaciones con otras personas; Él se entrega y necesita de otros. No es una apariencia de Dios, autosuficiente, sino precisamente es un Deus *pro nobis*. Cuando se trata de la relación con Dios, como es frecuente en Cristologías protestantes, Moltmann prefiere hablar de un «estar en relación» en lugar de «naturalezas»; prefiere categorías relacionales a metafísicas. Es el Hijo eterno de Dios por su relación con el Padre en el Espíritu. Cristo es «la revelación visible de lo que Dios es para el hombre en la realidad de este mundo», el acceso al conocimiento del verdadero Dios. El conflicto de Jesús fue con los dioses falsos creados por el poder humano. Es el «Dios crucificado» por los hombres endiosados, es el Dios sufriente de Auschwitz, de los oprimidos y los torturados.

Para Moltmann, la Cristología es la historia trinitaria de Dios con miras a la redención de toda realidad, a fin de constituir una «nueva creación». Se trata de una escatología en proceso y de una realidad relacional. Por eso, él mismo califica su Cristología como «social»: Jesucristo es quien es, no en sí mismo como persona divina, sino en solidaridad con otros o en su representación. De hecho, la soteriología la concibe Moltmann en términos de solidaridad: Jesús murió «por nosotros», solidario con la humanidad ansiosa de liberación. De ahí que haya una interrelación inseparable entre ortodoxia y ortopraxis: «Cristología se forja desde la vida cristiana (como se observa en el NT), y conduce hacia la vida cristiana (*parénesis*)». Hay que tener presente que Moltmann ha mantenido un vivo interés por toda teología comprometida, y últimamente con aquellas del Tercer Mundo, y viceversa. Con Moltmann estamos ante una visión universalista de Jesucristo, al estilo de TEILHARD DE CHARDIN, RAHNER, PANNENBERG Y KÙNG.

Christian Duquoc

Una de las preocupaciones centrales de Duquoc es la relación entre la fe pascual y la cuestión de Dios. Se pregunta por el significado de la cruz y la Resurrección de Jesús en la historia y para el hombre de hoy. No se centra en la Resurrección como PANNENBERG, sino en la vida de Jesús. Por eso, su Cristología es recitativa, narrativa[80], Y es que, para él, una Cristología válida debe ser pertinente para el hombre y la historia presente, de manera que lo que se exponga corresponda a la vida aquí, no en el cielo.

Al igual que otros teólogos modernos, Duquoc deja de lado la primacía de la metafísica, es crítico con las formulaciones de Nicea y Calcedonia por priorizar la metafísica y olvidar la realidad histórica de Jesús, el mismo NT sobre todo por las implicaciones éticas, y abraza un enfoque histórico y relacional. Si bien afirma claramente la divinidad de Jesucristo, Duquoc la expresa y fundamenta en otras categorías. Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios encarnado, y como tal es la máxima expresión de la existencia y del destino del hombre. Al mismo tiempo, insiste que para hablar correctamente de Dios hay que conocer a aquel revelado por Jesús, el Dios que llamaba Abbá, Padre; no el dios de los filósofos o teólogos, sino el de los profetas y del reino de Dios. Entre Jesucristo y Dios hay una unión inseparable. Por eso mismo, es imperativo salvaguardar y destacar la particularidad «insuperable» de Jesús. Y eso exige respetar su manifestación histórica, su auténtica humanidad. Duquoc relaciona frecuentemente, en sus estudios, la Cristología con la Teología como tal, Jesucristo y Dios.

Duquoc es severo en sus críticas a las Cristologías tradicionales por no dar la importancia debida al histórico Jesús de Nazaret, su vida y su evangelización terrena. Es crítico porque observa que lo que generalmente se toma de la vida de Jesús lo es en clave de ejemplos morales (parábolas) o de demostraciones de divinidad (milagros) o de enseñanzas sobre el bien y el mal moral, es decir, el Señor glorioso ha absorbido en muchas de las presentaciones cristológicas al Jesús histórico. Por otro lado, Duquoc es insistente en que una Cristología será significativa en la medida en que parta del NT y se refiera siempre a ÉI, es decir, a la historia de Jesús como la vivieron y entendieron quienes fueron sus discípulos -lectura que debe ser libre de los prejuicios dogmáticos heredados de la tradición posterior- y la inculturice en el mundo para el cual se presenta a Jesucristo, con lo cual la tradición queda relativizada.

Hay una estrecha correlación entre el kerigma y la historia. Sin la narración histórica, el kerigma es una gnosis; y la narración sin el kerigma no más que un relato entretenido, advierte Duquoc. Por eso es necesario observar en la vida de Jesús los indicios que anticipan la fe pascual. En contraste con PANNENBERG, que empieza por el kerigma, Duquoc es enfático en que no se debe empezar por el significado de la vida de Jesús, sino por ella misma; no empezar por la comprensión de lo que pasó con Jesús, sino por lo que pasó en cuanto hecho histórico real. Hay que tomar seriamente la encarnación en cuanto histórica, en un mundo real. Una de sus insistentes críticas a la dogmática clásica es su concepto ahistórico de la Encarnación. La Resurrección misma, que es posterior, no se puede comprender correctamente sin considerar la historia que la precede, lo que Jesús hizo y lo que le sucedió.

---

[80] Cristología, Salamanca 1974; véase también *Jesús hombre libre*, Salamanca 1976. Cf V. BATTAGLIA, *La cristologia di Christian Duquoc*, Roma 1982.

«Suprimir el momento histórico de Jesús es estar condenado a no poder ver el rostro humano de Dios».

La predicación de Jesús fue profética y provocadora, pues cambiaba las reglas del juego, en especial el sentido de la justicia, y relativizaba el papel de la Ley para anteponer al hombre, particularmente al pobre. Son las reglas del reino de Dios. Con ese modo de actuar, Jesús se mostró además como un hombre libre. ¡Él es el Mesías! Pero lo es en un sentido distinto del tradicional. Jesús es visto como un profeta que lucha por la justicia y que muere víctima de esa lucha, y no de un conflicto metafísico entre el odio y el amor. De ahí la dimensión política en la reflexión de Duquoc.

Como MOLTMANN, el supuesto mesianismo de Jesús ocupa buena parte de la Cristología que expone. Se trata de un título fundamental en el NT (Cristo); por tanto, Mesías revela una apreciación de la identidad de Jesús por parte del cristianismo naciente. Pero es un título ambiguo, que ha significado distintas cosas para distintas personas y ha obligado a darle diferentes sentidos en relación con la vida de Jesús. La condenación de Jesús se debió a que su predicación y praxis iban en sentido contrario a las esperanzas mesiánicas de su tiempo: un camino de paz, no de guerra; de inclusión de pecadores, de primacía del hombre y no de las tradiciones religiosas. Jesús vivió y murió crucificado por estar comprometido con el hombre en su mundo, especialmente frente a los poderes dominantes y dominadores. Prueba suprema de la fidelidad a su misión, su muerte es la de un mártir por la causa de Dios, que es la libertad de los hombres. Él es el siervo de Dios. Por eso, al hablar de la muerte de Jesús, hay que ser exactos: se trata de su crucifixión, un hecho concreto, y no simplemente del abstracto categórico «la cruz». Recién entonces se podrá comprender la Resurrección. Y al hablar de esta, también debe quedar claro que se trata de la Resurrección del crucificado; ni más ni menos. La Resurrección es mucho más que un milagro o la prueba de la divinidad de Jesús; es promesa y garantía de la realización escatológica de la justicia anunciada por Jesús en nombre de Dios y por la cual dio su vida. Con la Resurrección, Dios dio la razón a Jesús, por tanto dio a la vida y misión liberadora de Jesús un valor definitivamente liberador, como liberadora es la Resurrección.

En el orden de la soteriología, Duquoc entiende la crucifixión inseparable de la vida y la Resurrección de Jesús. De ello se desprende que lo salvífico es la solidaridad de Jesús con la historia de los hombres, especialmente en la esfera de la justicia y la libertad. El haber vivido nuestra historia lo hace nuestro hermano y liberador. Jesús es la orientación para la existencia, que se hará realidad en la medida en que se la siga. La salvación, que es promesa, empieza a realizarse como tal cuando se empieza a encaminar hacia la liberación, siguiendo a Jesucristo, el liberador. La redención, en otras palabras, es liberación, especialmente en sentido político, pues compromete al hombre entero en su historia. Esto, por cierto, emparenta a Duquoc la con la Teología de liberación

Es un hecho que la violencia continúa, que el reinado de Dios no es visible. Esto cuestiona la relación entre la salvación y la historia, tema importante en el Tercer Mundo. Si la salvación todavía no es una realidad, particularmente visible en la incesante violencia en el mundo, entonces, hoy igual que antaño, la proyección mesiánica de Jesús, la oposición a los violentos, la lucha contra los opresores de los hombres, sigue siendo necesaria. Es una tarea mesiánica que continúa aquella empezada por Jesús pero truncada por los poderosos, y que llegará a su plenitud con la parusía.

Joseph Moingt

La más reciente presentación de una Cristología en toda su amplitud proviene de Joseph Moingt[81]. Es una Cristología ascendente, que prioriza el dato bíblico, con visible familiaridad con los estudios exegéticos. Sin embargo, al igual que aquella de Walter KASPER, va entretejida con lo que se califica como Cristología «de arriba», procurando superar la frecuente dicotomía entre ambas. Pero el enfoque es diferente. En mucho nos recuerda la presentación de PANNENBERG: teniendo como punto focal la Resurrección, empieza por el kerigma y, tras una especie de interludio crítico sobre la historia del dogma de la Encarnación en los padres y concilios, expone extensamente, en forma de teología narrativa, la vida de Jesús como clave para comprender su identidad.

Moingt expresa su insatisfacción con los tratados tradicionales *De verbo incarnato*, en los cuales no solo se habla de Jesucristo aislado de la cuestión soteriológica y se hace con una terminología que para muchos resulta ininteligible hoy, sino que han transformado la narración de los evangelios en una dogmática metafísica que hace casi imposible resituar a Jesucristo en la historia. Por tanto, se impone la necesidad de invertir el esquema, de una Cristología descendente centrada en la Encarnación del Hijo eterno de Dios, a una Cristología que empieza por el acontecimiento pascual en el que, en el hombre Jesús, se revela plenamente el designio de amor del Padre. «El asunto de Jesús comenzó por un rumor»: que había resucitado. A partir de ahí nacen interrogantes cristológicos. Allí empieza la Cristología como tal.

Así es como Moingt indaga y expone el sentido de la fe a partir de la narración de sus orígenes, en las vivencias de los discípulos después de la Resurrección, y de su desarrollo histórico, lo que nos recuerda a SCHILLEBEECKX. El punto de partida de las observaciones de Moingt sobre Jesucristo es la Pascua, no la Encarnación. No es precisamente la secuencia de las narraciones en los evangelios. El recorrido que sigue es más bien el de la historia de la fe de los testigos y las primeras comunidades: del kerigma a la proclamación y de ahí a la reflexión retrospectiva sobre lo históricamente vivido con Jesús de Nazaret. Ese es el corazón de su Cristología: la presentación de «Cristo en la historia de los hombres». Como él mismo aclara, se trata de una reflexión sobre la persona de Cristo llevada a cabo a partir de los relatos evangélicos a fin de situar al Cristo de la fe, el de la tradición de la Iglesia, en relación con nuestra historia a través del retorno al Evangelio, es decir, a la fuente misma de la Revelación. Su preocupación fundamental es «dar cuenta de la fe en Cristo ante la racionalidad crítica de nuestro tiempo», es decir, la fundamentación de la fe cristiana, que es fe en la persona de Jesucristo, a fin de que sea comprensible y aceptable para el hombre de hoy. De la fe pascual se remonta Moingt a la explicación del «escándalo de la cruz». Ella se encuentra en relación con la vida de Jesús, donde se sitúa el rechazo de que es objeto por parte de su pueblo. Es entonces que se detiene a considerar las enseñanzas y el comportamiento de Jesús, así como su postura frente a las instituciones religiosas de su tiempo, aunque Moingt les dedica considerablemente menos atención que a la Pasión y Resurrección. El proceso contra Jesús se debió a su pretensión de proponer una imagen de Dios radicalmente diferente de aquella de sus contemporáneos: «Ha blasfemado». Para

[81] *El hombre que venía de Dios*. Bilbao 1995.

Jesús su muerte violenta tenía un sentido salvífico, pero no expiatorio o sacrificial, enfatiza Moingt. Es la liberación «del yugo de la religión»; por eso se le acusa con relación al Templo.

La Resurrección revela que Jesús es de Dios, a Él va y de Él volverá en la parusía; revela que, con Jesús, Dios había comenzado una historia nueva; revela el inicio de «la resurrección general», a la vez que es anuncio de la humanización de la historia; y revela que Jesús realmente es el Hijo del Padre, a quien encomendó su espíritu.

De todo lo expuesto brotan, para Moingt, de forma natural, las preguntas por la relación entre Jesús y Dios, por su origen divino. Confrontando los datos bíblicos y su presentación del acontecimiento-Jesucristo con aquellos de la tradición patrística y de los concilios, observa que hay notables diferencias en cuanto a la problemática, y por cierto también en cuanto al lenguaje. Eso se debe a que se sustituyó la Cristología narrativa del NT, fuente de la fe cristiana, por una Cristología deductiva metafísica.

La relación de Jesús con Dios debería contemplarse a partir de su origen en el mundo y de su misión salvadora, es decir, en la historia misma. Es notable que Moingt se detenga expresamente en las cuestiones de la preexistencia y de la encarnación en María, buscando un lenguaje más sencillo y cercano al NT para hablar de la relación del hombre Jesús con Dios eterno. La explicación que da es de sabor hegeliano (que recuerda a KÜNG, WIEDERKEHR, KASPER): Jesús es «el hombre que vino de Dios»; Él es revelación de la historia de Dios, su proyecto. Vino al mundo enviado por Dios, por expresa voluntad suya, y por eso podía llamarse «hijo» y hablar de Dios como Padre. «El Verbo estaba en Dios en proyecto de filiación.» Valga el comentario de que Moingt deja la impresión de que Jesús recién «fue constituido Dios» a partir de su Resurrección (adopcionismo), para lo cual estaba destinado. Sin embargo, expresamente afirma su aceptación del Credo de Nicea.

La pregunta de fondo para Moingt es la identidad de Jesucristo, y busca darle respuesta por la vía histórica. La dimensión soteriológica no es una de sus interrogantes apremiantes, como lo es en las Cristologías más contextuales, aunque afirme que «la soteriología es el principio hermenéutico de la Cristología». No deja de ser una Cristología con sabor académico, más que pastoral; más dogmática que existencial. Moingt ofrece una lectura teológica de las narraciones bíblicas; es su interpretación teológica de la historia de Jesús. El resultado es una Cristología narrativa, más que una narración cristológica, como propone.

En síntesis, las Cristologías «modernas europeas» son críticas con respecto a la tradición; unas más abiertamente que otras. Su fundamento y referencia esencial es el NT. En todas ellas hay una seria integración del horizonte antropológico, tanto con relación a Jesucristo mismo como al hombre hoy. El grado de contextualidad ha determinado la influencia que han tenido en otras latitudes del mundo, que veremos a continuación. En todas las presentaciones, la soteriología es parte integral de la Cristología, resultante del acontecimiento-Jesucristo.

En todas las Cristologías que hemos visto, la Resurrección juega un papel importante, especialmente con relación a las implicaciones escatológicas: es la expresión del destino para el cual han sido creados los hombres, además de revelar la identidad de Jesucristo y de manifestar la victoria de la vida sobre la muerte, la victoria de Dios mismo. No es un dato apologético, sino la clave de la escatología en la dimensión de la vida. La muerte de Jesús es vista con relación a su vida y a su Resurrección. Por tanto, lo que tenemos en esas

Cristologías son visiones unitarias y panorámicas, con una perspectiva más histórico-salvífica (neotestamentaria) que doctrinaria o dogmática de los hechos, y con una apreciación de Jesucristo como persona, el mismo antes y después de Pascua, hombre y Dios, visión más personalista que metafísica. Jesús es la revelación encarnada de Dios, expresión de su voluntad salvífica. Él es la autocomunicación de Dios, diría URS VON BALTHASAR.

En todas las Cristologías contemporáneas, de una manera más menos explícita, una preocupación presente es la pregunta existencial por Jesús para nosotros y la relevancia que tiene. Hay que advertir, sin embargo, que el énfasis de muchos hoy día en la humanidad de Jesús lleva a preguntarse en qué medida realmente Jesús es Dios, o si lo es del todo, o si quizá «ha sido asumido» o «elevado» por Dios. A pesar de las repetidas advertencias en ese sentido, es un hecho que las Cristologías europeas hoy son predominantemente «de abajo».

RESUMIENDO:

Actualmente, hay **dos corrientes manifiestas en Europa**. La una busca ofrecer una síntesis del pensamiento cristológico tradicional para la Iglesia hoy, afirmando la confesión de Calcedonia, pero dando más importancia a la humanidad de Jesucristo (RAHNER, KASPER, MOINGT, HÜNERMANN). La otra corre con la globalización, se orienta hacia la pregunta por el significado de Jesucristo para la universalidad; su contexto y orientación son ecuménicos en el amplio sentido del vocablo: diálogo con otras religiones y diversas confesiones cristianas, así como con el mundo secular (KÜNG, WALDENFELS, DUPUIS). Se plantea la pregunta por la posibilidad de hablar de Dios «después de Auschwitz», es decir, la relevancia para el hombre sufriente y la importancia para la tierra misma (MOLTMANN, METZ, DUQUOC, GONZÁLEZ FAUS).

En muchas culturas, la Cristología expuesta, como la teología en general, ha sido la importada de Europa central, donde estudiaron la mayoría de los teólogos. Ha sido después, en las últimas décadas, con más seguridad en sí mismos y con un creciente sentido de identidad propia cultural, como los teólogos han empezado a presentar a Jesucristo desde otras perspectivas distintas a las occidentales: Jesucristo para un congolés, para un peruano, para un indio, para un japonés. Y la Compañía de María está representada en todas esas culturas, razón por la que queremos detenernos brevemente en ellas con miras a entender las diferencias que nos distinguen, pero también lo que nos une con Jesucristo nuestro Señor.

2.2 Cristología latinoamericana

Bibliografía (visiones panorámicas)

AA.VV., Théologies de la libération en Amérique latine, París 1974; Equipo SELADOC, *Cristología en América Latina, Salamanca 1984;* J. VAN NIEUWEN-HOVE (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine,* París 1986; G. COLLET (ed.)*, Der Christus der Armen,* Friburgo/Br. 1988.

Ha sido en Latinoamérica donde se ha desarrollado por primera vez una Cristología contextual con carácter propio que la distingue de las europeas, y que a su vez ha inspirado similares esfuerzos en otras latitudes[82]. Hablar de una Cristología latinoamericana como tal es evocar automáticamente la llamada Teología de la liberación (TL), pues es la única corriente que ha desarrollado una Cristología que pueda llamarse latinoamericana. Hasta la década del sesenta, la teología en Latinoamérica era predominante, si no exclusivamente, europea -y lo sigue siendo en muchas partes del continente, pues era aquella que la mayoría de teólogos habían estudiado. La TL se encuentra integrada en los documentos finales de las reuniones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín y en Puebla.

La TL nace como respuesta a estructuras de opresión, de marginación, inclusive de muerte. Estas son manifestaciones del pecado como realidad en dimensión tanto personal como estructural, contrarias al plan salvífico de Dios revelado en la historia (por ello, el frecuente recurso a la Biblia). La historia salvífica se da en la historia del mundo, no al margen o fuera de ella. La liberación que se anuncia no se limita a los aspectos económicos, sociales o políticos, incluso morales; es englobante, pues abarca al hombre en todas sus dimensiones para que pueda ser plenamente humano.

El punto de partida de la TL no es el dogma o la fe como tal, sino la realidad de opresión y miseria vivida en Latinoamérica, una realidad con sabor a muerte, debida a estructuras injustas y al egoísmo interesado. Por lo mismo, la reflexión cristológica pone por delante al Jesús de la historia en su contexto sociopolítico y religioso. La vida de Jesús es tenida como paradigmática. En todo ello predomina la preocupación por la orto-praxis sobre la ortodoxia. No es teología especulativa sino parenética. En esto se marca ya la distancia con respecto a la mayoría de Cristologías europeas.

Los referentes básicos de la TL son el actual mundo de la marginación analizado por las ciencias sociales (por donde empieza): los «pobres», es decir, los desclasados, oprimidos, marginados, que no cuentan en la sociedad dominante, y la Biblia, particularmente el éxodo como paradigma y los profetas, así como los evangelios, con especial interés en Jesús y su momento histórico.

Dada la analogía entre la situación actual de «esclavitud» en Latinoamérica (y no solo allí) y aquella en la Palestina de Jesús, un aspecto importante en el trasfondo de la Cristología latino-americana es la consideración de la realidad social, política, religiosa y económica de aquel tiempo, situaciones de explotación y opresión, de demarcaciones sociales y religiosas marginadoras de las mayorías. Es en ese mundo que Jesús llevó a cabo su predicación del

[82] Entre muchas hay que incluir no solo las teologías de liberación según continentes (africana o asiática), sino también según otras categorías como la Teología feminista, la Teología negra y la de las minorías hispanas en EE.UU. y. por qué no, la Teología ecológica.

reino de Dios. El otro eje es la realidad concreta a la que se dirige el teólogo, realidad de injusticia estructural que desprecia la dignidad humana de gran parte del pueblo, inclusive su existencia misma. Con esa trama se pasa revista a la vida de Jesús tal como la exégesis histórico-crítica ha puesto de relieve, para de ahí resaltar la relevancia de la vida de Jesús, su predicación, praxis y destino, de manera que esta ilumine la opción de fe, que es una opción contextuada. De ahí la importancia que tiene definir el cristianismo en términos de seguimiento de Jesús, de prosecución de su praxis liberadora. De hecho, el lector de estas Cristologías pronto siente la sutil exhortación al compromiso ético con la causa expuesta. Porque brotan del compromiso del teólogo mismo, son Cristologías narrativas tácitamente parenéticas.

La resultante es una apreciación de Jesucristo como Mesías, en el sentido de liberador de aquello que despoja al hombre de su dignidad y de lo que impide su convivencia fraterna en comunidad. El pobre de Nazaret es el «revolucionario» que puso al hombre por delante de la Ley y del Templo. Y, por eso mismo, fue ejecutado.

En relación a la Cristología, destacan como influyentes y representativos Leonardo BOFF (Brasil) y Jon SOBRINO (El Salvador); también, Juan Luis SEGUNDO (Uruguay), sin olvidar a Gustavo GUTIÉRREZ (Perú), cuyos escritos religiosos son cristocéntricos[83]. Sus Cristologías se caracterizan por los fuertes acentos de corte sociopolítico. Son netamente contextuales: reflexionan desde una realidad concreta y para ella, una realidad donde predominan la pobreza, la injusticia social y la opresión, es decir, la marginación o la explotación de grandes sectores de la población. Veámoslas más de cerca[84].

Jesús vivió en estrecha relación con el Padre, relación íntima manifiesta en su libre aceptación de su proyecto salvador. Este se llama «reino de Dios». Este reino (o reinado) es una realidad que se vive en la vida concreta y a la cual Jesucristo nos invita a comprometernos aceptando ser discípulos suyos. De hecho, un componente fundamental es la comprensión de la relación con Jesucristo en clave de discipulado, es decir, de seguimiento, resultante de la opción por los mismos a quienes Jesús declaró bienaventurados y por quienes se preocupó sobremanera: los pobres.

El hecho de que Jesús anunciara la inminencia del reino de Dios significa que no era una realidad aún, y que recién irrumpía con Él. Ese reino tácitamente es diferente, si no contrario a los «otros reinos» de su tiempo, tanto en lo político como en lo religioso, que no son «de Dios». El verdadero reino «de Dios» se da con la persona de Jesús, se manifiesta en su predicación y praxis. Pero esa predicación suya toca los intereses... prueba de que no es una teoría o un asunto devocional. Texto importante es la autopresentación de Jesús en la

---

[83] Al hablar de la TL hay que evocar también la influencia de esta sobre algunos teólogos de otros continentes, que a su vez han influido en su propio entorno, especialmente en España, Francia y Estados Unidos. La TL ha inspirado teologías similares en Sudáfrica (NOLAN, BOESAK), en Filipinas (BELTRAN), en la India (KAPPEN, AMALADOSS, WILFRED), en Sri Lanka (PIERIS, BALASURIYA), en Japón (KURIBASAHI, KITAMORI), entre otros. Pero habría que añadir que la teología latinoamericana debería aprender de la africana y la asiática la importancia de su inculturación, de expresar la Cristología en las matrices culturales propias de Latinoamérica: ¿cómo entendería y valoraría a Jesucristo un quechua o un azteca?

[84] L. BOFF, *Jesucristo Liberador*, Madrid 1973; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1976; ID. *Jesucristo Liberador*, Madrid 1991: I. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* Madrid 1982.

sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), donde se recuerda que Dios ha tomado partido por el pobre, el encarcelado, el ciego.

Para que el reino de Dios se traduzca en realidad, Jesús llama a la conversión: liberación de divisiones, complejos, desprecios, para la formación de confraternidad con dignidad humana en justicia y paz. La conversión es real cuando se acepta el reino, es decir, cuando se asumen sus prioridades que son los pobres, enfermos, leprosos, endemoniados, desclasados («pecadores», mujeres, niños); el perdón, la fraternidad indiscriminada, el amor ilimitado.

Ahora bien, la TL subraya la relación entre el reino de Dios y sus realizaciones históricas concretas. Jesús lo pone de manifiesto en particular en sus curaciones, que son liberaciones del poder destructor del mal, y en sus cenas con pecadores que median la integración por la liberación de la condenación de la Ley y las tradiciones, y así forman una verdadera comunidad de salvados. En otras palabras, el reino de Dios no se sitúa fuera de este mundo: empieza a hacerse realidad aquí, y lo hacen los seguidores de Jesús con su proyecto de liberación, de fraternidad auténtica. Eso significa que el reino de Dios es una realidad de talante político (reino); no es una realidad intimista sino social. De ahí la preocupación de la TL con el compromiso político (no partidario).

La praxis de Jesús concretiza la predicación oral sobre el reino de Dios. Su praxis se revela como liberadora por cuanto que por ella se produce un cambio o inversión de situaciones, liberando de una situación para dar paso a otra: ciegos ven, cojos caminan, leprosos son limpiados, muertos resucitan. Al acercarse a pecadores, prostitutas, impuros, Jesús es portador del amor de Dios y proclama que pueden ser liberados de su «muerte». Jesús libera de las cadenas que pone la absolutización de la Ley y de tradiciones religiosas: el hombre es más importante que el sábado. Es decir, desplaza los criterios de salvación: no es cuestión de ortodoxia sino de ortopraxis. Jesús presenta por tanto una imagen diferente de Dios, al cual no se accede si no es por «el prójimo». Texto importante es la escena del juicio final en Mt 25,31-46. Por otro lado, critica el abuso de los poderosos y la búsqueda de las primacías. En síntesis, la praxis de Jesús muestra una opción clara por los pobres, a quienes declara bienaventurados, opción que se reafirma en sus ataques a los ricos. El reino de Dios es de justicia y fraternidad. «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de Dios» (Lc 6,20).

La muerte de Jesús, que ocupa un lugar de preeminencia en la TL, es entendida como consecuencia de su predicación y su praxis liberadora. Jesús no buscó la muerte; le fue impuesta por los poderosos y la aceptó, sin huir ni transigir, por fidelidad a la causa de Dios, no por resignación. Su ejecución, como la de tantos Cristos a lo largo de la historia -las analogías con el presente están vivas en el trasfondo de las Cristologías «liberacionistas» se debe a que su opción fue decidida y firme por los pobres, que presenta como la causa de Dios. Es significativo que Jesús fuera condenado a muerte en nombre de Dios -el «otro dios» como también lo es el hecho de que su ejecución lo fuera por causas políticas. Autoridad religiosa y autoridad política van de la mano: Jesús es «reo de muerte».

La cruz es el símbolo cristiano más extendido en los pueblos latinoamericanos. Ven allí a un Jesús viviendo lo que ellos viven de sufrimiento y resignación. Pero la reflexión cristológica ha puesto de relieve que la cruz es más bien símbolo del poder absolutista impuesto sobre

los hombres. Los «piadosos» lo condenaron porque comprendieron que predicaba la realización de un reino opuesto al suyo, porque era un rebelde inconformista. El poder político lo sentenció como subversivo. Jesús muere solidario con tantos otros «vencidos de la historia», crucificados por las mismas causas. Ese es el sentido de su redención.

La vida de Jesús pone de manifiesto el conflicto que puede desencadenar, hasta la muerte, la opción por la praxis liberadora. El mensaje de Jesús divide, opone, pues exige rupturas. De ahíla llamada a «tomar su cruz y seguirle» adquiere toda su seriedad. El camino de Jesús se convierte en crítica y en crisis para las estructuras ajenas a la voluntad salvífica del Padre. La respuesta suele ser la violencia, la crucifixión.

La Resurrección viene a ser el triunfo de la causa de Jesús, la victoria de la vida sobre la muerte. Es la realización de la liberación plena y definitiva que preconizaba Jesús, y a la cual está llamado el hombre. Como tal, es realidad escatológica. En efecto, en la Resurrección de Jesús se revela la voluntad última de Dios sobre el hombre y el mundo. Aquí se desvela que la liberación total es pura gracia de Dios. La lucha por la justicia y la liberación marca el paso de la muerte a la vida, es vivencia pascual: «Cuando tuve hambre me disteis de comer... venid conmigo».

El seguimiento de Jesús es la forma de actualizar su misión liberadora. Jesús sigue presente en el pobre (Mt 25,35ss), uno de los axiomas de la TL. Eso supone asumir las mismas opciones que Él, las mismas actitudes y comportamientos liberadores. Ser cristiano supone proseguir la praxis de Jesús de Nazaret, praxis mesiánica mediante la cual Él daba su vida para la redención (liberación) de los hombres.

Por cierto, la Cristología liberadora no es ajena a la tradición dogmática. Está claramente presente y es afirmada. Jesús es confesado como el Hijo de Dios, el logos encarnado. A ese respecto no se diferencia de las Cristologías europeas, con las cuales está en diálogo (cf DUQUOC y GONZÁLEZ FAUS en particular). Igualmente, la TL afirma que la salvación definitiva no se realiza en esta vida, pero también sabe que se concretiza en liberaciones anticipadoras parciales aquí y ahora.

La Cristología «liberacionista» es una conjugación de la theologia crucis con la theologia gloriae de la Resurrección: la liberación pasa por la cruz; al final, la vida triunfa sobre la muerte. Eso supone el seguimiento fiel de Jesús de Nazaret.

La teología será cristiana en la medida que presente a Jesús como Mesías y exhorte a seguir predicando el reino de Dios. Ser cristiano hoy significa asumir como propio el proyecto liberador de Jesús de Nazaret, predicar el reino de ese Dios, el de Jesús, el Padre de los pobres, con una praxis como la de Jesús, el Hombre libre por antonomasia.

De todo eso se desprende que, para la TL, el Jesús de la historia es la instancia crítica de toda Cristología y toda praxis que se reclama como cristiana. El axioma es que la persona de Jesús está al inicio de la Cristología. Hay una relación dialéctica entre teoría y praxis, entre el Jesús de la Cristología y la encarnación de su causa liberadora. Solo con el seguimiento de este Señor en su encarnación histórica se podrá conocerlo en profundidad, y por tanto se podrá intentar formular una válida Cristología como tal, dicen los teólogos de la liberación. Y Jesús está ciertamente presente en los pobres, «el menor de mis hermanos», como dice en Mt 25. Aquí se sitúa la espinosa disquisición sobre la relación entre ortodoxia y ortopraxis,

además de la cuestión sobre el alcance de la «opción (¿preferencial?) por los pobres» por parte del cristiano.

2.3 Cristología en África

Bibliografía

F. KABASÉLÉ, J. DORÉ, R. LUNEAU (eds.), *Chemins de la Christologie Africaine,* París 1986 (ed. italiana*: Cristologia africana, Edizioni Paoline 1987);* J. R.SCHREITER (ed.), *Faces of Jesus in Africa,* Nueva York 1991; J. N. K. Mu. GAMBI, L. MAGESA (eds.)*, Jesus in African Christianity,* Initiatives Press, Nairobi 1989; T. A. MOFOKENG*, The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology,* Kampen 1983*.*

Dos preocupaciones ocupan recientemente a muchos en África: la inculturación y la liberación, de las cuales la primera es predominante en África negra. Es una afirmación de su identidad. Aceptar a Jesucristo significaba tradicionalmente aceptar la religión del poder dominante, de Europa, a menudo acompañado del rechazo de la cultura y los valores africanos. Lo irónico es que en muchos aspectos el histórico Jesús de Nazaret era culturalmente más cercano a los africanos que a los europeos; otro tanto ocurre con los valores semíticos.

De una teología africana se habla desde hace medio siglo, surgida de la mano con los movimientos de independencia, de la toma de conciencia de una identidad propia y de afirmación de su cultura. Como dijo un teólogo africano, «ayer fueron los misioneros que cristianizaron África; ahora los negro-africanos van a africanizar el cristianismo» (C. MALULA)[85]. Ya Pablo VI había dicho en Kampala: «Vosotros debéis tener un cristianismo africano».

En cuanto a las reflexiones teológicas, naturalmente las cristológicas son las predominantes en África: se trata de la persona de Jesucristo, alguien «relacionable» en este mundo. Él es el gran antepasado vinculado a la comunidad y que le da su vitalidad. Desde la situación cultural africana se pregunta por los datos evangélicos que le son afines. En sintonía con el espíritu africano, lo que tenemos son Cristologías narrativas, más que explicativas, más celebradas (de cantos, bailes, ritos) que discutidas, más de los sentimientos que de las conceptualizaciones (estas prácticamente no tienen influencia). Jesús es fundamentalmente el hermano-antepasado que camina, sufre y celebra con ellos. Puesto que África es un continente tan complejo, con muchas etnias, religiones, culturas y tradiciones, es natural que no exista una Cristología o una teología «africana» como tal. Cada región y cada etnia tiene su propia concepción y apreciación de Jesucristo, sin hablar de otros factores que diferencian a un grupo de otro (religión, idioma, pasado histórico). Sin embargo, en aras de la simplicidad (que arriesga ser un simplismo), resaltaré algunos de los conceptos más comunes, sobre todo en África negra, que se conjugan en sus maneras de presentar a Jesucristo. Lo haré aproximándome a la secuencia de la Revelación histórica.

Para empezar, valores evangélicos que son afines a la cultura africana con relación a Jesús son: la solidaridad con el necesitado, el parentesco que une a los miembros de un clan

[85] Citado en H. BOURGEOIS, *Libérer Jésus*, París 1977, 94.

y que incluye en especial a los antepasados, la armonía con el cosmos y entre sí en torno al mismo dios, la dignidad y la fidelidad a los suyos (discípulos) propias de un hermano, la victoria sobre los poderes malignos.

La pregunta base es existencial: quién es Jesús para mí/nosotros y en qué medida es Mesías aquí (en África). No se pregunta por la esencia, sustancia o naturaleza de Jesús sino por lo que significa existencialmente para el que pregunta por Jesús. Como en el mundo semítico, su identidad es definida en términos relacionales (sus padres, hermanos, lugar de origen o residencia). Pero también es funcional: qué hace por nosotros.

Indicativos de la Cristología en África son los títulos calificativos usados para referirse a Jesucristo o las maneras descriptivas al hablar de Él. En Nigeria, por ejemplo, se refiere a Jesucristo como vencedor: es Él quien combate y vence a las fuerzas del mal, los espíritus malignos, las enfermedades, los odios, los miedos, hasta la muerte misma. Otros títulos significativos son jefe o líder, antepasado supremo, hermano mayor, «el sanador» (healer), mediador. Pero veamos más de cerca algunos momentos y aspectos de Jesús importantes en África.

El «hombre de Belén», venido del Dios único, el hombre primordial, el más poderoso, que habita en el más allá, creador de todo, el espíritu mismo a quien los antepasados conocían desde antaño, era un hombre bueno, de palabras sabias y dulces como el jugo de la palma. Esto sintetiza la apreciación común del hombre Jesús.

Un rasgo importante en África con relación a Jesucristo es su preexistencia, la cual, relacionada al clan, se entiende en términos de ser su antepasado. Antepasados no son todos los fallecidos, sino aquellos que vivieron «una vida buena», virtuosa (los «santos»). Como tal, el antepasado tiene poder para juzgar, recompensar y castigar. Pero como divino, Jesucristo es superior a todos los antepasados y todos los espíritus, y es la fuente suprema de vida y «madurez». Él es el antepasado supremo, junto a «su gran antepasado», el Padre, que está en el origen de todo y con quien comparte esa supremacía como hijo suyo (KABASÉLÉ, NYAMITI). Por lo mismo, también es soberano de todos los seres y espíritus. Él es a su vez mediador de vitalidad, de la vida y la sabiduría, funciones importantes de los antepasados y representadas en el NT, que son expresadas en los ritos de iniciación.

La Encarnación como tal es una realidad importante en África. Pone en evidencia que Dios siempre ha sido solidario con los hombres. Ese hecho expresa el interés de Dios por los hombres y que para ellos hay una salvación del poder de los malos espíritus, la cual se obtiene por la mediación del Espíritu del crucificado-resucitado.

Como «proto-antepasado», en la Encarnación Jesús asumió la totalidad de la historia humana, asociada en el NT con la figura de Adán. Y siendo el antepasado supremo, es el centro de encuentro de todos los antepasados, es su fuente vital. Los grandes anhelos de los antepasados encuentran su realización en la vida de Jesucristo, el proto-antepasado (Bénézet BUJO). Por otro lado, puesto que todo fue creado por Él y para Él, la Encarnación es la expresión suprema de la relación cosmo-teándrica (Dios, humanidad y mundo están simbióticamente unidos para formar un organismo viviente). Mediante la Encarnación, Muerte y Resurrección (vuelta a la vida, pero ahora perfecta), Jesucristo está en el centro de toda la historia y es la realización de la relación cosmo-teándrica en el universo.

Ser humano no es entendido en África en sentido estático u ontológico, sino como un proyecto dinámico, un «ir haciéndose», en camino hacia su madurez (ritos de iniciaciones). Por eso busca alimentarse de la vitalidad de los espíritus, a menudo por ritos para llegar a la plenitud. A la plenitud se puede llegar solo por la interrelación con otros, particularmente con el Ser supremo, Para llegar a la perfección humana (hominización) hay que pasar a través de la muerte al mundo de los antepasados. Es con este trasfondo que se dan algunas de las relecturas de la Muerte y Resurrección de Jesús.

Jesucristo es, en efecto, visto como aquel que logró la verdadera personalidad humana, que consiste en plenitud de vida, de madurez vital, que se manifiesta no solo en la capacidad procreadora, sino también en sabiduría (que implica conocimiento desde los antepasados), poderes mágicos y sagrados, relación con otros espíritus y el Ser supremo, así como con la comunidad humana (que incluye a vivos y muertos) y el cosmos. Desde este punto de vista «vitalístico», con la Encarnación se inició la máxima realización de la personalidad de Jesús. Y puesto que venció la prueba definitiva, la muerte, Jesús es el hombre perfecto. Tener personalidad en África negra significa ser verdaderamente humano, lo que se entiende como ser realmente negro. Por tanto, el logos encarnado es la persona negra por excelencia. [Evidentemente esta “teología negra” no puede aplicarse al “África entera” puesto que en ella hay etnias y colores diversos, no solo el “negro”. Esta teología puede entenderse más en el África subsahariana y no tanto en el África septentrional].

En síntesis, con relación a nosotros, Jesucristo es *nuestro antepasado*, el más importante e ilustre, un *Nana*. Pero por su origen en Dios, es el antepasado primordial. Debido a su especial relación con Dios, es el hermano ancestral más importante. Eso corresponde al tipo de relaciones que existe en una familia. Como hombre, Jesús es nuestro hermano natural; como Hijo de Dios, es el antepasado de todos los hombres. Veamos algunos otros aspectos de Jesucristo en relación con su vida.

Jesucristo es aceptado como miembro del grupo humano; por eso, interesan su genealogía y en particular sus ritos de iniciación: bautismo y tentaciones, o pruebas iniciales. Se le ha calificado inclusive como el gran «maestro de iniciación» (Sanon). Los Akan, en Ghana, entre otros, consideran que el hombre se realiza plenamente solo en sociedad, donde ritos de incorporación al grupo son importantes (bautismo).

Las culturas africanas en general sienten una natural afinidad hacia las actividades terapéuticas de Jesús. Impresiona que Jesús sanara a leprosos, paralíticos, ciegos, realizara exorcismos y alimentara a multitudes hambrientas. Se le conoce por eso como el curandero (healer); también porque vivió en carne propia los sufrimientos humanos. La necesidad de ser sanado es notoriamente preocupante y frecuente en África, no solo en lo personal sino también en su dimensión comunitaria. Las maneras tradicionales de curación no son en esencia muy distantes de aquellas narradas en los evangelios. En ambas culturas se creía que enfermedades y otras desgracias eran castigos por algún pecado, o «un espíritu impuro». Y el temor mayor no es morir, sino «la mala muerte», de la cual Jesús puede proteger.

Pero ante las múltiples profundas calamidades que sufren las personas especialmente en el trópico, sea de enfermedades o de hambruna, resulta desconcertante presentar a Jesús como curandero (KOLIÉ). Es como hablar de Dios en Europa después de Auschwitz. Surge la pregunta: si Jesucristo está presente y es supuestamente el antepasado supremo, ¿por

qué no sana hoy también? El recurso a oraciones y a ritos, invocando la bendición curativa divina, es conocido. Pero se señala que aquello fue históricamente en Palestina y que su solidaridad con los sufrientes la encomendó a sus seguidores para que continuaran y extendieran su misión salvadora, y eso involucra el presente, o sea, al cristiano.

El Jesús de la cruz es un hombre torturado, sangrante, desnudo, que grita al cielo, igual que muchos africanos. Fue ejecutado como se sacrifica una oveja o una cabra, sin culpa de su parte, pero su sangre es purificadora para cada uno, para la tribu, para todos, de cualquier origen o raza. Semejante a lo vivido por muchos en África, ven en Jesús al inocente que, sin causa alguna, fue golpeado, torturado, encarcelado, abatido, inclusive muerto como si fuera un ladrón. Jesús sufrió el rechazo, la tortura y la muerte; por eso entiende al pueblo africano y es solidario con él.

En África la muerte se entiende como producto de algún mal, pero con ella no termina la vida sino que permite tener ahora poderes sobrehumanos que pueden comunicar a su comunidad, con la cual se sigue en continuidad. Por eso, aunque la Crucifixión pone en evidencia la degradación humana, también demuestra la victoria de la vida, en Jesús manifiesta en su Resurrección.

La muerte no solo afecta a la familia, sino a toda la comunidad de la cual era miembro y sigue siéndolo. Es su antepasado. En efecto, Jesús es salvador de la humanidad porque vivió y sigue existiendo en solidaridad con los hombres, y eso se debe al hecho de ser el Supremo antepasado. La imagen de la vid y los sarmientos resulta elocuente. Su supremacía la ilustra bien la comparación que hace San Pablo con Adán, en el capítulo 5 de la carta a los romanos.

Jesús victorioso es un aspecto importante de la Cristología en África. El cristiano que necesita ser liberado del miedo a los malos espíritus encontrará en Jesucristo encarnado, que fue crucificado pero resucitó, al Dios que es solidario con el destino humano y venció al demonio. Y como antepasado supremo, es fuente de la vida y de las fuerzas vitales, y cuida de sus hermanos.

La importancia de los antepasados está en relación con la comunión que se tiene con ellos, especialmente si «han vivido bien», pues son intermediarios con la divinidad, y median fuerza vital (fertilidad, salud, madurez); su espíritu «ilumina la cabeza (mente, sabiduría)». De ahí se explica fácilmente la convicción de la presencia continuada de Jesucristo en la comunidad y la importancia de la Eucaristía.

En una perspectiva soteriológica, Jesucristo es visto como aquel capaz de llevar al hombre a su perfección, al hacerlo partícipe de su vida por medio del Espíritu. Eso lo entienden en África no solo a nivel personal, sino sobre todo comunitario, cósmico: el mundo llega a su perfección por medio del proto-ante-pasado, el vitalizador.

La denominación común de Jesús como jefe, cacique (chief), afín a kyrios, aunque teóricamente sustentada (KABASÉLÉ), es cuestionada, pues rememora tiempos coloniales. Sin embargo, la imagen del líder o caudillo (MUKALENGÉ, NTITA, LUABA) es importante en África para la organización (por su sabiduría) y protección de la comunidad (por su fuerza); su rasgo predominante es el poder (sobre espíritus). En lugar de hablar de Jesucristo en términos de jefe o cacique, se ha sugerido hablar de Él como «el hermano mayor» (SAWYERR), que se compagina con el hecho de que asumió nuestras culpas (Heb 8-10) y dio

su vida por todos los hombres, y concuerda con la afirmación de que es «el primer nacido entre muchos hermanos» sin distinción de raza, color, sexo, tribu o condición social, que juntos constituyen la Iglesia, la gran Familia.

Ciertamente es apreciada la figura del profeta, por su capacidad de liderar a un grupo y mover a todo un pueblo, con reconocida autoridad, como mediador de Dios. Como sea, profetas y reyes que conducen a sus pueblos son aún hoy figuras importantes en muchas partes de África. En algunos círculos, Jesús es apreciado como profeta.

Finalmente, del reconocimiento de Jesús como antepasado supremo se desprende la ética cristiana, que proviene de Él que es la fuente suprema de vitalidad y de realización humana. Su propia vida es modelo supremo, sellado con su Resurrección. Si es el antepasado supremo, entonces sus principios también son supremos en todo orden de cosas: en la vida personal, social, política, económica.

Las Cristologías africanas, con sus preocupaciones culturales, nos ponen graciosamente ante una realidad: el NT ha interpretado la vida de Jesucristo según patrones conceptuales y culturales palestinos en particular, y luego griegos. En África se leen los evangelios como relatos históricos y se busca interpretarlos según patrones conceptuales y culturales africanos. Es decir, la matriz semítica es desvelada claramente en África como no conforme al mundo africano, incluso como extraña. Ellos ven la vida de Jesús como la de un hombre, independientemente de la parte del mundo donde haya vivido. Ese hombre tenía ciertos rasgos, vivió y actuó de cierta manera en la sociedad, y expuso a su manera con palabras lo que quería decir, siendo el discurso verbal (no así el actuado) el más difícil de comprender, por ser el más marcado por las características culturales semíticas (imágenes, giros lingüísticos, géneros literarios, conceptos). La pregunta en África es quién es Jesús para ellos, allí en su mundo y cultura; entre ellos. Por eso lo insertan en sus comunidades, lo pintan como negro y lo visten como uno de ellos. Es el Jesús de Nazaret viviendo en África.

Hay una corriente de pensamiento sobre Jesucristo inspirada en la Teología de la liberación[86]. Es una Cristología «de abajo», desarrollada particularmente en Sudáfrica en su lucha contra el apartheid. Otorga gran importancia al trasfondo histórico y contextual en el que vivió Jesús, tiempo de opresión y explotación por parte de los romanos. Por eso Jesús era pobre; por tanto, era «negro». Su misión fue luchar contra la pobreza, la opresión, la falta de libertad. Su muerte se debió a esa misión aplastada por la fuerza de los poderosos. Pero, al resucitarlo, Dios mostró que estaba de su lado en su lucha contra la opresión. El cristiano debe continuar esa misión liberadora de Jesús, identificándose así con «el mesías negro» y con la voluntad de Dios.

[86] M Cf T. SUNDERMEIER (ed.), *Christus der schwarze Befreier*, Erlangen 1973; B. CHENU (ed.), *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, París 1987; A. BOESAK, *Farewell to Innocence*, Nueva York 1977; B. WAILUNGA, *Paths of Liberation*, Nueva York 1984: T. A. MOFOKENG, *The Crucified Among the Crossbearers*, Nueva York 1983.

2.4 Cristología en Asia

Bibliografía

C. HARGREAVES*, Pensée chrétienne asiatique,* Nueva Delhi 1972; S. SAMARTHA*, One Christ - Many Religions,* Nueva York 1991*; Dhyanchand* CARR (ed.), *God, Christ and God's People in Asia,* Hong Kong 1995; H. BETTSCHEIDER (ed.), *Das asiatische Gesicht Christi,* St. Augustin/Bonn 1976*;* A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo,* Sígueme, Salamanca 1991; En la India: S. KAPPEN*, Jesus and Freedom,* Nueva York 1977*, y Jesus Today,* Madrás 1985; M. AMALADOSS*, Vivre en liberté,* París 1998; y, por cierto, R. PANIKKAR, en particular su emblemática tesis doctoral*, The Unknown Christ of Hinduism,* Londres 1964. La revista Vidyajyoti contiene muchos artículos pertinentes. (Para una aproximación con el mundo budista, véase K. KOYAMA*, Waterbuffalo Theology,* Londres/Nueva York 1974.)

Asia -el llamado Lejano Oriente- es un continente inmenso, de culturas muy diferentes, así como de religiones distintas, entre las cuales predominan el hinduismo, el budismo y el sintoísmo, además del confucionismo en China. Por eso, no se puede hablar de una corriente cristológica asiática como tal. Por el hecho de que la religión en gran parte de Asia juega un papel vital, la relación entre religiones es uno de los aspectos más frecuentemente trabajados por los teólogos asiáticos[87].

El mundo hindú[88]

En la India, marcada por la religión hindú, Dios (Brahma), mundo y hombre se conciben en iguales términos, pues el macrocosmos y el microcosmos son esencialmente idénticos y constituyen un todo unitario (*advaita*), como se revela en la *Upanishad*. Dios, el centro de la gran rueda, se manifiesta de diferentes maneras y en diferentes momentos, y todas esas manifestaciones (*avatares*) están relacionadas. La teología hindú no concibe la limitación de la revelación a la historia; se da también en la naturaleza y en la conciencia humana. Cristo estaría presente en la religión hindú desde antiguo (Jn 1,1-18), de modo desconocido para muchos todavía, sin embargo presente en su sabiduría y espíritu, fuente de salvación para todos.

Un problema que confronta la teología en la India es el concepto de revelación que se maneja, no solo en otras religiones, sino también entre cristianos. En contraste con el Occidente, donde es básicamente proposicional, en la India en general la revelación se entiende en términos relacionales (autocomunicación de Dios) y encarnacionales. Además, la religión hindú es esencialmente cósmica, mientras el cristianismo es una religión histórica.

El cristianismo, por su parte, proclama que la encarnación histórica del Hijo, a diferencia de las de Rama, Krishna, Chaitanya y otros, fue la revelación plena de Dios en Jesucristo; no

---

[87] CF M. THOMAS, *Man and the Universe of Faiths*, Madrás 1975; ÎD., *Risking Christ for Christ's Sake*, Ginebra 1987; J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des réligions*, París-Bruges 1963; J. HICK (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness,* Nueva York 1987; G. D'COSTA (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Nueva York 1990; S. SAMARTHA, *One Christ - Many Religions*, Nueva York 1991.

[88] Debo expresar aquí mi gratitud al P. David Fleming por el material proporcionado para este apartado. Por cierto, las fabulosas bibliotecas de la Universidad de Tubinga (en mi semestre sabático) han hecho posible mi acceso al material que he tenido presente para los resúmenes de todo este capítulo.

una apariencia (maya). Por tanto, plenamente revelado se le encuentra a Dios en el cristianismo. Jesucristo habría sido nada menos que Dios tomando un cuerpo (un avatara), como se predica de las reencarnaciones. Es la encarnación por antonomasia de Dios mismo.

La divinidad de Jesús es vista de diferentes maneras, según la idea que se tenga de Dios. Divinidad no es otra cosa que realización total y de carácter cósmico, y en eso confían tomar parte todos. Es así que, para el hindú, Jesucristo no es dios en el sentido de una «persona-Dios», un dios único y exclusivo, sino una apariencia de dios, un mensajero. Pero por su compenetración con Dios (Padre), debe ser venerado como si fuera un dios. De hecho, la divinidad de Jesús es vista de diferentes maneras, según la idea que se tenga de Dios. La realidad divina (persona) de Jesús se suele entender en el mundo indio en términos del upanishádico *anandamaya atman*, que Juan llama *logos*. Divinidad no es otra cosa que realización total, de dimensión cósmica, y en eso confían tomar parte todos.

Notable es la apreciación de Jesucristo como Señor y salvador, redentor del destino y meta del karma, liberador de la malicia en el espíritu humano. Pero la presencia perenne de Cristo es transhistórica y cósmica, lo que deja entrever el cuarto evangelio y se afirma abiertamente en Ef 1,3-10 y Col 1,15-20, textos importantes en la India. Él era antes que Abraham (Jn 8,58), el mismo ayer, hoy y siempre (Heb 13,8), el logos presente en su espíritu que reconcilia todo «para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28). Valga añadir que la reconciliación universal, de la que se habla en el NT, es comprendida en la India como reconciliación con el cosmos y, por tanto, al integrarse al cosmos, cuyo eje es Dios (Brahma), el hombre está nuevamente «en casa». Conceptos como el logos, la nueva creación, reconciliación universal, Dios «todo en todo», son afines al mundo hindú en su visión religiosa cósmica.

Entre los teólogos católicos en particular, la Cristología que profesan es por lo general la clásica tradicional europea. Sin embargo, hay una toma de conciencia de que las definiciones de Nicea y Calcedonia, basadas en la filosofía griega, no solo no son inteligibles sino que no se pueden traducir a los idiomas de la India. Hablar de «persona» es problemático porque, además de ser una analogía, implícitamente se entiende en términos de un individuo, circunscrito por limitaciones. En la India, en cambio, la idea de Dios es sin límites, más que una persona, como lo es el Misterio; por eso hablan de Él diciendo «niti... niti....» (no esto, ni lo otro).

Algunos teólogos vienen haciendo intentos de ver y presentar a Jesucristo dentro de la cultura india, marcada por la milenaria religión hindú (en sus múltiples formas). Tratan de situar a Jesucristo en la India hoy. Es así que Jesucristo es llamado de diferentes maneras, en sintonía con tradiciones religiosas indias: el gran *avatara*, Dios descendido en forma humana para liberar de sus «cadenas»; *ishvara*, Señor que preside y media sobre la creación; el gran *yogi,* el autorrealizado que puede mostrar a otros el camino de la autorrealización; el Santo, debido a su desprendimiento y entrega, y por lo mismo taumaturgo como otros yoguis, que además no solo predicó sino que practicó la moral de la no violencia. Algunos lo califican como «el gran místico de la *advaita*» (unión con Dios: «Yo y el Padre somos uno»), pues nadie como Él ha tenido un sentido más profundo de «la conciencia divina», y logró tal compenetración con Dios que se le pareció. De ahí que se le aprecie como un sadguru (verdadero gurú), gran maestro. En efecto, Jesús es apreciado entre hindúes especialmente como maestro de religión sobre todo de la «filiación divina» y de ética -especial impacto tiene

el Sermón del Monte-. Como maestro de la interiorización (el reino de Dios está dentro de vosotros»), que desemboca en paz y beatitud, apela al corazón de los hombres (conversión). Como gran gurú, formó su propia comunidad de discípulos (*ashram*).

Al igual que en otras culturas, la presentación de Jesucristo se da en forma narrativa (ya en los evangelios), no en formulaciones abstractas. El pueblo indio está marcado por una vasta gama de mitos, relatos, narraciones milenarias. La narración de Jesús permite situarlo en el mundo de narraciones. Y la narración permite conocer «el misterio de Jesucristo», es decir, permite conocer quién es aquel de quien se habla a través de su vida misma, de lo que hace. Por eso, importante en la India es el Jesús histórico, su humanidad como emblemática, tal como se narra en los evangelios.

¿Qué es lo que el mundo indio ve como particularmente significativo en el personaje Jesús de Nazaret?[89]. Lo que más llama la atención es su humildad y sencillez, un Jesús pobre, con los pobres y para los pobres; un Jesús solidario con los marginados (*dalits*), con los tratados como no-personas (mujeres, niños) y los explotados (indigentes); un Jesús que rompe las barreras sagradas de las clases sociales y las tradiciones elitistas, que toca a los «intocables», que cuestiona los exclusivismos religiosos que dividen y oponen a las personas para hablar de un Dios Padre y mediar su misericordia a los pecadores; un Jesús para quien las personas son más valiosas que los pajarillos del cielo, las flores del campo y los sábados. Él es el hombre de la paz, opuesto a la violencia, mediador del perdón y la reconciliación, que tiene compasión e inclusive llora. Pero también el hombre que apuntó el dedo acusador ante las hipocresías, las búsquedas de poder, el culto a Mamón, la idolatría del dinero, los fanatismos religiosos. Es el Jesús del amor radical (*bhakti)* hacia todos los seres humanos, que lavó los pies de sus discípulos. Y por todo eso, por haber proclamado el misterio interior liberador, que pasa por la justicia superior al mero conformismo legal, por haber ido contra los reclamos de la religión oficial sobre su verdad y contra la idea elitista del «bien común», fue condenado y crucificado. Por su muerte venció a la «muerte». Su camino es el de la vida, y por ello resucitó. Su victoria es la de la humanidad con la que se solidarizó (soteriología).

Como humano, Jesús es el hombre ideal (RAM MOHAN ROY). Es el *Urbild* del hombre puro e inocente, el hombre de la no violencia (*satyagrahi*), que por eso sufrió y fue ejecutado. La Pasión es particularmente relevante para la apreciación de Jesús en la India. Ese hecho y su Resurrección lo hacen único, pues está en el origen de un nuevo orden, una nueva creación (CHAKKARAI, CHENCHIAH). Según otros, lo excepcional de Jesús es su grado de perfección, al haber logrado la interiorización de Dios y practicar sistemáticamente la no violencia (S. JESUDASON; M. GANDHI).

En otras palabras, lo más importante del Jesús de la historia es su praxis, por un lado entendida como resultante de su unión con Dios, y por otro lado como modélica, que asume y eleva valores indios. Es el Cristo que está en casa en la India, el Cristo de los apátridas, de los marginados y los desclasados, el defensor de aquellos a quienes Dios ama, por tanto mediador del encuentro entre el hombre y Dios: el Cristo universal. Stanley SAMARTHA ve en la vida de Jesús la universalidad del amor de Dios (*bhakti*); por tanto, está por encima de las culturas. La Cristología debe basarse en el NT, afirma, pero la reflexión sobre la experiencia

[89] Para tener una idea de las maneras en que ha sido apreciado Jesucristo por connotados estudiosos hindúes del cristianismo, véase M. M. THOMAS, *The Acknowledged Christ of the Indian Rennaissance*, Londres 1970.

del encuentro con Jesucristo debe hacerse en categorías indias. Un concepto fundamental es el de la kenosis, el desprendimiento total para darse a los demás, Jesús el solidario con los hombres. Se repite que la mejor Cristología es la praxis cristiana. Quizá por eso no hay (aún) una Cristología escrita en la India[90].

Es notorio que se suele distinguir entre Jesús, el de la historia, y Cristo, el revelador y fuente de unión con Dios. En efecto, como advierte Michael AMALADOSS: «En Asia hoy, la experiencia del pluralismo de religiones y la actitud positiva hacia ellas como mediaciones del encuentro divino-humano en naciones multirre-ligiosas ha hecho que muchos asiáticos, particularmente indios, descubran el aspecto mistérico de Cristo y que lo distingan del Jesús de la historia»[91]. Ese «Cristo mistérico», que se deduce de la observación del Jesús histórico, es la presencia divina que ya estaba activa en otras religiones; ese misterio se encarnó en Jesús y entró como tal en la historia. Es el Cristo «detrás de la historia», aquel del que hablan Juan y Pablo, el que estaba desde «el inicio». Es Él quien reconcilia al cosmos y que otorga la vida del Espíritu.

No basta con remitir al pasado de Jesús. Su relevancia debe ser visible hoy si es real y no una apariencia (maya). No basta con afirmar que en Jesús se ha concentrado y entrado en la historia de forma manifiesta «el misterio de Dios» que se encuentra y experimenta en otras religiones, que en Cristo se encuentra ese «misterio divino». El reto que se plantea al cristiano en la India es lograr ser él mismo una presentación «narrativa» de ese Jesucristo, es decir, vivir la unión mística con Dios que transforma al hombre y se manifiesta en la vida sencilla, humilde, amorosa, particularmente en la opción por los pobres en conflicto con Mamón. En eso radica la especificidad cristiana como seguidores del Maestro Jesús: el amor incondicional e irrestricto, especialmente hacia los marginados de la sociedad. El énfasis en el amor en su sentido universal cristiano (*Christbhakti*) es llamativo.

Hay que tener presente que en el mundo hindú la historia es concebida como un proceso continuo de creación -no predeterminado, tanto por la libre intervención de Dios como por las actuaciones humanas. Cada acontecimiento importante tiene un impacto en la totalidad; nada es accidental o fortuito. Algunos acontecimientos son de especial importancia en la historia y determinan su curso. Uno de estos es el acontecimiento-Jesucristo, que dio origen a un movimiento que ha jugado un papel importante en la historia: la Iglesia. Ahora bien, siendo parte de un todo, la Iglesia tiene que vivir en diálogo con otros muchos acontecimientos y movimientos significativos; no puede vivir al margen por ser parte de un todo. Por tanto, el significado histórico de Jesucristo todavía no ha llegado a su culminación; está en proceso y se manifestará al final de la historia (escatología). Eso significa, en concreto, que las manifestaciones de Dios en otros pueblos que han dado pie a otras religiones tienen su propio papel y significado en la historia global. El particular significado de Jesucristo debe darse a conocer de manera operativa (vivida), no solo verbal o confesional, de manera que su parte en la historia sea realidad. De ahí la importancia que tiene en la India el testimonio vivido, las

[90] Uno de los primeros intentos de una Cristología desarrollada desde y para el mundo indio es la del misionero alemán K. KLOSTERMAIER, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology*, Bangalore 1967. Hay una multitud de breves esbozos, artículos y ponencias, dispersos en revistas, a la espera de un trabajo más reciente y amplio.

[91] «Images of Christ and Orientations in Mission», en *Vidyajyoti* 61 (1997), 737.

expresiones del amor de Cristo, además de los ritos (que AMALADOSS llama «misión como profecía»).

La gran búsqueda en la India es la *Brahmavidya*, la unión con el Absoluto. Lo que se busca es la experiencia de la realidad de Dios, no dogmas o doctrinas como tales. Como afirmó un curtido misionero, India busca a Cristo cuando busca a Brahma, no está en la búsqueda de teología occidental. Nuestra teología no ofrece sustancialmente nada nuevo a un hindú» (K. KLOSTERMAIER). Cristo pertenece a la estera de Brahma, de Dios, por tanto, no es un extranjero en la India. Por eso el evangelio de Juan les es cercano. Pero el cristianismo afirma que la salvación, el encuentro con Dios, viene por Jesucristo. ¿Cómo se presentan esa mediación y esa salvación?

Jesucristo es el gran revelador de Dios. Al dar a conocer el secreto de su ser (está con el Padre; son uno), Jesús ha revelado el secreto de cada ser humano, su esencia y su destino. Se pasa a ese «hombre nuevo» al desprenderse del viejo, como lo vivió Jesús dándose totalmente a Dios mediante el don a los demás, sin guardarse nada para sí, y predicó las bienaventuranzas y el desprendimiento del egocentrismo. Es lo que Pablo ve como «resurrección» después de «morir con Cristo» (Rom 6,3-11). De ahí la importancia que reviste en Asia la teología de la kenosis, el abajamiento.

Es en comunión con Jesucristo, en ese vaciarse para que Él esté «en mí», cuando se tiene parte en su victoria sobre la muerte. Así cumple Jesús con la mayor aspiración humana: ser totalmente para los demás y para Dios y ellos en mí, que es la realización humana en su máxima posible expresión. El objetivo del encuentro con Jesucristo es el renacimiento en el Espíritu. Se le encuentra (Resurrección) allí donde está Dios. Es decir, el «yo básico» (*atman*) logra su máxima realización, su plena felicidad y paz (*purnam*) debido a la presencia del Espíritu (*ananda*).

Según el hinduismo, la salvación (*moksha*) no es solo una transformación personal asumida en lo divino, sino que incluye todo lo que supone ser humano, su historia también y sus relaciones. Es llevar a la plenitud lo que se es, lo cual se realiza con los ojos puestos en Cristo. Es solo cuando se tiene a Cristo «dentro de sí», o, en términos paulinos, cuando «se está en Cristo», que se obtiene la realización plena del ser (*vyakti*), la salvación. Por cierto, la soteriología cristiana rompe con la hindú cuando se contraponen resurrección y reencarnación, que es la diferencia entre una historia lineal y una cíclica. Más allá de admitir la salvación para los no cristianos, se afirma que la salvación encuentra su sentido pleno cuando toda la creación y su historia estén reconciliadas para constituir una gran unidad, y eso se da solo en Jesucristo (1 Cor 15,28; Ef 1,3-10; Apoc 21,3s). Un problema agudo es la afirmación de la mediación soteriológica de Jesucristo frente a otras religiones y sus experiencias salvíficas. Esto es particularmente importante en la India con su multiplicidad de mediaciones divinas. La explicación ofrecida es que existen otras formas participativas de mediación implícitamente relacionadas a la mediación universal de Jesucristo, algo ya previsto en Vaticano II. Si es un Cristo cósmico, entonces todos pueden tener parte en «el misterio pascual»; no es exclusivo de los cristianos. Jesús mismo no atacó a otras religiones sino que presentó y medió a Dios para todos los hombres (judíos, samaritanos, cananeos, helenistas): «El espíritu sopla donde quiere». El reino de Dios es universal. Y el NT reitera que la salvación es universal (cósmica, entienden en la India).

La teología en el mundo hindú, por fuerza de su contexto pluralista, se sitúa en una visión universalista de la religión, por lo que se descarta toda idea del cristianismo como religión absoluta o exclusiva. Puesto que todo debe ser visto desde la unidad básica de todo en el universo, el cristianismo y Jesucristo forman parte de esa unidad, y deben situarse en diálogo con otras religiones. Por eso en la India se le llama «el Cristo cósmico», que recuerda a TEILHARD DE CHARDIN. Si bien el cristianismo es por esencia cristocéntrico, la Cristología india es teocéntrica, no cristocéntica.

El mundo budista y sintoísta

En los mundos de raíz budista y sintoísta, apenas si se han dado reflexiones cristológicas de forma sistemática. Las aproximaciones o referencias cristológicas por lo general tocan solo algunos aspectos de una visión más amplia, y en general lo es en diálogo con la religión del entorno. Los supuestos fundamentales son notablemente diferentes. No solo las antropologías son sustancialmente diferentes, sino que la espiritualidad y reflexión asiática es cosmocéntrica, mientras que la cristiana es escatológica; la una se centra en la naturaleza con sus movimientos cíclicos, la otra tiene una visión histórica lineal; y mientras la religión asiática busca tomar distancia del mundo, el cristianismo se orienta hacia el mundo y su salvación (KÜSTER).

A ello se suma que el problema básico con relación al cristianismo en Japón, entre otros países asiáticos, es que es una religión foránea (Jesús mismo fue judío), frente a lo cual el arraigado nacionalismo se ha mostrado receloso. La introducción de una religión extranjera tiene sabor a conquista, subordinación, cosa inaceptable para un oriental. Pero veamos algunos aspectos del cristianismo apreciados en Japón en particular, donde más se ha reflexionado al respecto en esa parte del Lejano Oriente.

Shusaku ENDO afirma que es de suma importancia resaltar la dimensión maternal de Dios, es decir, el amor como expresión de la perenne presencia frente al otro, especialmente cuando sufre; es el sentido de ser prójimo. La máxima expresión de eso se encuentra en Jesucristo, como «el amor de la madre». En Japón, el «yo» no es entendido como una mónada, igual que en Occidente, sino en sentido comunal, abierto al nosotros. Por ello la empatía es un rasgo esencial japonés. Por eso, Kazoh KITAMORI centró su Cristología en «el dolor de Dios»[92] que nos recuerda a MOLTMANN. Dios se manifiesta solidario del dolor humano; eso lo reveló en Jesucristo mismo. Dios quiere amarnos pero los hombres se resisten a ser amados por Él. Es la historia de Jesús; es la historia del cristianismo. Por eso la Pasión es entendida por KI-TAMORI en sentido participativo, es decir, de tener parte en los sufrimientos en los que Dios mismo sufre y se manifiesta como tal en Jesucristo.

Jesucristo es el absoluto, no por sí mismo sino en cuanto es el Emmanuel, el *Urfaktum*, que existía desde siempre y que está en el origen de la creación y por tanto de la humanidad misma, de cada ser humano. Es un Dios con los hombres, afirma Katsumi TAKIZAWA inspirado en Karl BARTH. Y ese es un importante punto común con el budismo (busca el verdadero-yo-mismo, *Mushin*). Como Emmanuel, Dios se manifestó precisamente en la historia, en la de Jesús de Nazaret. Y común a ambas religiones es la convicción de que el

[92] Teología del dolor de *Dios*, Salamanca 1975.

hombre encontrará su verdadera vida en la medida que «pierda su vida» vanidosa, que «muera» para resucitar a la plenitud de la vida, que «el hombre viejo» (egocéntrico) ceda al hombre nuevo y pueda decir como Pablo: «No soy yo quien vive, sino Cristo (el Emmanuel) vive en mí» (Gál 2,19s).

Por otro lado, el influyente teólogo japonés Kosuke KOYAMA se pregunta cómo es posible predicar a Jesucristo comprometido y apasionado en un mundo donde el silencio es fundamental; cómo hacer apreciar el amor de Dios y de Jesucristo por los hombres donde el desprendimiento es un valor supremo, y cómo compartir la visión escatológica en un mundo con una visión cíclica o repetitiva de la vida. Sin embargo, Jesús es apreciado en cuanto maestro espiritual y como encarnación de la divinidad. Pero su encarnación es vista con recelo, pues la espiritualidad del Lejano Oriente apunta a una superación de la materialidad. Y si es divino, no se comprende cómo puede ser sumiso y pasible. No extraña que no sea fácil fijar una Cristología asiática sin un profundo cambio de esquemas conceptuales y de referentes culturales. Nada tiene de extraño que, particularmente en las culturas del Lejano Oriente, el cristianismo no sea fácilmente asimilable y aparezca como un cuerpo extraño.

Las diferencias entre Buda y su filosofía, y Jesucristo y sus enseñanzas, son demasiado grandes para ser relacionadas; es posible solo superficialmente. De hecho, poco diálogo existe entre ambas religiones por falta de puntos de contacto significativos (a diferencia de la India). Una de las puertas de entrada es la mística, particularmente el Zen, «yo en Cristo; Él en mí» (cf Thomas MERTON). Lo poco escrito sobre Cristología es de corte existencial europeo, más inclinado a la filosofía como tal y esta con relación a Dios, que una exposición de Jesucristo en y para la cultura japonesa u otra (cf K. TAKIZAWA, S. YAGI, K. NISHIDA). La Encarnación es entendida ya sea como un acto de inculturación (KOYAMA) o como manifestación de la creación (C. SONG), y la vida de Jesús es vista en términos de revelación. Su crucifixión es prueba de su identificación con todos los sufrientes del mundo, que es la identificación de Dios mismo con ellos.

Dios creó el mundo, por tanto siempre ha estado de alguna manera presente, lo que se manifiesta en las diversas religiones, afirma CHOAN-SENG SONG. Con Jesucristo, Dios se hizo hombre y se insertó de lleno en la historia de la humanidad. La vida, muerte y Resurrección de Jesucristo constituyen la clave hermenéutica para descubrir la actuación de Dios mismo.

A modo de síntesis, he aquí la apreciación de Volker KÜSTER en su reciente instructivo estudio de las religiones en Asia[93]. Hay básicamente **tres modelos cristológicos**. Uno es cristocéntrico, que propone la Cristología como criterio de relación con la cultura y las religiones. Se diferencia de otros por la cruz de Cristo, que lo hace el mediador de salvación. Dios se manifestó en Él (KOYAMA, THOMAS). Otro modelo es teocéntrico, y entiende a Jesucristo como prototipo. Dios está en todas las religiones, y la salvación proviene de todas ellas, no solo del cristianismo. Jesús representa la relación humana, mientras que como Cristo refleja la orientación hacia Dios (SAMARTHA, TAKIZAWA). Un tercer modelo se sitúa entre los otros dos. La salvación proviene de Dios mismo en una visión trinitaria. Entiende a Jesucristo como clave hermenéutica de la revelación de Dios (SONG, YAGI).

[93] *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, Neukirchen 1999, 1465.

La Teología dalit y la Teología pluralista

En las últimas décadas se ha desarrollado en algunas partes de Asia una teología de la liberación. A diferencia de la latinoamericana, en la India y países vecinos su centro de atención es el mundo de las castas, establecido según antiguos mitos en el *Rig-veda*. Por eso se habla de Teología *dalit* (los sin-casta o intocables)[94].

El punto de partida de la Teología *dalit* es el origen del pueblo de Israel. Así como esos «arameos errantes» pasaron de ser no-pueblo a pueblo de Dios, los *dalit* se consideran como los aborígenes de la India, cuya identidad fue negada por los arios. Estamos ante la cuestión de las raíces y la identidad de un pueblo. Así como ese pueblo sufrió bajo los egipcios, también los *dalit* sufren la discriminación por el sistema de castas. Ahora bien, Jesús de Nazaret puede ser considerado como un *dalit*, identificado con los *dalit* de su tiempo a quienes proclamó la voluntad liberadora de Dios. Es el «siervo de Dios» que tuvo que sufrir de manos de los poderosos por retar al sistema discriminatorio de castas en el judaísmo. Y ese Jesús, victorioso por su Resurrección, sigue presente entre aquellos por quienes murió, los *dalit*, por medio del Espíritu. Estimulando la lucha por la liberación, Jesús puso en evidencia la dignidad de los *dalit* como hijos predilectos de Dios. Aunque chocante para algunos, los cristianos somos seguidores de ese marginado. Como se observa, la Cristología presentada se basa en analogías entre aquellos tiempos y la realidad social en la India[95].

Dentro de nuestro panorama de enfoques es instructivo incluir la más reciente corriente en los estudios cristológicos. Se encuadra en los movimientos que buscan hacer de los posibles puntos de convergencia entre diferentes religiones los pilares de cualquier valoración religiosa, y del cristianismo en particular. Es la **Teología pluralista**[96] Según algunos teólogos, no se puede hablar de una superioridad absoluta del cristianismo o inclusive de la persona de Jesucristo, a la vez que hay que reconocer y admitir la plena validez de otras religiones, en las que Dios también se ha revelado. Las investigaciones y reflexiones pluralistas proponen una Cristología explicativa y de extensión cósmica. Los más radicales, todos occidentales, miran a Jesucristo desde el NT con ojos racionalistas y actitud escéptica. El Oriente está más preocupado de la convivencia armoniosa y pacífica y de la experiencia religiosa, y por eso se centra en lo que une (inclusive el lenguaje).

Ese pluralismo se observa en los diálogos entre cristianos y miembros de otras religiones, en particular en Asia, donde el cristianismo es una absoluta minoría. Se afirma como base aceptable común que Jesús fue una persona humana, un predicador errante de una elevada moral de amor, que llamó «reino de Dios»; por tanto, vivió centrado en Dios. Jesús vivía íntimamente unido a Dios; era su profeta escatológico. Por eso mismo hacía «maravillas» (milagros). Fue ejecutado porque su predicación y sobre todo su comportamiento tenía un

---

[94] J.MASSEY (ed.), *Indigenous People: Dalits*, Delhi 1994: A. NIRMAL (ed.), A *Reader in Dalit Theology*, Madrás 1989: ID., *Heuristic Explorations*, Madrás 1991.

[95] En Japón se ha desarrollado una teología parecida, de los Burakumin (marginados de la ciudad). Cf T. KURIBAYASHI, *A Theology of the Crown of Thorns*, Nueva York 1987.

[96] Cf J. HICK & P. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Nueva York 1987; con reacciones en L. SWIDLER & P. MOJZES (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, Nueva York 1997, v R. SCHWAGER (ed), *Christus Allein?* Friburgo-Viena 1996. Más mesurado, J. SAMARTHA, *One Christ Many Religions: Towards a Revised Christology*, Nueva York 1991. Una réplica a esta corriente es el reciente documento vaticano *Dominus Jesus*.

sabor político que retaba a las autoridades. La Resurrección no es tomada en cuenta como hecho histórico sino como absorción en la esfera divina, que confirma la autenticidad del mensaje de Jesús.

En contraste con los católicos que tienen el evangelio y la tradición cristiana como norma, para ninguno de los «teólogos pluralistas» no católicos, el Jesús histórico tiene peso normativo, sino más bien ejemplar. Más importantes son las reflexiones doctrinarias posteriores, pero en la medida que encajen con su visión pluralista y cósmica, particularmente si tiene un *analogatum* con otras religiones. Por cierto, la divinidad de Jesús es relativa, pero por lo general no se afirma que sea Dios sino más bien un hombre lleno del espíritu divino que hizo posible que viva en plenitud las virtudes que lo acercan a Dios. Para los católicos, en cambio, la divinidad de Jesucristo es fundamental, pero visto particularmente como el logos, el que estuvo desde el inicio con Dios y está por encima de todo y todo lo abarca, un Cristo cósmico. Textos como los himnos de Juan 1 y Colosenses 1 son importantes.

He aquí algunas recientes aclaraciones de las conferencias episcopales en Asia sobre el tema de la mediación de Jesucristo con miras al Sínodo de Asia (1999). En Japón se advirtió: «Si subrayamos demasiado que "Jesucristo es el único salvador", no podremos tener diálogo, vida común o solidaridad con otras religiones». Los obispos de la India aclararon que «ser religioso en sí mismo significa ser interreligioso» y que, en el contexto de la India, la expresión "Jesucristo es el único salvador" necesita ser entendida de tal manera que tome seriamente en cuenta la situación multicultural y multirreligiosa de nuestro país... No podemos negar *a priori* un papel salvífico para estas religiones no cristianas». Similar fue la aclaración de los obispos de Tailandia.

2.5 Concepciones cristológicas ortodoxas

Bibliografía

P. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, París 1970; V. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, París 1969; ÍD., *Initiation à la théologie byzantine*, París 1975. [Autores y libros posteriores a estas obras: John BEH.*The Mystery of Christ: Life in Death* (2006); Christos YANNARAS. *Person and Eros* (edición inglesa, 2007); Dumitru STANILOAE. *Iisus Hristos sau restaurarea omului — Jesucristo o la restauración del hombre*].

La tradición bizantina (ortodoxa) es de corte místico y tradicional. Su actitud es de contemplación de su Señor, no del seguimiento como nosotros enfatizamos. Conocida por su iconografía -que toma el lugar de la palabra para el Occidente-, predominantemente cristocéntrica, trasluce el misterio e invita a participar de su gloria. La Cristología es «descendente»: Jesús es la Encarnación de Dios que desciende a nuestro mundo. Su rostro es el del Todopoderoso (Pantokrator) que irradia su gloria. Por eso, escenas como la Transfiguración y especialmente la Resurrección ocupan un lugar central en su Cristología. Jesucristo muestra la deificación a la cual está llamado el hombre por obra del Espíritu Santo. En no poco se asemeja a la Cristología de Urs von Balthasar.

Mientras en Occidente se concede hoy prioridad al Jesús humano, en Oriente es siempre el glorioso, el Dios-hombre, pero Dios, el Pantokrator. El acento está en el carácter cósmico de Cristo encarnado y resucitado. Por lo mismo, mientras la Cristología occidental desemboca

en las implicaciones éticas, la oriental desemboca en la cuestión de la deificación del hombre por la contemplación y la unión mística expresada en las liturgias. La Encarnación es vista en Occidente como el medio para restablecer la relación de justicia con Dios por medio de la fe y el amor; en Oriente es entendida como una recreación, una re-espiritualización de la naturaleza humana. Se hizo hombre para que el hombre pueda ser divinizado. Por ello Pascua, no la Pasión como en Occidente, es de capital importancia en la Cristología ortodoxa; es la victoria de la vida, la luz. La suya es por eso una *theologia gloriae*. Ni idealista ni existencialista, la Cristología bizantina es de contemplación y celebración e invita a ella. La imagen y la luz ocupan el lugar de la palabra y el concepto occidentales.

3. ¿Cuál Jesús?

La Cristología occidental, de raíz centroeuropea, ha sido acusada de ser intelectualista, es decir, formal y abstracta. Sin embargo, en las últimas décadas se han introducido preguntas existenciales, por el sentido y significado del acontecimiento y la persona de Jesucristo para el hombre. La cuestión se ha agudizado en culturas supuestamente cristianas donde se ha preguntado por la relevancia del acontecimiento Jesucristo en contextos de dolor y de sinsentidos, después de la Inquisición, de Auschwitz, de la persecución y la opresión institucionalizadas. Otro tanto ocurre desde las culturas de trasfondo hinduista en particular. Es un hecho que el hombre de hoy busca la experiencia de Dios y de Jesucristo más que su conceptualización, busca la unión con Él más que su comprensión intelectual.

Por razones históricas, ha predominado la Cristología europea y esta se ha exportado a otras latitudes. Sin embargo, está claro que no es esta la única manera de entender a Jesucristo. La pregunta última sigue y seguirá siendo en relación al que la plantea: quién es Jesucristo para mí, un japonés, un norteamericano, un congolés, un francés, entre otros rasgos que caracterizan mi individualidad. ¿Un único rostro de Jesucristo o varios rostros del mismo Jesucristo? ¿El mismo visto desde horizontes diferentes? ¿Todos igualmente válidos? ¿Cómo saber si todavía se trata de Jesús de Nazaret, el Cristo? De ahí, una vez más, la importancia de conocer el fondo y el trasfondo de esos testimonios normativos que constituyen el NT (leer Hch 1-2). Y es por esa razón que hoy las Cristologías en general empiezan por allí. Después de todo, el Cristo de la fe es el Jesús de la historia de Palestina.

Por lo general, las Cristologías modernas ponen de relieve la importancia del Jesús de la historia y, sin reducirlo a un único hecho terreno, resaltan su significado como una realidad de carácter universal y escatológico. Esto ya se afirmaba en el cristianismo naciente. El punto de referencia es su Resurrección, la trascendencia histórica que ella conlleva: ya no pertenece a una raza, un pueblo o una región. Es el Señor de la historia y del cosmos. Es el redescubrimiento de esta verdad que ha conducido en los últimos años a algunos teólogos, en virtud del diálogo interconfesional, a proponer una Cristología unificadora de las religiones, por ejemplo, HANS KÜNG, ya antes TEILHARD DE CHARDIN, PANIKKAR Y DUPUIS. Otras Cristologías notorias incluyen la feminista[97], además de otras categorías como la Cristología

[97] Véase en particular J. M. HOPKINS, *Towards a Feminist Christology*, Kampen 1995; E. SCHOSSLER-FIORENZA, *Jesus, Myriam's Child, Sophia's Prophet*, Londres 1995; D. STRAHM, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Lucerna 1997.

«negra» o «latina» en EE.UU. Se podría hablar también de la Cristología luterana, calvinista, adventista, es decir, desde el prejuicio confesional. Cuando hablamos de Cristologías, generalmente es en referencia a los trabajos publicados por teólogos, que por lo mismo son influyentes en el mundo académico y eclesiástico. Sin embargo, también hay Cristologías «populares», no escritas, las propias de los pueblos, de las fiestas y la piedad religiosa popular. En efecto, a la vez que existe una Cristología «oficial», aquella propuesta por el magisterio, también hay Cristologías populares, además de regionales, como hemos podido percibir en los esbozos expuestos. La Cristología en la Compañía de María forma parte de este abanico de Cristologías; tiene su propia manera de entender a Jesucristo, una especie de «Cristología oficial», aunque esta a su vez eventualmente pasa por el tamiz de la cultura y el trasfondo del marianista concreto.

Conclusión general

La Cristología de las últimas décadas se caracteriza en la Iglesia católica por su retorno a los testimonios neotestamentarios, especialmente los evangelios. Por eso mismo se pone en primer plano la historia de Jesús de Nazaret, por haber empezado históricamente por allí. Es decir, se expone una «Cristología ascendente». Sin embargo, se afirma la inseparabilidad de esta de la Cristología descendente (ambas en el NT): el Jesús histórico es el Cristo de la fe; el resucitado es el que murió crucificado; el que vivió en Palestina es el encarnado Hijo de Dios. Bien afirmó enfáticamente Felix WILFRED con relación a su cultura: «Fidelidad al evangelio y su auténtica transmisión no es menos una preocupación en Asia que en otras partes»[98]. La revaloración de la muerte de Jesucristo en su marco histórico y su inseparabilidad de la Resurrección es otro de los rasgos de las Cristologías posconciliares. Y no solo la muerte, sino la vida misma de Jesús, causa de su condenación, ha recuperado esa importancia que tenía en los evangelios mismos. Y en su vida se ha vuelto a poner de relieve la predicación de Jesús, en palabras y comportamientos, del reino de Dios. Es esa dimensión histórica que es punto de encuentro con Jesucristo, y es a su vez considerada como fundamento para la ética cristiana. La soteriología ha sido reinsertada en la Cristología como parte integral de la misma: la salvación está en función de la relación con la persona de Jesús Cristo, la apertura y acogida del Espíritu. El ser de Jesucristo solo puede ser comprendido desde la totalidad de su obrar concreto. Es decir, el acontecimiento-Jesucristo es entendido como en sí mismo revelador de su identidad, especialmente a la luz de la Resurrección, por tanto histórica y escatológica (trascendental). Las Cristologías hoy tienden por ello a ser más bien narrativas que doctrinales.

Un rasgo de las Cristologías recientes es la preocupación funcional (pastoral): quién es Jesús para el hombre de hoy en esta cultura y cómo darlo a conocer válidamente aquí y ahora, son las preguntas de fondo. No el Jesucristo *in se*, sino el Jesucristo *pro nobis*, conscientes de que los *beneficia Christi* provienen de la *vita Jesu.* Se pasó pues de la Cristología esencialmente metafísica a la histórica, de la ontológica a la funcional, de la Cristología «de los manuales» a la pastoral. Por todo eso, hay una clara tendencia a alejarse de conceptos metafísicos y ontológicos (inclusive criticándolos), particularmente aquellos de los concilios de Nicea y Calcedonia, así como de la teología escolástica. Se busca una presentación de Jesucristo en categorías comprensibles para el común de los mortales hoy.

[98] «Towards a Better Understanding of Asian Theology», en *Vidyajyoti* 62 (1998), 893 (todo subrayado).

Y en todo esto la hermenéutica juega un papel cada vez más importante. En resumen, los rasgos que hemos observado son aquellos ya anticipados en los años cincuenta por Karl RAHNER: vuelta a la Escritura, nueva hermenéutica de las formulaciones dogmáticas, sentido histórico, preocupación antropológica y existencial. «Se perdió el miedo a la historia», como observó TORRES QUEIRUGA, y se trata de presentar a un Jesucristo vivo y significativo, es decir, contextual. Pero habría que añadir que se perdió el miedo a presentar a Jesucristo con los rasgos y conceptos de otras culturas que la palestina o las occidentales, es decir, se le ha inculturizado.

Síntesis

Jesús para el marianista: el mismo ayer, hoy y siempre

Por lo expuesto en el capítulo anterior, se comprenderá fácilmente que no se puede, en sentido estricto, determinar con una única respuesta quién es Jesucristo para un marianista: dependerá de la latitud donde se encuentre (Asia, África, América, Eu-ropa). No existe la Cristología, en el singular, una Cristología única, perenne e invariable. Y no puede existir si se trata del Jesucristo vivo y vivificante (para mí, para nosotros hoy). Sin embargo, hay un perfil-base de ese Jesucristo y una realidad indiscutible sobre su identidad y su significado. Estos están dados en los testimonios bíblicos, aquellos históricamente cercanos a Él y que tenemos todos por igual como canónicos. Por esa razón hemos presentado, en el capítulo 2, un perfil cristológico esencialmente bíblico. Pero eso no quiere decir que el Jesucristo presentado en los evangelios, ya sea en uno en particular o en los cuatro en sintonía, sea aquel que debemos hacer nuestro tal cual se presenta allí, pues ese también responde a un contexto histórico y cultural determinado: el cercano oriente del primer siglo. Por eso la tradición, que si bien ha sido naturalmente europea sigue viva en otras culturas ahora también. De ahí que aguda y claramente el papa Pablo VI podía decir en Kampala: «Vosotros debéis tener un cristianismo africano».

****

Retomemos, pues, a modo de síntesis de todo lo expuesto, la pregunta inicial: **¿Quién es (o debería ser) Jesucristo para el marianista? La respuesta básica es**:

Es el preexistente Hijo de Dios, que como hijo de María asumió nuestra naturaleza humana y, como Hijo de hombre, compartió la historia en todo como uno de nosotros, es la Revelación suprema, la palabra definitiva de Dios, para hacer realidad, empezando ahora, el reino de Dios, que es un reinado de solidaridad, de fraternidad, de compasión, de verdad, de don de sí mismo como Jesús mismo vivió. Es el que vivió coherente y consecuentemente su misión evangelizadora hasta ser ejecutado, pero fue resucitado por el mismo Dios en cuyo nombre entregó su vida entera para la salvación de los hombres. Él es el rostro visible del Dios invisible; la Palabra hecha carne que habitó entre nosotros y nos invita a ser sus testigos (Jn). Él es la norma normativa de nuestras vidas, aquel a quien, como discípulos, más concretamente, como apóstoles, nos comprometemos a seguir radicalmente de cerca para continuar su misión de instaurar y extender el reino de Dios. Nos comprometemos a hacerlo empapándonos del mismo Espíritu que impulsó a Jesús de Nazaret en misión, el mismo Espíritu que vino fructíferamente sobre María. En Él se decide el futuro de la humanidad, que está en relación con el reinado de Dios: Él es «el camino, la verdad y la vida».

Jesucristo es el Señor de la historia, como clara y ampliamente lo presenta Juan en su Apocalipsis. Y, porque es el Señor de la historia, también lo es de quienes siguen al Cordero «por donde sea que vaya», hasta dar su vida como Él, para dar paso al reinado de Dios. Es así que, ante un mundo distante de Dios, si no directamente opuesto a Él en afán de suplantarlo, como «la bestia» de antaño, seguimos al Cordero junto con la Mujer»,

conscientes de los *nova bella elegit Dominus*, como el P. Chaminade anunciara pensando en su Francia secularizada.

Dios Padre, al enviarnos a la tierra a su adorable Hijo, nos lo ha dado para servirnos de guía y Maestro; lo ha puesto como jefe y dueño de las naciones. Lo ha puesto al frente de nosotros y nos ha dicho: «Seguidlo, imitad sus acciones, id tras Él, jamás os extraviaréis siguiendo sus huellas...» (ED II, 310). El P. Chaminade también entendía al cristiano como discípulo de Jesucristo, cosa notoria para su tiempo (cf. EP I, 75.1; 93.20; 111.32; etc.).

La respuesta a la pregunta ¿quién es Jesucristo para nosotros? se obtiene **familiarizándose con Él a través de los testimonios de sus primeros cercanos discípulos**, y de la exégesis de esos testimonios en **la vida de «los santos»** entre los cuales debemos incluir al P. Chaminade y a la Madre Adela. Y se logra **conocerlo** verdaderamente cuando **se entra en comunión con É**l, **siguiéndolo**, es decir, **haciendo nuestro su camino**, **su proyecto salvífico**, en **compenetración existencial con Él.** En otras palabras, la respuesta por la relevancia de Jesucristo es inseparable del **seguimiento de su camino como los discípulos** de antaño (cf Mc 8,27-34).

Para saber quién es realmente Jesús, como cualquier persona, **no basta tener información** acerca de Él. **Es necesario tratarlo, tener la experiencia de su presencia**, pues se trata de una persona, no de un objeto (eso es lo que dio origen a la predicación kerigmática). Eso es lo que, de hecho, hicieron los evangelistas en sus respectivas presentaciones de Jesús: es el Jesús Cristo de sus vivencias de fe, de sus experiencias como seguidores. En otras palabras, hay que **conocerlo informativa y también existencialmente**, hay que haber **intimado con Él, estar «en Él», haberse puesto a caminar «con Él», asumir «su» proyecto y su causa.** «Jesús es conocido sólo en la medida en que es seguido. Su misterio solo se desvela a quienes van tras Él, están con Él, sirven al mismo Dios...»[99]. Se trata de una experiencia pneumática, que Pablo designaba con la expresión «(estar, vivir) en Cristo».

Con la Cristología del P. Chaminade mantenemos hoy su énfasis en la compenetración con Cristo, en la vida «en Cristo». El artículo 3 de la actual RV nos recuerda que «nuestra vocación religiosa es una llamada a vivir de la fe... por lo que comenzamos a vivir en Jesucristo». Esa mística la destacan los subtítulos en el capítulo 3 de la RV: «Unión en Cristo» y «Crecimiento de la comunidad en Cristo».

Es solo en su seguimiento que se podrá comprender y apreciar lo excepcional del camino de Jesucristo en orden a la realización de la vida en plenitud, la cercanía del reinado de Dios que predicaba, y su particular relación con el Abbá. Es así que la confesión de la divinidad de Jesús no es producto de argumentaciones en primer lugar, sino de un seguimiento, de una relación de fe (desde abajo): es una confesión significativamente vivencial de fe. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la Palabra de la vida... os lo anunciamos también a vosotros para que también tengáis comunión con nosotros. Pues efectivamente nuestra comunión es con el Padre y con su hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1ss).

---

[99] Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 533.

A esa experiencia hay que invitar a otros: «Rabbí, ¿dónde vives?». «Venid y lo veréis» (Jn 1,38s). **Confesión y seguimiento son inseparables**.

Con esa comprensión fue reformulado el texto de los votos religiosos que hacemos: «Para gloria... (motivo), y para seguir más de cerca a Cristo en su misión salvadora (propósito), yo....» (RV 79). Ya en el artículo 11 de la RV se afirma que «como Cristo, Palabra encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos...».

Jesucristo no es un concepto o una doctrina, **es una persona y un proyecto**.

La fidelidad a Jesucristo, que en última instancia es lo decisivo, calibrada por los testimonios neotestamentarios, lo será en la medida que sea fidelidad a su praxis: para eso Él invitaba a que lo siguieran, y **esa invitación sigue en pie.** De hecho, los discípulos no dejaron todo para seguir una doctrina o una piedad, sino **a una persona en una misión y para ella**. Esa misión era la encarnación del reino de Dios en nuestro mundo, que debe empezar a vislumbrarse en el círculo de sus discípulos más cercanos, los que se comprometieron a seguirlo y a dar testimonio de que Él es «el Camino, la Verdad y la Vida». Y eso sigue siendo tan válido hoy como ayer, porque «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por siempre» (Heb 13,8).

En las Constituciones de 1839 el P. Chaminade escribió: «El celo por la salvación de las almas, motivo del segundo fin de la Compañía, es solo uno de los rasgos característicos de este divino modelo, de donde se deduce que la Compañía no tiene esencialmente más que un solo fin: la imitación de Jesucristo» (art. 5). Eso retiene su plena validez.

En pocas palabras, la diferencia más notable de la Cristología de hoy con aquella del P. Chaminade es la revaloración de la vida histórica de Jesucristo en su integridad, no solo el hecho de su nacimiento y de su muerte, y estos, además, no entendidos en primer lugar como «misterios» sino como realizaciones históricas. Esto se debe a los estudios bíblicos en particular, con su interés por el Jesús histórico, que va de la mano con la toma de conciencia del hombre como ser histórico y situado. Se pasó así del énfasis en la imitación de rasgos y virtudes al seguimiento de una vida y la adopción de un proyecto o causa, el de Jesús de Nazaret, el Cristo. La centralidad del reino de Dios ha sido redescubierta en la comprensión de la misión de Jesucristo. La actualización de ese reino involucra a toda la persona aquí y ahora. Es así como certeramente se expresa el artículo 2 de la actual RV: «Nuestro fin es llegar a la conformidad con Él y trabajar por la venida de su Reino».

En sustancia, la persona y la historia de Jesucristo son siempre las mismas; lo que varía son las apreciaciones (subjetivas). Lo que diferencia a la Cristología desde la perspectiva marianista, si así se puede hablar, son las acentuaciones o la importancia otorgada a tales o cuales aspectos o facetas de Jesucristo.

Quizá al final de estas páginas el lector se pregunte por qué me he centrado casi exclusivamente en el NT, dejando la impresión de haber olvidado la tradición a lo largo de los siglos. Valgan unas palabras al respecto.

Las interpretaciones, así como las respuestas de los primeros cristianos, no son por cierto monolíticas. La tradición lo demostró a lo largo de los siglos cambiando, añadiendo,

profundizando... y el NT mismo lo atestigua en la variedad de interpretaciones que encontramos allí, por ejemplo de la muerte de Jesús, es decir, la existencia de diferentes tradiciones. La tradición, bien entendida, es constante renovación, es vida y movimiento; se trata de vivir la fe en contextos cambiantes. De eso somos más conscientes hoy que nunca, al tomar conciencia de nuestra situación en la historia, de nuestro ser histórico. Sin embargo, el NT es norma normativa, punto de partida insustituible y referencia obligada; la experiencia «bíblica» es normativa para nosotros, razón por la que es imperativo compenetrarse con ella y a través de ella con Jesucristo. El P. Chaminade insistía por eso en la conformidad con Jesucristo, en sentir como Él sentía, y se refería al NT.

Pero para que una interpretación sea válida y fiel a Jesucristo y su intención hay que conocerla desde sus raíces, que están precisamente en el NT. Ante el mar de interpretaciones que no han cesado de aparecer a lo largo de los siglos, es indispensable un parámetro o referencia básica que sirva para discernir entre lo que es fiel a la *intentio Jesu* y lo que de alguna manera no lo es Esta regla (canon) no es otra que la inspirada Palabra de Dios, preservada y canonizada precisamente para esa finalidad.

Toda tradición (que siempre es una interpretación) que quiera mantenerse fiel a Jesús lo será desde una experiencia precisamente de comunión con Él y su proyecto, atestiguados en el NT como experiencia salvífica, de buena nueva. Y, para ser fiel a la intención de Jesús, también se debe estar en diálogo con el mundo real, particularmente de la marginalidad, mundo que para Jesús era centro de especial atención. Se trata de la *intentio Jesu* para aquí y ahora; la voluntad del Señor vivo aquí y ahora. Parte integral de ese «mundo real es la comunidad de creyentes. Además, para evitar interpretaciones antojadizas, ese diálogo se ha de dar en comunidad de fe, en iglesia. Es el triángulo conformado por el conocimiento acerca de Jesús (NT): la fe vivencial, la experiencia inserta en el mundo; o mejor, Jesucristo -yo-mundo[100].

La historia atestigua el hecho de que la tradición no pocas veces se ha apartado de sus orígenes, eso si no los ha traicionado. Por eso, regla fundamental es la confrontación de la tradición (o tradiciones) con la norma normativa, que es la Escritura, palabra inspirada e inspiradora, para así asegurar la fidelidad y la continuidad con sus orígenes, con la *intentio Jesu.*

[100] Ver al respecto J. M. CASTILLO, *El discernimiento cristiano*, Salamanca 1984 LT. JOHNSON, *Scripture and Discernment*, Nashville 1996, y C. MESTERS, *Por Ins das pulavras*, Petrópolis 1974.

Bibliografía

(Selección, dando preferencia al castellano)

+ = Recomendados

J. BLANK, *Jesús de Nazaret*, Cristiandad, Madrid 1982.
L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981.
+ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1976.
H. BRAUN, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975.
R. E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, Paulist Press, NYork 1994.
+ J. M. CASTILLO, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987.
El proyecto de Jesús, Sígueme, Salamanca 1985.
J. DORÉ- C.PEDOTTI. *Jesús. La Enciclopedia*. PPC. 2020
J. D. G. DUNN, *La llamada de Jesús al seguimiento*, Sal Terrae, Salamanca 2000
Jesús recordado. Verbo Divino. 2003 ss
+ Ch. DUQUOC, *Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
Mesianismo de Jesús y discreción de Dios, Cristiandad, Madrid 1985.
R. FABRIS, *Jesús de Nazaret, historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.
J. FEINER-M. LOHRER (eds.), *Mysterium Salutis, vol. III: Cristo.* Cristiandad, Madrid 1971.
B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del seguimiento*, Claretianos, Madrid 1995.
B. FORTE, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia*, Paulinas, Madrid 1983.
J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1995.
+ J. L. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Sal Terrae, Santander 1984.
+ *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca 1979.
O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 1975.
A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998.
P. HUNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.
J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1973.
M. DE JONGE, *Christology in Context*, Filadelfia, Westminster Press 1988.
+ W. KASPER*, Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976.
R. D. KAYLOR, *Jesus the Prophet*, Knox, Louisville 1994.
H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977.
J. Lois, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid 1995.
+ J. P. MEIER, *Un judío marginal*, 3 vols., Verbo Divino, Navarra 1998-2000
+ J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, DDB, Bilbao 1995.
+ J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1996.
El Dios crucificado, Sígueme, Salamanca 1975.
G. O'COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Oxford University Press 1995.
+ J.A. PAGOLA. *Jesús. Aproximación histórica*. PPC 2007
+ W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.
+ K. RAHNER y W. THOSING, *Cristología*, Cristiandad, Madrid 1975.
E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1985.
+ E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.
Cristo y los cristianos, Cristiandad, Madrid 1983.
J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1982.
La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret, Sal Terrae, Santander 1991.
+ J. SOBRINO, *Jesucristo liberador,* Trotta, Madrid 1991.

+ G. THEISSEN Y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
W. THOMPSON, *Christology and Spirituality*, Crossroads, Nueva York 1991.
A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología*, Verbo Divino, Navarra 1996.
B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, InterVarsity, Illinois 1995.
+ N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God,* Fortress, Minneapolis 1996

Sobre diferentes concepciones de Jesucristo, las siguientes obras ofrecen buenas síntesis y apreciaciones críticas amplias (para la bibliografía más particularizada, para cada región del mundo, véase el texto mismo en el capítulo correspondiente):

H. BOURGEOIS, *Libérer Jésus.Christologies actuelles*, Le Centurion, París 1977.
B. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Le Centurion, París 1987.
G. IAMMARRONE (ed.), *La cristologia contemporánea*, Ed. Messaggero, Padua 1992.
H.-J. LOTH, M. MILDENBERGER y U. TWORUSCHKA, *Christentum im Spiegel der Weltreligionen, Quell Verlag*, Stuttgart 1978, p. 27-140.
V. KOSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi, Neukirchener Verlag*, Neukirchen 1999.
J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM, Londres 1990.
J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.
A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, Macmillan, Nueva York 1961
(= Investigación sobre la vida de Jesús, San Jerónimo, Valencia 1990, incluye solo la primera parte).
B. SESBOOÉ, *Imágenes deformadas de Jesús*, Ed. Mensajero, Bilbao 1999.