

La divinidad de Cristo en la Obra de Eloy Bueno

Eloy Bueno, profesor de Cristología en la Facultad de Burgos, publicó una cristología *Diez palabras clave en Cristología*¹ en el año 2000 sobre la que publiqué un resumen en mi obra *Señor y Cristo*². En ella, Eloy entendía la encarnación de una forma peculiar. Dios asume personalmente en el Hijo la historia personal de Jesús. El Hijo, que es la recepción plena del don del Padre, puede prolongar y proyectar en la historia ese dinamismo de la comunicación, de modo que Jesús hombre temporaliza en el mundo la eterna comunicación de Dios. Al ser Jesús el Hijo, se convierte en la autoexpresión de Dios, no es una palabra entre otras, sino todo lo que Dios puede decir de sí mismo, dice Eloy.

Ahora bien, rechaza que haya en Cristo dos seres, el divino y el humano³. Rechaza siempre la dualidad de naturalezas de la que habla Calcedonia. Pero, por otro lado, admite que Jesús es también persona humana, ya que no le falta nada de su integridad humana⁴. Critica incluso a Calcedonia, diciendo que, al rechazar que Cristo sea persona humana, atenta contra su integridad humana⁵. Entonces, ¿cómo entender la unión hipostática? Esto depende del concepto de persona. Persona no es ni sustancia ni sujeto. La persona radica en la misión (nombre) que el hombre recibe de parte de Dios. Así por ejemplo, Abraham ha recibido la misión de ser padre de todos los pueblos. Es el concepto de persona que vemos en Buber, Ebner y otros. Pues bien, Jesús es persona porque ha recibido el nombre de Hijo, por ser el Hijo, por identificarse con él⁶. «La conciencia de misión con la que se identifica plenamente, es la que le mantiene la fidelidad y la obediencia al encargo recibido del Padre. El saberse eternamente recibido del Padre es lo que le permitirá actuar como persona divina al ritmo de las circunstancias de la historia»⁷.

Se trata de una persona humana, pero evidentemente una persona humana pensamos que es una persona creada de modo que una persona creada como es el hombre Jesús, nunca llegará a ser increada por una misión, una vocación o una relación filial con el Padre. Todo esto es gracia y es algo que acontece en todo hombre. Por eso no es de extrañar que Eloy repita un pensamiento que había afirmado anteriormente: «Jesús es el nuevo Adán, en cuanto que es la realización máxima de lo humano. La antropología de Dios, es decir, lo que Dios había pensado que debería ser el hombre, se encuentra realizado en Jesús»⁸. En una palabra, pensamos que con este concepto no se supera el concepto de filiación adoptiva. Ya lo había dicho Eloy: «La afirmación divina de Jesús no supone desgajarlo de la humanidad, sino mostrarlo como la realización plena de lo que el hombre es en cuanto imagen de Dios»⁹.

Pero Eloy acaba de publicar un nuevo libro de cristología *Jesús de Nazaret en 50 claves* que quisiéramos analizar a continuación. En él aborda prácticamente todas las cuestiones en relación a la vida y a la persona de Cristo.

Desde un principio expone una clave de la interpretación de la persona de Cristo que surge como efecto de los encuentros de las religiones y que debería ser mantenido

¹ *Diez palabras clave en Cristología* (Estella 2000).

² *Señor y Cristo* (Palabra, Madrid, 2005²).

³ *Ibid.*, 299.

⁴ *Ibid.*, 301.

⁵ *Ibid.*, 269.

⁶ *Ibid.*, 299.

⁷ *Ibid.*, 300.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 128.

por todas ellas: «Eliminar todo elemento y toda afirmación que pueda ser considerada como ofensiva por el resto de los participantes en el diálogo.

Este criterio se aplica directamente al cristianismo: afirmar que Jesús es el Hijo de Dios de modo único, el Salvador absoluto, el Mediador universal o el Revelador por antonomasia haría imposible todo auténtico diálogo»¹⁰. Y esta postura, comenta Eloy, parece también justificable desde los criterios teológicos y evangélicos: «Esta postura parece justificable desde criterios teológicos y evangélicos: se defiende mejor la voluntad salvífica de Dios, se evita convertir a Jesús en obstáculo para la salvación de quienes no le conocen o no creen en él, se respeta además su propia actitud de situarse a un nivel inferior al Padre... Las elaboraciones teológicas posteriores, que realizan afirmaciones excesivas sobre el carácter absoluto de Jesús, deberían ser liberadas de sus adherencias especulativas para retornar a la sencillez de los Evangelios. Así se hará posible el diálogo y se podrán reconocer todos los seres humanos como hermanos»¹¹.

Por ello se pregunta Eloy si cabría confesar a Jesús como el Hijo del Amor (así lo define) aun en caso de que no fuera más que uno más entre los personajes religiosos de la historia¹². Él sabe que hay religiones que se oponen a la Cristología cristiana, porque atenta contra la trascendencia de Dios al introducir una dinámica idolátrica. Ya había dicho también Eloy respecto a la concepción virginal de Jesús que este es un punto que hoy en día se pone en duda¹³.

La obra de Eloy, como veremos, va a presentar a Jesús como el Hijo del amor, el cual, en realidad es una persona humana que recibe el amor del Padre de forma singular y le confiere, siempre como persona humana, la misión de entregar ese amor a los demás. No en vano dirá más adelante que «el manantial de Amor que procede del Padre le permite mostrar hasta el límite lo que significa ser Hijo: Jesús es el nuevo Adán, la realización máxima y plena del ser humano»¹⁴, algo que le convierte en personaje único y singular, pues le abre a la comunicación con todos¹⁵.

1. EL REINO DE DIOS

Un tema al que Eloy dedica muchas páginas es al del reino de Dios. Todos los exegetas están de acuerdo en que fue el núcleo de su predicación. El reino de Dios significa que Dios empieza a ejercer su soberanía, pues ofrece su gracia como confianza incondicional en Él. Es la compasión de Dios que no abandona a sus criaturas, sino que a través de Jesús sigue pronunciando el *heme aquí*. Jesús en su predicación revela el rostro del Padre, de modo que la causa de Dios es la causa del hombre y la causa del hombre es la causa de Dios. Desde su amor compasivo rompe la barrera entre los hombres y crea la fraternidad humana. Es la benevolencia de Dios que no abandona a sus criaturas. Es la benevolencia de Dios que sitúa a los hombres en una decisión definitiva: de la libertad de cada uno depende que haya luz o tinieblas, que haya vida o muerte¹⁶. Invita a abandonar lo que es propio de las idolatrías.

El Reino implica una actitud de perdón por parte de Dios en la confianza que él regala, «aunque el Reino de Dios no consiste simplemente en el olvido o archivo de las

¹⁰ *Jesús de Nazaret en 50 claves* (Burgos 2010), 21.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, 22.

¹³ *Ibid.*, 33.

¹⁴ *Ibid.*, 156.

¹⁵ *Ibid.*, 157.

¹⁶ *Ibid.*, 62.

ofensas pasadas. Es más bien un modo nuevo de mirar y encontrar al otro»¹⁷. Con el Reino Jesús se pone del lado de los pobres y de los gentiles.

Pero el Reino implica también, por parte de Jesús, el seguimiento de su persona (Jn 1,39.43; Mc 1,17.20; Mt 4,19-22) Jesús tiene una pretensión que solo se arrogaba el mismo Dios (1Re 19,15-18). Pide una respuesta inmediata y un cambio de vida. El seguimiento de Jesús significa una negación de sí mismo (Mt 16,24), señalando el peligro de las riquezas y exigiendo la libertad de todas las ataduras.

Una clave del reino es que Jesús muestra el rostro de Dios como Padre, el cual se revela con su insospechada capacidad de amar como ocurre en la parábola del Hijo pródigo. Eloy, al comentar esta parábola, se centra en la figura del hermano mayor que no sabe participar en la fiesta ni se deja contagiar por el júbilo que se encuentra realmente con Dios. Se trata del amor incondicional por parte de Dios y que nos obliga a nosotros a amar a los enemigos. Desde la experiencia de filiación que ha de tener el hombre cambia la misma moral. El Dios de Jesús es creador y padre. «La moral cristiana, desde las exigencias de la ley nueva, vive siempre de un dato teológico previo: habéis sido amados hasta el extremo, por ello debéis reflejar el mismo amor; habéis sido iluminados por el esplendor de Dios, por ello debéis ser como candelas que resplandezcan en medio del mundo; habéis sido perdonados de modo generoso, por eso debéis perdonar la ofensas; habéis experimentado la misericordia de Dios, por ello deberéis ejercer la misericordia. Si realmente todo se ha recibido gratis, es lógico que se manifieste la gratuidad en el propio comportamiento»¹⁸.

Son estas unas bellas palabras, y también, verdaderas. Sin embargo, uno tiene la impresión de que algo falla en esta presentación del Reino. Trataré de exponerlo en cuatro puntos.

El demonio

Junto con la amplitud que tiene, sobre el tema del reino, la predicación de Cristo, resulta decepcionante que a los signos del Reino (milagros y exorcismos) dedique cuatro líneas y de forma evasiva, sin explicar si cree verdaderamente en ellos. Comenzaremos por el demonio.

Hay que entender el sentido profundo de los exorcismos de Jesús: la realidad hecha por Dios se encuentra amenazada por los espíritus del mal, por la fuerza corrosiva de una «serpiente» o «demonio» que alteran su armonía¹⁹. Esto es todo lo que dice Eloy. Si nos fijamos, habla de «una serpiente» o «un demonio» como quien alude a que efectivamente son nombres recurrentes en el lenguaje bíblico y de la fe. Pero, ¿reconoce Eloy, según el Evangelio, que el enemigo del Reino es el demonio?: «Si por el espíritu de Dios expulsado a los demonios es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). El enemigo del Reino no son las legiones romanas sino el demonio. Jesús es el más fuerte que vence el dominio del fuerte (Mt 12,29), hasta el punto de que Jesús es consciente de que vence al Príncipe de este mundo con su Pasión y Resurrección (Jn 12,31) y no hay duda de que Jesús entiende al demonio no como símbolo del mal, ya que le llama Príncipe de este mundo (Jn 12,31; 16,11), homicida desde el principio (Jn 8,44) y padre de la mentira (Jn 8,44). Se trata del mismo drama del que habla san Juan cuando afirma al mismo tiempo que el mundo yace bajo el dominio del diablo (1Jn 5,19), pero que Cristo ha venido a destruir las obras del diablo (1Jn 3,8). En la nueva obra de Eloy *El esplendor de Amar. El Padre, el Hijo y la Alegría de Dios*, habla de

¹⁷ *Ibid.*, 63.

¹⁸ *Ibid.*, 91.

¹⁹ *Ibid.*, 64.

Satanás pero en términos dudosamente personales, ya que lo describe como lo diabólico, que introduce la división indebida, que altera el equilibrio, etc²⁰.

Los milagros

Otro tanto tendríamos que decir a propósito de los milagros a los que Eloy dedica cuatro líneas, para decir que Jesús realizaba obras maravillosas que suscitaban admiración o sorpresa, pero sin querer dilucidar si se trataba de verdaderos milagros²¹.

Recordemos que los milagros ciertamente, tienen en el Evangelio una doble dimensión: son signos del Reino en cuanto que Cristo cura y resucita muertos para restaurar la creación dañada por el pecado y la muerte. Y, por otro lado, los milagros tienen una dimensión apologética como prueba de que Cristo es el Hijo de Dios en un sentido trascendente. Este sentido apologético al que no alude Eloy, no lo ha inventado la Iglesia sino que se encuentra en las mismas palabras de Cristo: «Si no me creéis a mí por lo que yo os dije, creedme al menos por las obras que yo hago y sabréis que yo estoy en el Padre y el Padre en mí (Jn 10,37-38)». Dice también Jesús: «Si yo no hubiera hecho entre ellos las obras que no ha hecho ningún otro, no tendría pecado; pero ahora han visto mis obras y nos odian a mí y a mi Padre» (Jn 15,24). Nicodemo dice a Jesús: «Maestro, sabemos que vienes de Dios porque nadie puede hacer las obras que tú haces» (Jn 3,2). Y otro tanto dice el ciego de nacimiento: «Jamás se ha oído decir que ningún hombre haya dado la vista a un ciego de nacimiento. Por lo tanto, si este no viniera de Dios no podría hacer nada» (Jn 9,32-33). También la curación del paralítico es una prueba de que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados (Mc 2,10).

Al tema de los milagros, he dedicado un amplio espacio en mi *Cristología fundamental*²².

Solamente recordar que a veces se dice que, si los milagros fueran una demostración, no sería posible la fe. A ello podríamos responder diciendo que, aunque tengamos certezas concluyentes por parte de los milagros, mientras el hombre no llegue a la visión de Dios, podrá negarla si quiere, porque los milagros son mediaciones que no nos permiten ver a Dios y porque nos ponen en la disyuntiva de aceptar a Cristo como Dios o negarlo. Por eso Cristo condenó a las ciudades de Corozáin, Betsaida y Cafarnaúm por no haberse convertido. Son responsables de no creer (Mt 11,21-24).

Reino, arrepentimiento y condenación

Llama la atención, en la exposición del Reino que hace Eloy, que al hablar de él como perdón de Dios no pronuncie la palabra arrepentimiento. En la parábola del Hijo pródigo, a propósito de la cual centra su atención en la actitud del hermano mayor, no menciona que el hijo pródigo vuelve a casa arrepentido y pidiendo perdón (Lc 15,18 ss.). Tampoco repara en la actitud del publicano que sale justificado del Templo, porque se reconoce pecador delante de Dios (Lc 18,13). Cristo pone como condición el arrepentimiento, pues dice que hay más alegría en el Cielo por un pecador arrepentido que por noventa y nueve que no necesitan conversión (Lc 15,7).

Por eso llama la atención la afirmación de Eloy de que el amor de Dios es incondicional²³, hasta el punto de que, aunque admite que el Reino supone una opción de la que depende que haya luz o que haya tinieblas, nunca trae los textos en los que Cristo habla explícitamente de condenación para aquellos que no aceptan el Reino. Ya hemos aludido antes a Mt 11,21-24 donde dice a Cafarnaúm que se hundirá hasta el

²⁰ E. BUENO, *El esplendor de Amar. El Padre, el Hijo y la Alegría de Dios* (Burgos 2010) 337.

²¹ *Jesús de Nazaret*, 64.

²² *Teología fundamental* (Edicep, Valencia 2010⁴) 295-337.

²³ *Jesús de Nazaret*, 85.

Hades por no haber creído. Dice también Jesús en un contexto en el que reprocha a los judíos no haberle aceptado: «Yo me voy y vosotros me buscaréis y moriréis en vuestros pecados» (Jn 8,21). «Si no creéis que Yo soy, moriréis en vuestros pecados» (Jn 8,4). En Jn 3,16-21 leemos que el que cree en Él no es juzgado, pero el que no cree ya está juzgado. La luz ha venido al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Son todas estas expresiones que Eloy olvida sistemáticamente. Leemos también en Mc 16,16: «El que crea y se bautice se salvará, el que no crea se condenará». Hablando del juicio final que tendrá lugar con la Parusía se limita a decir que será también un acto de discernimiento, que el que juzgará será el Hijo, pero que no podrá hacerlo más que como hermano mayor entre hermanos²⁴. No entra a fondo en el capítulo 25 de Mateo que es enormemente explícito en este punto ni en Juan 5,29 ni en Mateo 16,27. Sencillamente el método de Eloy es enormemente reductivista porque no entra a explicar el misterio que es lo que tiene que hacer la teología, sino a soslayarlo.

Reino y filiación divina

Eloy, al hablar del Reino venía a decir que en Él era clave la experiencia de filiación que Jesús tenía y confería a los hombres con su predicación.

¿Esta experiencia de filiación implica la gracia sobrenatural de la que habla tanto san Pablo? Porque la gracia sobrenatural es mucho más que una experiencia; es una realidad que nos convierte verdaderamente en hijos de Dios, en cuanto que nos introduce en la misma Trinidad para hacernos hijos en Cristo y librarnos del pecado y de la muerte. Efectivamente Eloy alude a los textos paulinos de Rom 8,16 y Gal 4,6, que hablan de que se nos ha dado el Espíritu del Hijo que nos hace clamar «Abba». Aquí se trata efectivamente de la condición de hijos adoptivos. Pero no podemos olvidar que, si Eloy no acepta la divinidad de Cristo, como veremos más adelante, entonces Cristo no nos puede divinizar. Y tampoco el Espíritu que queda reducido a la alegría con las que el Hijo del Amor (que es persona humana) responde al Padre.

Nadie puede negar que el Reino de Dios por supuesto implica la realización de la justicia humana y la fraternidad; pero Eloy olvida un texto como Mt 6,25-34 en el que Jesús nos exhorta a no preocuparnos por el mañana ni por el vestido ni por la comida sino a buscar en primer lugar el Reino de Dios y su justicia. Aquí justicia significa la *sedaqah* que es mucho más que la justicia social, ya que se trata de la rectitud moral y de la santidad.

II. ¿QUIÉN ES JESÚS?

A. La conciencia de Jesús sobre su divinidad

De momento seguimos con el tema del Reino. ¿Cuál era exactamente la relación de Jesús con el Reino? Y dice que Jesús es el portador y actualizador de la soberanía de Dios, que expulsa a los demonios con el dedo de Dios (Mt 12,28). La ley y los profetas llegan hasta Juan, pero es Jesús quien inicia el Reino. El Reino no es una estructura; se abre camino gracias a las personas. Y en Jesús se realiza lo que significa el Reino de Dios, es decir, la soberanía de Dios. Vive de la conciencia de que ya no habrá una oferta salvífica de Dios que sea superior a la que Él hace. Nadie podrá venir después y que pueda relatar con mayor intimidad y seguridad quién y cómo es el Padre²⁵. Pero, estas afirmaciones se pueden hacer de un profeta superior a los demás, de alguien que sin ser

²⁴ *Ibid.*, 162.

²⁵ *Ibid.*, 104.

Dios, haya captado mejor que nadie la hondura del amor del Padre: en Jesús se realiza lo que significa el Reino de Dios, la soberanía de Dios.

Alude Eloy a que Jesús se atribuye el nombre de Yahvé: «Antes de que Abraham existiese Yo soy» (Jn 8,58)²⁶; pero dice que este modo de hablar es postpascual, un desarrollo hecho posteriormente por la comunidad. Y en esto ciertamente no podemos estar de acuerdo, porque la comunidad primitiva que llamó a Jesús Señor, Hijo de Dios, Mesías, Príncipe de la Paz, nunca le llamó Yahvé. Era además una palabra que no podían pronunciar (criterio de discontinuidad).

Pero dice Eloy que Jesús se atribuye una autoridad que va más allá de lo que se podría decir del Mesías, como cuando dice que tiene el poder de perdonar los pecados en su nombre (Mc 2,10); algo que va más allá de una jesusología, de modo que hace depender la salvación de la actitud que se adopte ante Él.

Efectivamente pensamos que en Mc 2,10 Cristo está demostrando implícitamente su divinidad. Pero no podemos aceptar la afirmación de que Jesús no se hace nunca objeto de su anuncio²⁷, porque en los *logia* que mejor se nos han transmitido de Jesús, se presenta como centro de la religión y de la salvación; algo que no encontraremos nunca en Mahoma, Buda, Moisés o Confucio. Y que Guardini estudió a fondo en su magnífica obra *La esencia del cristianismo*. Recordemos algunos de esos *logia*: «El que busque su vida la perderá, el que pierda su vida por mí la encontrará» (Mt 10,39). «No penséis que he venido a poner paz en la tierra, no he venido a poner paz sino espada. Porque viene a separar al hombre de su padre y a la hija de su madre y a la nuera de su suegra. Y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,34-36). Y son muchos más los *logia* que se podía citar. Y comentaba Guardini a propósito de esto: «El momento decisivo en orden a la salvación es Cristo mismo. No su doctrina ni su persona, ni la potencia divina que actúa a través de él, sino simple y escuetamente su persona. Este hecho despierta afirmación apasionada, fe y asentimiento, pero también, y en la misma medida, protesta contra la “blasfemia”. La raíz de la protesta se encuentra en la circunstancia de que una persona histórica pretende para sí una justificación decisiva para la salvación»²⁸.

Pero en la línea de ese Jesús que se confiesa implícitamente Dios como en Mc 2,10, está la afirmación de que es mayor que el Templo (Mt 12,6) que es dueño del sábado (Mc 2,28) y se atribuye el poder de reformar la Ley (Mt 5,25 ss.). Todo esto lo ignora Eloy, olvidando ya que en Mc 2,27-28 a Jesús se le acusa como blasfemo, como también se hace en Jn 5,18, en Jn 10,33, en Jn 8,58 y en Jn 19,7. Son todas estas acusaciones de blasfemia, que Eloy olvida, y que la comunidad primitiva no hubiera podido inventar si Jesús no hubiera afirmado claramente su condición divina (criterio de discontinuidad).

Hablando del título de Hijo del hombre, que Eloy acepta como histórico, y por el que Jesús se apropia la visión de Daniel (Dn 7,9-14), recuerda que el Hijo del hombre en Daniel aparece como alternativa a otros imperios de las bestias anteriores que son destruidas, y que le permite expresar su condición mesiánica en cuanto que, ya comenzada, entraña una plenitud en el futuro, y como manifestación de que se impondrá el juicio y la salvación al mismo tiempo que para él supone el camino de la humillación hacia la gloria²⁹. Es decir, este título expresa su función mesiánica.

²⁶ *Ibid.*, 105.

²⁷ *Ibid.*, 99.

²⁸ R. GUARDINI *La esencia del cristianismo* (Madrid 1964), 51

²⁹ *Jesús de Nazaret*, 118.

Sin embargo, no se puede olvidar que se trata de una figura trascendente: viene del Cielo, aparece sobre la nube que es el lugar de la aparición de Dios en el Antiguo Testamento (Ex 13,21; 33,9; Is 19,1; Sal 104,3) se acerca al anciano de días y es descrito con rasgos en que en otros lugares se describe al mismo Yahvé (Is 6,1-3). La figura del Hijo del hombre en los apócrifos IV de Esdras y I Henoch aparece como preexistente también y como trascendente. Jesús dice que el Hijo del hombre viene del Cielo (Jn 3,13). Y como recuerda Gnilka, el Hijo del hombre tiene poderes divinos como el poder de perdonar los pecados, el poder sobre el sábado³⁰. No olvidemos además que a Cristo se le condena por decir que es el Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo sobre la nube del Cielo (Mt 26,64).

¿Tuvo conciencia Jesús de ser el Hijo de Dios? Jesús ciertamente se presenta como el Hijo a otro nivel que los hombres en la parábola de los viñadores (Mc 12,1-10), en el sermón escatológico (Mc 13,32) y en Mt 11,25-27. Pero Eloy no entiende estos textos como afirmaciones ontológicas en el sentido en que sea el Hijo a un nivel divino, preexistente, sino como el Hijo del amor que ha recibido todo gratis del Padre y que, por ello, entiende su misión como una donación a los demás. Oigamos sus palabras:

«A la luz de lo dicho, se puede encontrar la clave para comprender la identidad y la misión de Jesús, y por ello el sentido de su actividad: poner la vida entera a disposición y a favor de quienes se ha sido enviado. Ser enviado como Hijo es lo que determina y llena de contenido su condición filial. Es lo que la teología denomina *proexistencia* (es decir, existir-para, existir-en-favor-de). Desde esta óptica la vida entera de Jesús aparece como una oblación, como un sacrificio que es cualitativamente distinto del ofrecimiento de un objeto o de un animal»³¹.

«Gratis lo habéis recibido, entregadlo gratis» (Mt 10,8). Esta recomendación de Jesús a los discípulos debía aplicarse ante todo a si mismo: en cuanto Hijo todo lo había recibido gratis; por ello podía entender su vida como una donación, como un regalo a favor de aquellos a quienes había sido enviado».

Cuando habla Eloy del sentido que tiene el termino de *agapetós* en el Antiguo Testamento como *único* cita el ejemplo de Gn 22,2, pero se podría citar otros textos como Gn 22,12.16; Jer 6,26 que aparecen también en la Biblia de los LXX como *agapetós* y que la Biblia de Jerusalén traduce como *único*.

Si tuviéramos que hacer el balance de todo esto, tendríamos que decir que la afirmación que Jesús hizo de si mismo no era la de ser el Hijo de Dios en un sentido ontológico y preexistente sino, en un sentido adoptivo. Un hombre en gracia, un santo es también hijo del amor de Dios, y esto se ratifica cuando más adelante se pregunta cómo es posible no admitir que Jesús es una persona humana, puesto que posee conciencia y voluntad humanas.

B. La divinidad de Cristo en el dogma

En este punto nos vemos obligados a resumir al máximo la exposición de Eloy. En el dogma, dice Eloy, nos encontramos con un lenguaje que responde a necesidades distintas. El dogma vive de la reflexión, de la argumentación y de la demostración. Se quiere responder a la pregunta de quién es realmente Jesús. Surgen herejías y debates a los que hay que responder. A Jesús se le llamará *Señor* que es un título divino, lo cual supone un avance respecto a la fe judía. Se llega a hablar de él como el Hijo en un sentido ontológico y preexistente. Así por ejemplo en Rom 1,3-4 leemos que Pablo dice de Jesús que es «el Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido

³⁰ P. GNILKA, *Das Elend der Menschensohn* (Mk 2, 1-2) en R. PESCH-S. SCHNAKENBURG, *Jesus und der Menschensohn* (Freiburg 1975) 205-206.

³¹ *Jesús de Nazaret*, 123.

Hijo de Dios según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos, Jesucristo nuestro Señor» (Rom 1,3-4). Estas formulaciones que arrancan del poder y de la gloria que, gracias al Espíritu, obtuvo Jesús, terminan por afirmar de Él una filiación ontológica y preexistente³². Por ahí va también el prólogo de San Juan y Col 1,12-20 y Ef 1,3-14. Como conclusión Eloy dice de la preexistencia de Jesús en estos textos que no es una preexistencia en sentido cronológico, sino que se trata de la pretensión de ser de Dios en su eternidad³³. Pero pensamos nosotros se trata de una preexistencia que es la propia de Dios como Creador, ya que se afirma que todo ha sido creado por Él y para Él.

Pues bien, Eloy acepta que efectivamente la comunidad cristiana aceptó a Jesús como Dios. Hay, de hecho, fórmulas binarias y trinitarias en las que, junto a la confesión del Padre como Dios, se dice de Jesús que es el Señor como 1Cor 8,6: «No hay más que un Dios Padre y un solo Señor». San Pablo solucionó así el problema, llamando a Jesús Señor (título divino), pero sin confundirlo con el Padre. Esto es verdad y en este momento surgen afirmaciones no funcionales, sino ontológicas³⁴. La ontología se impone.

El problema será, dice Eloy, el pensar esa realidad de modo adecuado para expresarlo de un modo preciso. Se plantea por tanto la necesidad de confesar a Jesús como hombre y como Dios. Pero ¿cómo hacerlo? ¿con qué conceptos? Se desemboca así en la confesión de que Jesús es una persona y dos naturalezas y la Trinidad es una naturaleza y tres personas. Y así se desembocó en la Trinidad como una implicación necesaria de la divinidad de Jesús. Ello se hizo por medio del Concilio de Nicea (325) y el primero de Constantinopla (381). Frente a la doctrina de Nestorio que afirmaba que había en Jesús dos personas (la divina y la humana), Éfeso confesó que es el Hijo eterno del Padre el que, según la generación carnal, nació de la Virgen María, por lo cual fue llamada legítimamente *Theotokos*. En el símbolo de unión (433) se afirma que Cristo, Hijo único de Dios, ha nacido del Padre según la divinidad y de María Virgen según la humanidad. El Concilio de Calcedonia terminaría hablando de la unión hipostática de Cristo: en la persona del Verbo están unidas la naturaleza divina y la humana. Las dos naturalezas concurren en una sola persona y en una sola hipóstasis, la del Hijo Unigénito.

III. JESÚS, ¿PERSONA HUMANA?

Pero con esto hemos llegado ya a la conclusión definitiva de Eloy sobre el misterio de Cristo. No acepta Eloy el lenguaje de Calcedonia de dos naturalezas en una única persona, basándose en que dichos conceptos pertenecen a una filosofía distinta de la nuestra³⁵. El Concilio, al decir que Jesús tiene una naturaleza humana, supone que tiene conciencia y voluntad humanas. Pero si las tiene, ¿cómo se puede no admitir, desde la concepción de hoy, que Jesús sea persona humana?³⁶ Deduce con ello que se trata de una persona humana, alguien que recibe el amor del Padre de modo parecido al que recibimos nosotros. Jesús no comparte con el Padre una naturaleza divina y preexistente. Sin embargo, pensamos que es inevitable hablar de dos naturalezas en Cristo, si Cristo es Dios y es hombre. Si creemos que existe Dios creador, tiene que

³² *Ibid.*, 165.

³³ *Ibid.*, 180.

³⁴ *Ibid.*, 184.

³⁵ *Ibid.*, 218.

³⁶ *Ibid.*

poseer una naturaleza increada e infinita, distinta de la naturaleza creada y finita del hombre.

Por nuestra parte responderíamos que para determinar con exactitud el concepto de persona en Calcedonia, hay que estudiar la historia de dicho concepto en los siglos previos como hicimos en otro lugar³⁷. El concepto de persona en Calcedonia significa simplemente el sujeto, el yo: en Cristo no hay más que un solo yo, un solo sujeto. Este concepto lo introdujo ya en Éfeso san Cirilo de Alejandría, el cual lo tomó a su vez de san Atanasio. Y fue san Atanasio, que lo había tomado de Apolinar de Laodicea, el que lo introdujo en el sínodo de Alejandría de 362. A partir de ahí se calmaron los ánimos que se habían encrespado en Nicea, porque allí se habló de una naturaleza común al Padre y al Hijo, pero no se había introducido aún el concepto de persona. Este concepto de persona como sujeto triunfó en la Iglesia contra el concepto usado por Nestorio que entendía persona como la naturaleza dotada con notas determinantes: como en Cristo hay dos naturalezas de este tipo, concluía que había dos personas. Este concepto que Nestorio había tomado de los Padres capadocios fracasó, porque además le condujo a afirmar que María es meramente madre de la persona humana de Jesús, negando el *Theotokos*.

En Cristo no hay, por lo tanto, dos naturalezas yuxtapuestas, sino unidas en un solo sujeto que las gestiona y que se expresa a través de ellas. «Uno solo y el mismo», dice Calcedonia, la persona del Hijo, del Verbo. Ahora bien si Cristo tiene voluntad y conciencia humanas es porque tiene un alma humana; algo que no se puede suprimir en Cristo so pena de caer en el apolinarismo.

La persona, dice Eloy, es el nombre propio, que es siempre singular, único e irrepetible y que designa el proyecto o la misión recibida como en el caso de Abrahán, de Pedro, etc. En Jesús, persona y misión se identifican. Su misión filial de dar el amor a los demás (persona como relación) es expresión de ser el Hijo que recibe el Amor. Nunca dice Eloy que Jesús sea persona divina en sentido ontológico y preexistente, como tampoco se dice del Espíritu Santo, el cual es simplemente la Alegría que el Padre entrega con el don de su Amor y que el Hijo devuelve. En el fondo, Jesús es personalizado por el Amor del Padre de modo análogo a como nosotros somos personalizados por la llamada original de Dios³⁸. Pensamos nosotros que esto no iría más allá de la filiación adoptiva, ya que es parecida (análoga) a la que nosotros tenemos en Dios, mientras que la filiación divina de Cristo es absolutamente única, eterna y preexistente. Por ella, Cristo posee la misma naturaleza divina y preexistente que tiene el Padre. Además, es una persona divina, independientemente de que haya recibido una misión. Y también Abrahán es una persona humana (creada), independientemente de la misión que recibió.

Eloy quiere también explicar la Trinidad sin utilizar los conceptos de única naturaleza en tres personas. Así lo hizo la tradición sirviéndose de la analogía del alma humana que obra por el conocimiento y la voluntad. Y aquí presenta Eloy su original concepción de Cristo. A Dios hay que definirlo como Amar, lo cual nos permite entender mejor la historia de Jesús³⁹. «Amar implica un dinamismo, un proceso vital, un acontecimiento que es posible por la intervención de protagonistas personales»⁴⁰. Hay un protagonismo que es el Amante y un protagonismo del Amado, que se sabe recibido del Amante y en actitud de agradecimiento. Además, el don del Amante se realiza como

³⁷ Así lo hicimos en nuestro trabajo *Sobre el constitutivo ontológico de la persona de Cristo*: Scrip. Vict. (1987), 225-281.

³⁸ *Jesús de Nazaret*, 220.

³⁹ *Ibid.*, 215.

⁴⁰ *Ibid.*

Alegría de la felicidad del Otro, y a su vez éste devuelve lo recibido con gozo⁴¹; esta es la Trinidad. Se entiende, entonces, que Jesús es el Hijo del Amor porque todo lo ha recibido del Padre y, por ello mismo, esa apertura a la comunicación y a la solidaridad. Y en el aliento de la alegría puede devolver al Padre todo lo recibido.

Hemos aludido anteriormente al libro de Eloy sobre la Trinidad, *El esplendor de Amar*⁴². En esta obra defiende la tesis de que jamás (excepto en Ricardo de S. Víctor) se ha abordado la Trinidad desde el amor. Es la capacidad de amar la que hace a Dios Trinidad. Y viene a decir que, hablando de la Trinidad, prefiere hablar de Amar en lugar de Amor. «La palabra Amor, como sustantivo, parece insinuar una distinción entre el amor y el sujeto que ama»⁴³. Dios como Amar es actividad, vida, acontecimiento, relación, reciprocidad. Amar, como infinitivo, designa más bien una actividad sin la cual el sujeto no es nada. ¿Por qué no hablar de ser? Porque existe el peligro de entender el ser como ente, viendo en el Amar una consecuencia del ser. No es así. Eloy sostiene que el dinamismo del Amar es el que hace ser y existir a las personas, Amar es una actividad, un acontecimiento, y todo acontecimiento exige siempre protagonistas⁴⁴, que no pueden existir aislados sino en reciprocidad. Pues bien, por nuestra parte pensamos que en esto se da una contradicción por parte de Eloy: por una parte, ha dicho que no podemos decir que Dios es el Amor, porque ello implicaría hablar de Dios como sujeto, y ahora nos dice que el Amar exige la existencia de los sujetos.

El nombre de Dios en Ex 3,14 es el de Yahvé (*El que es*). Pero el carácter estático del pensamiento griego podría oscurecer, sigue diciendo Eloy, lo que ese concepto tiene de presencia y de fidelidad a una promesa⁴⁵. Prefiere designar a Dios como se hace en 1Jn 4,8.16: «Dios es amor». El Amor constituye su ser y su misterio. El ser mismo de Dios es Amor. Es el Amor el que hace que Dios sea Padre, Hijo y Espíritu. Pero, por nuestra parte, tenemos que constatar que Dios, en ese texto, lleva artículo (*ho Theós*). Y con artículo, como bien demostró K. Rahner en su famoso escrito *Theós en el Nuevo Testamento: Scri. Teol. I* (Madrid 1963), 93-167, significa siempre el Padre y no la naturaleza común a las tres Personas. No significa el Dios trinitario como totalidad de tres Personas divinas⁴⁶. Así pues, el texto que aduce Eloy (Dios es Amor) se refiere al Padre, que es Amor. Pero ese amor que Dios (el Padre) nos tiene consiste en habernos enviado a su Hijo (1Jn 4,9.10) como propiciación por nuestros pecados. El amor fontal que procede del Padre, dice M. Iglesias⁴⁷, se nos comunica a nosotros (Jn 17,26) gracias a su Hijo (1Jn 4,9). Efectivamente, Eloy nunca hace exégesis. En cambio, *Theós*, dicho de Jesús (Jn 1,1; Rom 9,5; Jn 1,18; Jn 20,28; 1Jn 5,20; 1Tim 2,13), suele tener un sentido más genérico y está calificado por otros determinantes más próximos, suele ser siempre predicado y no aparece como sujeto, con lo que se está indicando más bien la naturaleza divina de Cristo. Cuando Jn 1,1 dice que el Logos era Dios (*Theós*) está hablando de su naturaleza divina.

Con esto no negamos que el amor sirva y ayude a comprender la vida interior de la Trinidad, pero la vida intratrinitaria es donación de amor y también la participación de los tres en una naturaleza divina.

Es una constante en Eloy al hablar de la Trinidad, huir de términos ontológicos como naturaleza, sustancia, etc. para reducir la vida de Dios trino al Amor. Y así, a la

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Cf. nota 20.

⁴³ *El esplendor de Amar*, 38.

⁴⁴ *Ibid.*, 39.

⁴⁵ *Ibid.*, 44.

⁴⁶ *Theós*, 145-146.

⁴⁷ M. IGLESIAS, *Nuevo Testamento* (Madrid 2003) 944.

hora de exponer los Concilios de Nicea y Constantinopla I, en los que la Iglesia echó mano de conceptos ontológicos, interpreta conceptos como el de *homoousios*, en el sentido de que significa que Cristo es el Hijo engendrado⁴⁸, cuando en realidad el Concilio quiere confesar la ontología de Cristo frente a la filiación puramente adoptiva que sostenía Arrio: Cristo es Dios. Eso es lo que quiere confesar Nicea y por tanto se habla de una misma naturaleza que el Hijo comparte con el Padre. Con ello, la Iglesia entró en el misterio de la Trinidad: en el misterio de una naturaleza y tres personas, si bien el término de persona no se asumió hasta el Sínodo de Alejandría del 362: una misma naturaleza divina poseída por dos sujetos que son el Padre y el Hijo. En este momento se serenó en gran medida la disputa postnicena⁴⁹.

Y afirma también Eloy, respecto al Concilio de Constantinopla I, que insertó al Espíritu Santo en el Credo sin recurrir a términos filosóficos, bastaba un lenguaje bíblico y litúrgico⁵⁰. Es verdad que son términos bíblicos y litúrgicos, pero no dejan de ser también ontológicos: Santo, Señor y Dador de vida significan que el Espíritu Santo es Dios.

Añadamos, por otro lado, que la confesión de la ontología divina de Cristo ya se había hecho en el prólogo: el Verbo es Dios (*Theós*). Y también cuando se dice que todas las cosas han sido creadas por el Verbo (1Jn 1,3; Jn 1,10). La encarnación consiste precisamente en que este Verbo, que era Dios, se hace hombre (Jn 1,14). Y pensamos que siempre que se olvide la naturaleza increada del Verbo o del Hijo (son el mismo) se destruye la encarnación.

Siguiendo el pensamiento de Eloy, vendría a decir, desde la perspectiva de entender la Trinidad como Amar, que en la Trinidad hay tres protagonistas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El Padre es el primero en amar. De él procede el amor con el que genera a su Hijo, que es el Hijo del Amor y el Espíritu Santo, que es el gozo que el Hijo percibe por el amor del Padre y la Alegría con la que le responde. Haciendo suya la teología de Ricardo de S. Víctor, mantiene que no hay verdadero amor si no es de reciprocidad entre el Padre y el Hijo y de los dos que se aman surge un tercero, el Espíritu Santo, que es el Condilecto. Según Ricardo de S. Víctor, el Espíritu Santo ya no es el Amor del Padre y del Hijo, como en S. Agustín, sino fruto del Padre y del Hijo. Ambos se juntan y se aman a la vez hacia un tercero.

Pero, por nuestro lado, pensamos que en el pensamiento de Eloy la relación de amor entre el Padre y el Hijo exige una densidad ontológica que es preciso determinar. Eloy quiere explicar que se trata de una relación eterna entre el Padre y el Hijo: el Padre se da eternamente al Hijo. Alguien amó primero, y este es el Padre. Por ese amor, el Padre se entrega totalmente al Hijo. Se trata de una donación eterna y, a su vez, el Hijo consume al Padre⁵¹. El Padre es la capacidad de Amar, donada eternamente: eternamente se está dando y engendrando al Hijo. Podría parecer entonces que, con esta afirmación, Eloy recupera la divinidad del Hijo. Pero no es así, mientras no se afirme que el Padre, por amor, le entrega al Hijo toda su naturaleza divina y preexistente desde toda la eternidad. El Hijo no puede ser igual al Padre, si no recibe de él toda su naturaleza (conocimiento y amor), de modo que como el Padre, sea cronológicamente preexistente; algo que rechaza Eloy⁵².

⁴⁸ *El esplendor de Amar*, 151.

⁴⁹ Cf. J.A. SAYÉS, *La Trinidad, misterio de salvación* (Palabra Madrid 2002), 146 ss.

⁵⁰ *El esplendor de Amar*, 152.

⁵¹ *Ibid.*, 324.

⁵² Eloy, para mostrar que el Padre y el Hijo tienen una relación de reciprocidad, que incluye ambos en el amor que los realiza, recurre a textos de Hilario de Poitiers y de S. Atanasio, que hablan efectivamente de una relación recíproca y eterna entre el Padre y el Hijo. Pero lo hacen desde una perspectiva ontológica, que sostiene que el Padre, por amor, entrega al Hijo su propia naturaleza preexistente y eterna. Me

Y llega Eloy al Concilio de Calcedonia. El Concilio de Calcedonia, dice, suscita reticencias ante el peligro de que se niegue la humanidad de Jesús, al negar que sea persona humana y afirmar que es persona divina⁵³. Pero la persona se define por el Amor y, en este sentido, el Hijo personaliza a Jesús, que tiene una personalidad humana en cuanto que posee una dimensión profundamente humana a todos los niveles, menos en el pecado⁵⁴. Concluimos entonces que Jesús tiene una personalidad humana (no le falta nada de lo humano), pero es al mismo tiempo el Hijo del Amor que recibe del Padre. Ahora bien, con una persona humana que recibe el Amor del Padre no superamos el adopcionismo. Sólo si se habla de la persona del Hijo que posee una naturaleza divina («el Verbo era Dios»: Jn 1,1) y se hace carne, superamos el adopcionismo. Ya no se trata de una persona humana que recibe el amor de Dios, sino del Hijo, que es Dios, y es hombre por la encarnación. Es inevitable hablar de dos naturalezas: si creemos en Dios creador, tenemos que afirmar que posee una naturaleza infinita y creadora, distinta de la naturaleza finita y creada que tiene el hombre. En Cristo, ambas están personalizadas por la única Persona del Hijo (el Verbo), que es el sujeto que las une y gestiona⁵⁵.

Por último, digamos que de una relación de gracia entre Dios Padre y una persona humana no puede surgir una persona divina como es el Espíritu Santo.

IV. LA MUERTE DE JESÚS

Jesús murió por nosotros. Esto es lo que expresa la soteriología cristiana. Pero esta entrega de Jesús a la muerte por nosotros se puede entender desde el amor o desde la justicia. Ha habido un planteamiento de la Iglesia, dice Eloy, que ha tratado de entender la soteriología desde la segunda forma. Según ella el pecado ha ofendido a Dios y Dios exige una reparación en justicia para poder salvar a la humanidad. Hace falta una compensación, una satisfacción, y así se ha focalizado todo en la Cruz y en un Dios entendido como juez. Pero lo que hay que hacer es partir del amor de Dios. La Cruz no viene de la voluntad divina, sino del hecho de que a la oferta de amor por parte

bastaría citar un texto de S. Hilario en este sentido: «En efecto, se trata de un nacimiento y no de una división; tenemos un Hijo y no una adopción; es Dios, y no una creación. Y no es un Dios de otra especie; no, el Padre y el Hijo son uno. Al nacer, no se dota al Hijo de una nueva naturaleza que fuera extraña a la naturaleza propia de aquel de quien deriva su origen» (*De Trin.* 8,41). Como vemos, al engendrar el Padre al Hijo, le entrega su misma naturaleza. Incluso Ricardo de S. Víctor que entiende, ciertamente, la vida intratrinitaria desde el personalismo del amor, es consciente de que la caridad suprema exige una pluralidad de personas, pero también una suprema igualdad entre ellas. Esa suprema igualdad es la divinidad verdadera. Pero como la divinidad no puede ser común a diversas sustancias, el uno y el otro tienen en común la misma sustancia (*De Trin.* III,7-8). En una palabra, la misma caridad suprema, que exige la igualdad de las personas, exige la igualdad de la sustancia. El amor divino no se puede situar al margen de la sustancia divina.

Si no admitimos que el Padre y el Hijo comparten una misma naturaleza preexistente y eterna, no podemos superar el adopcionismo. El Hijo no sólo recibe el amor del Padre, sino una naturaleza preexistente y eterna, la que el Padre le entrega y por la que podemos decir que el Hijo es Dios. Hay en el Hijo una preexistencia cronológica que Eloy rechaza (*El esplendor de Amar*, 348). Entiende que la preexistencia del Hijo se basa simplemente en el antes que no puede encontrarse más que en el acto de amor del Padre. Pero esta preexistencia del Amor del Padre llevaría al Hijo a una filiación adoptiva. El amor de Dios al Hijo no le hace ser Dios sino Hijo e Hijo por adopción, si no comparten una naturaleza divina. Por su parte, Eloy dirá que, por ese amor, el Padre protagoniza la historia de Jesús (*Ibid.*, 349), pero pensamos que ese protagonismo es solamente un protagonismo por la acción de la gracia. Dios también es protagonista en la historia de un santo por medio de su gracia.

⁵³ *Ibid.*, 350.

⁵⁴ *Ibid.*, 351.

⁵⁵ Cf. J.A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, 243 ss. Aquí hemos abordado el problema de la *anhypóstasis* humana de Cristo.

del Hijo responden los hombres con el rechazo y el pecado. Se rechaza su mesianismo no político y su actitud que desestabilizaba una sociedad como aquella. Jesús carga con ese rechazo. Se encuentra envuelto en un mecanismo de pecado que Él no buscaba; pero Jesús no se venga sino que sufre y llega a las últimas consecuencias de su entrega y de su perdón. «Jesús tiene que sufrir no en virtud de una determinación positiva de Dios, sino porque su misión filial como la suya está expuesta al rechazo y a la oposición»⁵⁶.

Pues bien, el hecho es que Eloy ignora toda la reflexión de san Pablo y de san Juan en términos de expiación o propiciación. San Juan dice que Jesús es la víctima propiciatoria por nuestros pecados (1 Jn 2,2). Leemos también 1Jn 4,10: Dios envió a su Hijo como víctima de propiciación para el perdón de los pecados. Y dice también san Pablo que «Dios destinó a Jesús como instrumento de propiciación a través de su propia sangre para recibir el perdón mediante la fe» (Rom 3,25). No olvidemos tampoco que la carta a los Hebreos presenta toda una comprensión del misterio de Cristo como ofrenda al Padre por nuestros pecados: sacrificio por el pecado (Heb 9-10). Cristo ofreció por nuestros pecados un solo sacrificio (Heb 10,12).

Que Cristo dio ese sentido propiciatorio a su muerte lo podemos ver por el hecho de que, en la última cena, ofrece al Padre su carne y su sangre por nosotros. Carne y sangre en el mundo hebreo son los elementos de los sacrificios con los que se realizaban en el A. Testamento: la carne era comida o quemada, y la sangre se vertía en el altar de los holocaustos (Lev 7,11-14; Dt 12,23; Ez 39,17-19; Heb 13,11). Pero, además, Cristo se ofrece «por los muchos» que aparece en la versión de Mateo y Marcos y que hace referencia al Siervo de Yahvé que se entrega en expiación de los pecados de los muchos (Ez 53,1-12). Y lo mismo leemos en el *logion* del rescate: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de los muchos» (Mt 20,28) uniendo así la figura del Hijo del hombre con la del siervo de Yahvé que realizó un sacrificio de expiación.

Ahora bien ya hemos dicho anteriormente que el teólogo ha de tratar de entender el Misterio y no de eliminarlo. Pues bien, de cara a entender correctamente el carácter satisfactorio del sacrificio de Cristo hay que decir a mi modo de ver dos cosas:

En primer lugar hay que recordar que este sacrificio es ante todo un don del Padre, que es el que da el primer paso de la salvación. El Padre envía a su Hijo por amor a los hombres. Y es claro que el Padre no puede mirar a Cristo como pecador, porque es precisamente como inocente y agradable a sus ojos como nos ha redimido. La iniciativa de este sacrificio viene precisamente del amor del Padre: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo todavía nosotros pecadores, murió por nosotros» (Rom 5,8). En la muerte de Cristo, lo primero que aparece no es la cólera de un Padre ofendido sino el amor del Padre. El mismo nos ha provisto el remedio para nuestros pecados: «En efecto, cuando todavía estábamos en nuestros pecados, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos» (Rom 5,6-7). Así pues, el concepto de justicia divina no es nuestro concepto de justicia conmutativa, es algo que lo supera. No se trata de una justicia conmutativa, sino la justicia o la santidad de Dios que da el primer paso para nuestra salvación.

Pero tampoco podemos negar el sentido satisfactorio del sacrificio de Cristo, puesto que el Padre no es indiferente al pecado, ya que el pecado le afecta.

Para aclarar el sentido de esta satisfacción es preciso entender cómo el pecado le afecta a Dios personalmente. El Dios de la Biblia no es el Dios del deísmo o el de la teología de la secularización. Es el Dios que ha buscado la salvación del hombre ofreciéndole su amistad y que ha quedado afectado por la negativa de éste. En el A.

⁵⁶ *Jesús de Nazaret*, 132.

Testamento existe la raíz la *zanah* (infidelidad conyugal) que se emplea a veces para designar la infidelidad a Yahvé (Ez 16; Os 2,7; 4,12). La experiencia vivida por Oseas con la infidelidad de su esposa la va a emplear Yahvé por medio del profeta para expresar el dolor que le produce la infidelidad de su pueblo.

Por ello en el A. Testamento el pecado, como dice Van Imschoot, tiene un sentido más religioso que moral o ético. Se da una doble imagen para explicar el pecado como ofensa a Dios: el adulterio y la imagen del hijo que abandona a su padre (Os 11,3-4). Es un Dios que ha buscado la amistad del hombre y que queda afectado por su rechazo. La herida es proporcional al amor dice Galot⁵⁷. Dice Guillet que Dios, en la medida que se ha comprometido en el mundo, se ha hecho vulnerable⁵⁸ y dice también Deschamps: «Para la Biblia y para los profetas en particular el pecado hiere a Dios en su ser íntimo, ultraja su santidad y suscita una reacción de tristeza y desdén»⁵⁹.

No nos corresponde explicar aquí cómo el pecado le afecta a Dios; algo que ya hemos expresado en nuestra obra *Señor y Cristo* (Palabra 2005²). Solamente decir que cuando se capta que en Dios hay sentimientos, aunque no sean como los humanos, se le entiende mejor. Nuestro Dios no es el Dios del deísmo.

V. LA RESURRECCIÓN

«Fue entregado por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25); magnífica sentencia en la que san Pablo expresa cómo la muerte de Cristo no explica la redención en su totalidad sino es junto a la resurrección. Son las dos caras del mismo y único misterio de Redención.

No podemos olvidar que ha sido cuestionada la historicidad de la resurrección de Cristo. Muchos apelan a que ya en ella se da su glorificación, lo cual es verdad, pero pretenden que siendo una realidad metahistórica no se puede manifestar en la historia. Y mucho menos se puede probar por ella la divinidad de Cristo. No es como la resurrección de Lázaro que tuvo lugar en la historia. Lázaro sale del sepulcro y vuelve a morir. Por ello recuerda Eloy que la resurrección de Cristo no se puede presentar como un milagro y, mucho menos, como una garantía de sus pretensiones divinas⁶⁰. Lo que sucedió con el cuerpo de Jesús hay que encuadrarlo en una estructura trinitaria: el Padre resucitó al Hijo en el Espíritu (y no simplemente «Jesús resucitó»)⁶¹.

Sigue diciendo Eloy que hay una vinculación entre el que vivió y el que ahora aparece como vencedor de la muerte. Pero la terminología en torno a la resurrección es muy variada: se hace referencia a la vida (Jesús sigue vivo), a la actividad del Viviente. Se usan también términos como «exaltación, glorificación, sentarse a la derecha de Dios etc.» En este sentido, alude Eloy al hecho de que sobre la resurrección de Jesús hay tres tipos de formulaciones: 1) las que tienen como sujeto a Dios «Dios...que ha resucitado a Cristo» (1 Cor 15,15); 2) aquellas en las que el sujeto es Jesús pero en forma pasiva: «Jesús fue resucitado» (1 Tes 1,10); 3) y por fin aparece la frase «Jesús resucitó».

Pues bien, Eloy viene a decir que la fórmula primera que tiene a Dios como sujeto que realiza la resurrección de Jesús es más antigua que la que tiene como sujeto a Cristo. Pero a mi modo de ver, aquí se falsifica la realidad. La fórmula de fe más antigua es la que se narra en 1Cor 15,3-5: «Cristo resucitó al tercer día según las

⁵⁷ J. GALOT, *Il mistero deffla sofferenza di Dio* (Asís 1975).

⁵⁸ J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (París 1951), 96-99.

⁵⁹ A. DESCAMPS, *Le péché dans le N. Testament* en: PH. DELHAYE *Téologie du péché* (París 1960), 55.

⁶⁰ *Jesús de Nazaret*, 146.

⁶¹ *Ibid.*, 146.

Escrituras». Se trata del credo más primitivo de la fe cristiana y que Pablo aprendió de memoria. Es por lo tanto anterior a todas sus formulaciones. Y, en todo caso, si buscamos lo más primitivo, nos encontraríamos con formas tan simples como: «Se ha aparecido»; «le hemos visto» (Lc 24,34; Jn 20,24), porque son fórmulas anteriores a todo tipo de teología. Con esto no queremos negar que el Padre y el Espíritu hayan intervenido en la resurrección de Cristo. Por supuesto que sí. Pero, si hemos respondido en este punto a Eloy, es porque tiene la tendencia a diluir la historicidad de la resurrección en una acción del Padre que trasciende totalmente la historia: «No se puede esperar una certeza empírica que otorgue la fe. Pero tampoco basta hacer de la Pascua un símbolo, una experiencia de conversión o una iluminación cognoscitiva o la conclusión lógica o emocional de los discípulos que rememoran lo sucedido por Jesús. Es un encuentro personal en el que el Otro, como Señor, inicia algo nuevo, un comienzo absoluto, que desborda tanto el horizonte de comprensión judío (ni siquiera del Mesías se esperaba algo semejante) como el antropológico general (se trata de algo más que de la superación de la muerte). La presencia y la acción de ese Otro dejan una doble huella en la historia y en el mundo»⁶².

El sepulcro vacío

Hoy en día, dice Eloy, son muchos los que han relativizado o negado el hallazgo del sepulcro vacío como componente de la fe pascual. «Desde el punto de vista teológico, nada significa el destino del cadáver, pues lo decisivo es la acción de Dios a favor de Jesús»⁶³. No se puede negar un núcleo histórico en torno a dicho hallazgo (testimonio de mujeres, etc.). Pero el hecho del sepulcro vacío es un dato ambivalente que no prueba nada con certeza. Podría deberse a un robo o a un traslado⁶⁴.

Por nuestra parte podemos recalcar que la cuestión es más delicada, porque si efectivamente, por sí solo, el sepulcro vacío no es una prueba positiva de la resurrección, es como decía J. Guitton⁶⁵, una prueba negativa: no se puede creer sin el sepulcro vacío. Dejemos que lo diga el famoso hebraísta vienés K. Schubert: «El anuncio de la resurrección de Jesús no podría haberse sostenido en su día en Jerusalén si no se hubiera mostrado efectivamente una tumba vacía de Jesús, que fuera también generalmente reconocida como la tumba de Jesús. Ante la opinión pública de los ciudadanos de Jerusalén el anuncio de la resurrección de Jesús habría quedado desacreditado de una vez para siempre si se hubiese podido mostrar una tumba con el cadáver de un Jesús asesinado. Los mensajeros de la resurrección de Jesús se habrían convertido en objeto de la irrisión pública si la evidencia en una tumba de Jesús no hubiera hablado por ellos»⁶⁶.

Con todo resulta extraño que Eloy no aluda al hecho de que en el capítulo 20 de san Juan se nos habla de la visita de Juan y de Pedro al sepulcro en la que hallan las vendas en el suelo. El texto griego no habla de vendas en el suelo sino de vendas *keimena* (yacentes), siguen atadas pero sin contenido, lo que motivó que el «otro discípulo creyera» (Jn 20,8). En este caso para san Juan el sepulcro vacío constituyó una prueba.

Las apariciones

⁶² *Ibid.*, 151.

⁶³ *Ibid.*, 152.

⁶⁴ *Ibid.*, 152.

⁶⁵ J. GUITTON, *Epistemologie de la Résurrection. Concepts prealables et programme de recherches* en: E. DHANIS, *Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus* (Vaticano 1974) 122-123.

⁶⁶ C. SCHÖNBORN, *Risurrezione e reincarnazione* (Casale Monferrato 1990) 9.

La terminología pascual al hablar de las apariciones de Jesús emplea frecuentemente el término *ophthé* (se dejó ver) que pone de relieve la iniciativa y las resonancias apocalípticas: el término sólo se había aplicado a Abraham (Gn 15,1) como expresión de un acontecimiento tan decisivo como fue la apertura por Dios de la historia de la Revelación.

Continúa Eloy diciendo que Pablo cuando habla de su aparición, lo hace en un tono comedido. Y de todo ello concluye que se trata de iniciativas del Señor que elige a los que quiere en un encuentro personal por el que se sienten transformados y cambiados, ya que son perdonados⁶⁷. Se trata de la experiencia de un mundo nuevo, el del Reino y la gloria de Dios. La libertad humana alcanza así una plenitud existencial, y en todo caso no se trata de un discernimiento o un razonamiento entre dudas. «Sucedió como un flechazo de amor, como el gozo de la felicidad de la persona amada. Es algo espontáneo y casi automático, pero personal y libre. Como la evidencia que irradia la inteligencia o la sonrisa que penetra hasta el corazón. Los relatos que mencionan “pruebas” o “dudas”, o “demostraciones”, corresponden más bien al estadio posterior, a la comunicación que los destinatarios iniciales transmiten a los otros»⁶⁸.

Pero Eloy, con estas bellas palabras, olvida algo que es esencial que en muchos casos para hablar de las apariciones de Jesús se emplea los verbos *faino* y *faneroo* que significa mostrarse visiblemente:(Hech 10,40-41; Lc 24,31; Mc 16,9; Jn 21,1.14). Para hablar de experiencias religiosas o éxtasis tienen el término *horama* que emplean con ejemplo en 2Cor 12; Hech 12,9 y que nunca emplean para hablar de las apariciones de Cristo. El mismo Pablo cuando habla de la aparición que tuvo en el camino de Damasco no la llama *horama*. Es significativo que en 2Cor 12,1 se excusa de hablar de sus visiones, mientras que de la de Damasco habla sin excusa alguna (1Cor 9,1; 15,8; Col 1,25 ss.). Aunque habla solo de la luz que vio y de las palabras que oyó, no podemos decir que sea comedido, sino sincero, porque se limita a expresar lo que vio. Y no podemos olvidar que esta es la única aparición, que tiene lugar después de la Ascensión que había cerrado el periodo de las apariciones visibles.

Pero es más, no podemos reducir esos encuentros de Cristo resucitado a una pura experiencia de fe, porque los apóstoles habían perdido totalmente la fe porque Jesús muerto como un maldito de Dios («Maldito el que cuelga en el madero»: Gal 3,13) y no habrían recuperado la fe, de no haber visto a Cristo. El nuevo Catecismo que tiene un buen sentido común recuerda que no se puede interpretar la resurrección de Cristo fuera del orden físico y no reconocerlo como un hecho histórico, pues los apóstoles habían perdido la fe, estaban deprimidos y no esperaban ya nada. «Los evangelios, lejos de mostrarnos una comunidad arrobada por una exaltación mística nos presentan a los discípulos abatidos y asustados» (nº 643).

Frente a la afirmación de que las apariciones no son pruebas de la resurrección, en Hech 1, 3 leemos que Jesús se les apareció dándoles muchas pruebas de que vivía. Cristo mismo a Tomás da la prueba de que vive para que crea (Jn 20,24-29). El mismo credo de 1Cor 15,3-5 explica que Jesús ha resucitado basándose a continuación en las apariciones a Pedro, a los doce. Los apóstoles no tienen otra prueba porque no le han visto resucitar; tienen la prueba de las apariciones.

¿Que no es un milagro el de las apariciones? Naturalmente que la resurrección de Cristo es metahistórica pero ha dejado huellas en la historia: sepulcro vacío y apariciones, de la que se deduce que ha resucitado. El cuerpo resucitado de Cristo es de suyo invisible, pero por especial condescendencia suya y con el fin de levantar la fe de

⁶⁷ *Jesús de Nazaret*, 153.

⁶⁸ *Ibid.*, 154.

los suyos, lo deja ver en determinados momentos y circunstancias. ¿O es que Cristo resucitado no tiene poder para ello? Las apariciones visibles terminan con la Ascensión.

Sin estas apariciones los apóstoles no habrían podido recuperar la fe, porque no había en el A. Testamento una profecía clara sobre la resurrección del Mesías y nadie podía imaginar una resurrección definitiva y escatológica en medio de la historia, pues esta la esperaban los judíos para el final de la historia por parte de todos los muertos.

La Ascensión

Eloy ni siquiera menciona la Ascensión, probablemente porque entiende que la glorificación de Jesús ya comenzó con la resurrección lo cual es cierto. Pero los textos narran un periodo de tiempo en el que Jesús instruyó a los suyos en el Reino, confirió a los Once el poder de perdonar los pecados (Jn 20,23) y el primado a Pedro (Jn 21,15 ss.), de modo que con la Ascensión ya no vemos más a Cristo y Cristo empieza a ejercer su sacerdocio celeste como explica la carta a los Hebreos, entrando en el santuario del Cielo y ofreciéndose perpetuamente por nosotros como Sacerdote y Víctima gloriosa. Por eso la liturgia celebra la fiesta de la Ascensión como una realidad salvífica. La liturgia no celebra nunca vacíos.

Termino diciendo que siento disentir del pensamiento de un compañero de Facultad, pero creo que hay que recordar el adagio romano que dice: «*Amicus Plato, sed magis amica veritas*». Creo que es un derecho legítimo por mi parte expresar mi pensamiento sobre la cristología de Eloy y lo hago para mostrar que un Jesús, persona humana que se sabe amada por Dios, no va más allá de lo que ocurre con un hombre en gracia. Espero que Eloy llegue a aceptar que en Cristo hay dos naturalezas (la divina y la humana) personalizadas por la única persona del Hijo, como sujeto que las une y gestiona.

José Antonio Sayés
Facultad de Teología de Burgos