



CRISTOLOGÍA Y MORAL
EL SEGUIMIENTO DE JESUCRISTO COMO
COMPROMISO CON LA JUSTICIA



Director de Publicaciones
VÍCTOR M. MARTÍNEZ M., S.J.

Editor:
SILVIO CAJIAO P., S.J.

232 GUTIÉRREZ CUERVO RAFAEL, S.J.

G

Cristología y moral. El seguimiento de Jesucristo como compromiso con la justicia /Rafael Gutiérrez Cuervo, S.J., editado por la Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. ---Bogotá: Digiprint Editores, 2004, 324 pp.

ISBN: 958-683-726-2

1. Jesucristo
2. Teología moral
- I. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, Ed.

Diseño: Facultad de Teología

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.



Rafael Gutiérrez Cuervo, S.J.

CRISTOLOGÍA Y MORAL
EL SEGUIMIENTO DE JESUCRISTO COMO
COMPROMISO CON LA JUSTICIA

Colección Teología Hoy No.46





Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

Reservados todos los derechos
© Rafael Gutiérrez Cuervo, S.J.
Compañía de Jesús

Edición:
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 5 No. 39-00
Bogotá, D.C.

Diseño carátula:
Guillermo Segura V.
Omar Salguero M.
Coordinadora editorial:
Consuelo Guzmán G.
Corrección de redacción:
Martha Luz Ospina B.

1a. edición: 2004
ISBN Colección: 958-9176-39-9
ISBN Volumen: 958-683-726-2
Número ejemplares: 1000

Impresión:
Javegraf
Bogotá, D.C.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE

IDENTIDAD Y JUSTIFICACIÓN DE UN MODELO HERMENÉUTICO PARA INTEGRAR CRISTOLOGÍA Y MORAL

CAPÍTULO I	
CRISTOLOGÍA Y MORAL	21
I. El problema	21
II. Recuento histórico	25
III. Exposición descriptiva	36
1. Real Tremblay	36
2. Giuseppe Angelini	43
3. Klaus Demmer	47
4. Angelo Scola	58
5. Jon Sobrino	61
IV. Exposición sistemática	67
V. Conclusión	77

SEGUNDA PARTE

ANÁLISIS CRISTOLÓGICO NARRATIVO Y SISTEMÁTICO

CAPÍTULO I	
EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA	83
I. El binomio <i>Abba</i> -Reino: el Reino de justicia revelación del Padre en Jesús	85

II.	Superación de la justicia antigua y exigencias de la ley nueva como justicia definitiva	95
III.	La casa de Dios como comunidad humana universal cuyo culto debido es la justicia	103
IV.	Opción de Jesús por los pobres y marginados, signo de la bondad de Dios y del Reino anunciado	107
V.	El fracaso de la pretensión de Jesús: la muerte del Justo	118
VI.	Resurrección e historia	129
VII.	Conclusión	135

CAPÍTULO II

	CRISTO JUSTICIA DE DIOS	139
I.	La resurrección, confirmación definitiva de la pretensión de Jesús, prototipo de hombre nuevo que posibilita una nueva humanidad	141
	1. Carácter histórico	142
	2. Carácter salvífico	145
	3. Cristología y antropología	148
	4. La resurrección, promesa y exigencia	150
II.	La kénosis como revelación solidaria y salvífica de Dios al hombre y modelo normativo para la historia	157
	1. La kénosis, forma humana como Dios se encarna y se revela	158
	2. Kénosis y solidaridad	160
	3. Kénosis, modelo normativo para la historia ...	161
III.	La humanidad nueva como revelación de Dios y del hombre, fundamento de la justicia en la filiación y fraternidad	168
	1. La palabra	169
	2. El hijo de Dios	172
IV.	La humanidad nueva, justicia de Dios, como recapitulación y plenitud	177
	1. Himno de Colosenses	178

2. Prólogo a los Efesios	181
3. Sentido personal de Jesús primogénito	184
V. Conclusión	186

TERCERA PARTE

CORRELATIVOS ANTROPOLÓGICOS DERIVADOS DE LA CRISTOLOGÍA

CAPÍTULO I	
DIOS JUSTICIA DEL HOMBRE EN CRISTO	191
I. Historicidad trascendente del hombre como donación y compromiso con el mundo a partir de la resurrección	198
II. El hombre, proyecto de hijo y hermano, fundamento de la igualdad y dignidad humanas reveladas en la filiación de Jesús	211
III. Autonomía responsable en la formación de un mundo solidario y justo como participación del dolor de Cristo en el mundo	223
IV. El ser del cristiano como hombre reconciliado y justo	234
V. Conclusión	244

CUARTA PARTE

TEOLOGÍA MORAL DE LA JUSTICIA Y CRISTOLOGÍA

CAPÍTULO I	
EL HOMBRE SACRAMENTO DE LA JUSTICIA DE DIOS	249
I. Fisonomía de unidad y totalidad en el existencial humano de la justicia	254
II. La justicia como problema moral	259
III. Aporte de la cristología al problema moral de la justicia	266
1. Contexto del Antiguo Testamento	268
2. Justicia y cristología narrativa	270

3. Justicia y cristología sistemática	273
IV. La opción por la liberación de los empobrecidos	287
V. Conclusión	300
CONCLUSIÓN GENERAL	303
BIBLIOGRAFÍA	313



INTRODUCCIÓN



El Concilio Vaticano II, a pesar de las pocas referencias explícitas a la teología moral, ha hecho una doble sugerencia a los moralistas: primero, la enseñanza de la teología moral debe inspirarse en el conjunto del mensaje conciliar, y segundo, los moralistas deben proseguir el esfuerzo de renovación, que centrado en una elaboración científica se inspire más en la Sagrada Escritura, ponga de manifiesto la sublimidad de la vocación de los fieles en Cristo y lleve a producir frutos en la caridad para la vida del mundo (*Optatam totius*). Así se confirmaron esfuerzos de renovación anteriores al Concilio que intentaban elaborar una moral cristocéntrica.

Como veremos adelante, con más detalle en la historia del problema, tal moral cristocéntrica no debe consistir exclusivamente en estudios sobre la concepción bíblica referentes al modo de ser cristiano, sino en la confrontación de la historia de la salvación y del misterio de Cristo con las preguntas y respuestas concretas de la existencia humana. Pero, ¿cómo realizar esta tarea? ¿Qué puede decir la vida de Cristo o la Escritura a problemas modernos ajenos a su época como los originados en el mundo de la biogenética, la potencia y rapidez de los medios de comunicación o los poderes del armamentismo sofisticado? ¿Dónde se encuentran respuestas a estos y otros muchos problemas en la Biblia? ¿Se deben dejar totalmente a la conciencia y razón ética del ser humano?

Evidentemente la Escritura no es un recetario de solución a conflictos morales. Esto no significa que no tenga nada que decir, y por eso el Concilio habla de "inspirarse". Pero este inspirarse no se refiere a poner en ejercicio cualidades de tipo carismático o literario, pues el mismo Concilio exige un método científico. Éste se requiere para

responder a preguntas como las siguientes: ¿Qué puede aportar realmente la cristología a la moral? ¿Cuál es su alcance? ¿Hasta dónde llegan sus límites? Y, sobre todo, ¿cómo lo hace científicamente o cuál es el método teológico para lograrlo? Responder tales cuestionamientos es de gran importancia para la teología moral, pues de no hacerlo corre el riesgo de reducirse a una ética filosófica en donde la fe y la revelación quedarían relegadas y lejanas a la vida del hombre.

De acuerdo con las sugerencias del Concilio, nuestra investigación consiste, en un nivel general, en la explicación y aplicación de un modelo hermenéutico en teología moral fundamental propuesto principalmente por Klaus Demmer, profesor de teología moral en la Universidad Gregoriana, quien en varios de sus escritos define las condiciones epistemológicas preliminares, orientaciones, alcances y límites para establecer una relación entre *cristología y moral* a través de la *antropología*.

Una vez mostrada la *identificación y justificación del modelo*, pasaremos a aplicarlo, investigando en algunas obras de cristología¹ qué moral implícita, horizonte, intenciones, motivaciones y fundamentos contiene y puede ofrecer la cristología para la praxis cristiana del problema moral de la justicia, núcleo alrededor del cual podemos estructurar el seguimiento de Jesús.

Se trata, pues, de responder a un problema de tipo interdisciplinar entre cristología y teología moral fundamental cuya respuesta –primero de modo genérico y luego específico– se puede ordenar en torno a dos preguntas: ¿Cuál es la hermenéutica adecuada para instaurar una relación entre cristología y moral, tan urgida por el Concilio Vaticano II? Y sobre el modelo interpretativo estableci-

1. Principalmente José Ignacio González Faus, jesuita español, licenciado en filosofía por la Universidad de Barcelona y doctorado en teología en Innsbruck. Actualmente enseña teología sistemática en la facultad de San Cugat del Vallés, Barcelona.

do ¿qué contribución hace la cristología expuesta al problema moral de la justicia?

Llevar a cabo este objetivo requiere un método de tipo *interdisciplinar y deductivo*. Interdisciplinar, en cuanto trata de relacionar dos saberes, cada uno con su objeto específico. Ello supone abordar las dos ciencias, primero distinguiéndolas, luego relacionándolas y finalmente integrándolas. Deductivo, porque a partir de un modelo hermenéutico y de fuentes bibliográficas de los autores deducimos de la cristología un marco antropológico y ulteriormente su aporte iluminador al imperativo moral de la justicia como instancia normativa.

La forma como hemos desarrollado el trabajo tiene una primera parte que trata de ubicar la relación entre teología moral fundamental y cristología y comprende la *fundamentación y justificación* del modelo hermenéutico. Formulamos las preguntas básicas que plantea la relación cristología-moral, explicamos, globalmente la naturaleza del problema, la perspectiva en que se considera y el contexto histórico donde se ubica.

Luego analizamos la problemática que presente esa relación y las líneas de respuesta dadas en algunos autores representativos contemporáneos: Réal Tremblay, Giuseppe Angelini, Klaus Demmer, Angelo Scola y Jon Sobrino. Éstos son presentados a nivel descriptivo y posteriormente sistemático, al señalar las condiciones hermenéuticas que requiere la integración entre las dos ciencias, y fijar de modo general el modelo hermenéutico para desarrollar cristología-antropología-moral.

Una segunda parte contiene dos capítulos titulados "El anuncio del Reino de Dios y su justicia" y "Cristo justicia de Dios". De acuerdo con el modelo interpretativo preestablecido, tiene por objeto estudiar la *cristología* narrativa y reflexiva. Cristología narrativa, en el sentido de exponer las líneas centrales de interpretación sobre los misterios de la vida de Jesús a través de una lectura histórico-teológica. A partir de una cristología ascendente se explican los diversos sentidos o significados en que el modo de actuar

de Jesús con relación a la ley, el templo, el Reino, los pobres, el sufrimiento, la muerte, que aparecen como modelo abierto para ser interpretados por el cristiano.

La cristología reflexiva aborda, en cambio, los núcleos centrales cristológicos de la historia de la salvación. Abarca un análisis de los principios fundamentales que constituyen la cristología estudiada –principio histórico, kenótico, revelatorio, universal– y las dimensiones cristológicas con las que ellos coinciden: resurrección, cruz, encarnación y recapitulación. Se hace ver cómo estas dimensiones son un paradigma de las relaciones entre Cristo y la realidad como promesa y exigencia, dolor y maldición, absoluto y totalidad. Tales son las principales bases cristológicas que permiten establecer un cuadro antropológico que sirve como base a la interpretación moral.

La tercera parte, denominada "Dios, justicia del hombre en Cristo", desarrolla *la antropología derivada de la cristología expuesta* en los capítulos anteriores. Pretende mostrar cómo elementos básicos de la antropología filosófica provenientes de la naturaleza humana alcanzan su sentido pleno en consecuencias antropológicas que tienen origen en una teología de la historia centrada y culminada en Cristo.

Esa correspondencia de elementos llamada "correlativos" conforma un marco antropológico que ofrece la fisonomía de un proyecto de hombre cristiano. Las características resultantes y analizadas de ese hombre son: su *trascendencia histórica*, como un llamado a vivir con gozo el *misterio* de la existencia en *gratuidad*, promesa y *esperanza* a través de un compromiso *inmanente* con el mundo, cuyo cimiento cristológico es la resurrección de Jesús; compromiso en *filiación, fraternidad e igualdad*, fundamentos de su *dignidad humana* a partir de la teología de la revelación; dignidad promovida y ejercida con *autonomía responsable y creyente* en la formación liberadora de un mundo *solidario* al dolor y al sufrimiento como participación de la kénosis y de la cruz de Cristo; todo ello como consecuencia de la *recon-*

ciliación y justificación realizadas en el hombre por Dios en Cristo, provenientes de la cristología de la recapitulación.

La última parte, de carácter propiamente *moral*, nominada "El hombre, sacramento de la justicia de Dios", expresa la respuesta a los problemas hermenéuticos planteados en el primer capítulo, y señala, con base en los correlativos antropológicos deducidos anteriormente, cuál es la contribución de la cristología al problema ético de la justicia: la necesidad de una ampliación del término y su significado, el sentido y fundamento último de cualquier justicia y la teología que se deriva sobre la opción de carácter normativo por los empobrecidos como consecuencia del ejercicio de la justicia evangélica, incluidas algunas respuestas a las dificultades más comunes que se han planteado sobre tal opción.

La conclusión recogerá los resultados y la novedad del trabajo.

Es muy importante tener en cuenta que este estudio no es propiamente de cristología, de antropología, ni de ningún tema "nocional" desarrollado en modo armónico y estructural. Aunque nos valemos de todos esos conocimientos, en la medida de lo posible, del modo más adecuado y científico, nuestra investigación comprende básicamente un aspecto específico de orden epistemológico determinante en el campo de la teología moral fundamental, aplicado al problema humano de la justicia.

El lector encontrará con frecuencia citas o notas bibliográficas que se remiten mutuamente dentro del mismo trabajo. Ello se debe a que una investigación primordialmente hermenéutica tiene particular necesidad de verificar la unidad del trabajo, al mostrar el vínculo de un paso al otro y la forma como todos ellos están relacionados.

Acercas de la *utilidad* de un tema de moral fundamental creemos que es muy provechoso, en especial, cuando con frecuencia se encuentran varias dificultades al afrontar aspectos particulares de problemática moral, porque los fundamentos teóricos y críticos que sustentan sus reflexiones y son fuente de toda reflexión ulterior no son coheren-

tes. En este sentido, nuestras reflexiones son un pequeño aporte a la sistematización de principios básicos que dan identidad a la teología moral.

Por otra parte, en la teología latinoamericana, ámbito en el que se mueve el escritor de este trabajo, a pesar del énfasis hecho en la importancia de la praxis cristiana, se reconoce un vacío en la exposición sistemática de la teología moral fundamental.² Este vacío es aún mayor en el establecimiento de las mediaciones necesarias entre cristología y moral a través de la antropología.

Finalmente, afrontar el tema de la justicia desde la teología moral fundamental es abrir horizontes de comprensión que inspiren respuestas operativas a un esquema moral liberador de cuño latinoamericano, posterior al de la renovación conciliar, cuyo punto de partida son los álgidos problemas de miseria de los países de un mundo nuevo, pobre y creyente que busca la madurez y formulación de un pensamiento propio³, situaciones todas que forman parte de nuestros propios intereses.

Esperamos, pues, que aprehender una hermenéutica adecuada para interpretar las implicaciones del suceso Cristo en el obrar moral del hombre sea una colaboración a la identidad propia de la teología moral cristiana para que como ciencia que tiene su origen y centro en Cristo, norma, ley y fin del obrar cristiano y de su seguimiento, pueda ser una instancia crítica antropológica, mostrando su razonabilidad a la experiencia ética universal.

2. Estudios que tratan sobre bibliografía demuestran que las investigaciones son escasas. Cfr. Moreno Rejon (1986) y Moser y Leers, (1987).

3. Con la explicación de estas características Moreno Rejón define los antecedentes socioculturales de la América Latina. Junto con Filipinas se da la circunstancia única, y por ello más escandalosa, de ser países en opresión y explotación y simultáneamente cristianos (Moreno Rejón, 1986: 41-46).

PRIMERA PARTE

**IDENTIDAD Y JUSTIFICACIÓN DE
UN MODELO HERMENÉUTICO
PARA INTEGRAR CRISTOLOGÍA Y MORAL**

CAPÍTULO I

CRISTOLOGÍA Y MORAL

El objeto de este primer capítulo es establecer en términos generales la posibilidad real de la relación entre *crisología y moral* como fundamento para el posterior estudio específico del problema ético de la *justicia* desde el punto de vista cristiano.

Para lograrlo, exponemos globalmente el problema que se plantea, la perspectiva en que se considera y el contexto histórico donde se ubica. Hacemos luego una exposición descriptiva de los aportes de algunos autores representativos respecto de la relación crisología-moral, y finalmente, en una parte sistemática basada en los elementos propuestos por esos autores, tratamos de estructurar las líneas generales de tipo hermenéutico que permiten la integración de ambas ciencias. Estas líneas integradoras ofrecen la pauta para el resto del trabajo.

I. EL PROBLEMA

El Concilio Vaticano II, al pronunciarse sobre cómo y con qué espíritu debe enseñarse la moral cristiana, señala una novedosa tarea a los moralistas: deben inspirarse en el conjunto del mensaje conciliar y centrarse en una elaboración *científica* que se nutra más de la *Sagrada Escritura*, manifieste la *vocación* de los fieles en Cristo y produzca *frutos* en la caridad para la vida del mundo.¹ Así se confir-

1. “Las disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la

maron esfuerzos de renovación anteriores al Concilio, que trataban de elaborar una moral cristocéntrica.

Cristo aparece como centro, fuente y norma fundamental de la moral cristiana, y los fieles como llamados a salvarse en él, y producir los frutos propios de su vocación, es decir, los frutos del hombre llamado por Dios en Cristo, no sólo del "mero" hombre sino del *hombre cristiano*. Por esto la elaboración de una *moral cristocéntrica* no consiste tan sólo en estudios sobre la concepción bíblica referentes al modo de ser cristiano, sino en la *confrontación de la historia de la salvación y del misterio de Cristo con las preguntas y respuestas concretas de las existencia humana*.

El paradigma es una *moral del seguimiento* como *respuesta a la llamada* y no una doctrina de principios y preceptos. Desde esta perspectiva, la problemática general y amplia que se plantea a la teología moral es el establecimiento de las relaciones entre Cristo y la vida moral de los cristianos (Rigali, 1977: 37). El problema es cómo realizar esta labor.

¿Cómo se establece la relación entre Cristo y la vida moral de los cristianos? ¿Qué puede y debe significar el acontecimiento de Cristo en la vida moral y situación histórica concreta del cristiano? ¿Cómo se puede interpretar o qué puede significar la vida de Cristo o la Escritura para problemas modernos ajenos a su época, como los originados en el mundo de la bioética, la potencia e influencia de los medios de comunicación, la fecundación artificial, las complejas relaciones de orden económico que engendran injusticia y miseria, o los poderes del armamentismo sofisticado? ¿Qué tipo de cristología aparece como apropiado para afrontar el problema? ¿En qué sentido una vida humana y particular como la de Jesús puede representar la norma absoluta y definitiva?

historia de la salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya *exposición científica*, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la *Sagrada Escritura*, deberá mostrar la excelencia de la *vocación* de los fieles *en Cristo* y su obligación de producir *frutos* en la caridad para *la vida del mundo*." (*Optatam totius*, 16)

La Sagrada Escritura, fuente principal de cualquier cristología, pretende básicamente narrar e interpretar la historia del pueblo a la luz de su experiencia de Dios y está lejos de sus intenciones ser un manual de teología moral o un sistema ético. La Biblia es insuficiente en términos de contenidos y metodología porque no puede abarcar todos los problemas morales ni presenta de modo metódico una argumentación teológica en la línea de un razonamiento ético.

¿Quiere decir eso que la revelación es insignificante a nivel moral y que tales problemas deben dejarse *enteramente* a la autonomía absoluta de la conciencia y razón ética del ser humano? En tal caso, ¿cómo entender el mandato conciliar y la invitación de la encíclica *Veritatis splendor*², sobre el cristocentrismo moral? ¿En qué sentido y de qué modo la Sagrada Escritura –que debe ser el alma de toda teología según el decreto *Optatam Totius*, 16– es fuente de la moral cristiana? ¿Cuál es la debida relación entre verdad de salvación y verdad moral? ¿Entre fe en Cristo y reflexión de la razón moral? ¿Qué sería lo específicamente cristiano en el plano moral, cómo se halla y en qué nivel se mueve?

¿Qué aporta lo cristiano a la formulación de la norma moral? ¿Cómo se adapta a la situación histórica, manteniendo al mismo tiempo su propia identidad? ¿De qué manera se integra en el contexto de la comunicación moral universal? ¿Cómo es posible establecer la debida mediación entre la fe en Cristo y la reflexión de la razón moral con el fin de construir una base para legitimar los juicios morales? Las preguntas se mueven en un doble plano de reflexión o de bipolaridad entre la *fe cristiana explícita y el diálogo ético universal*.

2. Carta encíclica *Veritatis splendor* del pontífice Juan Pablo II a todos los obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. Capítulo I: “Cristo y la respuesta a la pregunta moral”, Nos. 6-27.

Para poder hablar de teología moral es necesario establecer entonces lo que puede aportar la cristología a la moral, hasta dónde llegan sus límites, y sobre todo cómo lo hace "científicamente".

Esto implica *identificar y aplicar un modelo hermenéutico en teología moral fundamental* que permita integrar adecuadamente la fe en Cristo y la reflexión de la razón moral sin el cual es imposible afrontar teológicamente el trascendental problema de la justicia y cualquier problema de tipo moral, al menos en la línea señalada por el Concilio.

La respuesta adecuada a tales preguntas, contenidas en la problemática de la relación cristología-moral y planteadas de diversos modos por autores que analizaremos con detalle en este capítulo (bajo el numeral III, "Exposición descriptiva") es el puente para establecer la conexión apropiada entre las dos ciencias.

Esta tarea se ve legitimada y encuentra fundamento en el Concilio mismo, que recalca cómo sólo Cristo, hombre-Dios, ha realizado plenamente la vocación del hombre. La cristología es presentada como culminación de la antropología, manifestación de Dios y de su proyecto sobre el hombre (*Gaudium et spes*, 22). Esta relación es muy significativa para la teología moral, pues si Cristo es la realidad y el modelo fundamental de cada hombre, la antropología cristiana modelada sobre la cristología debe ofrecer los elementos fundamentales de realización integral del hombre que sirven de puente e instancia crítica para las normas del obrar humano (Demmer, 1987: 1042).

Los textos conciliares nos brindan, pues, de un modo general, la perspectiva para enfrentarnos globalmente con el problema a partir del núcleo "cristología-antropología-moral", así como la aplicación correcta de las mediaciones hermenéuticas. Por ello mismo N. Rigali formula con acierto esa tarea, en el plano de la teología moral, como "la ciencia que trata de establecer adecuadamente la relación entre la cristología y el vivir moral de los cristianos" (1977: 37). Así, la teología moral puede definirse como reflexión sistemática sobre el obrar moral del cristiano (Demmer, 1988: 2).

En síntesis, la respuesta al problema –primero de modo formal y luego específico– gira en torno a dos preguntas: ¿Cuál es la hermenéutica adecuada para establecer una relación entre cristología y moral? Y sobre este modelo interpretativo, ¿cómo se construye y explicita una teología moral de la justicia?

Antes de analizar más detalladamente el modelo propuesto, conviene advertir que ningún problema surge de un momento a otro sino que siempre tiene su historia. Examinarla ayuda a comprender mejor las preguntas que se plantean. Veamos brevemente la trayectoria preconiliar, describiendo desde el punto de vista histórico el problema antes formulado de modo abstracto, e indicando simultáneamente las obras y autores principales que han caracterizado su desarrollo.

II. RECUENTO HISTÓRICO

La orientación cristocéntrica dada por el Concilio en relación con la moral origina –no sin dificultades por parte de varios padres– nuevos enfoques y metodologías que dan lugar a un nuevo modo de estudiar y enseñar la moral, pero que son al mismo tiempo fruto del esfuerzo de trabajos iniciados varios años atrás.³

3. Entre los varios autores existentes, un análisis de la reflexión y obras anteriores y posteriores al Concilio lo encontramos detallado en los artículos de J. VÉLEZ, "Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialógico-responsorial" (1981: 1177-1236). Expone de manera general los influjos filosófico-psicológicos y bíblico-teológicos en el cambio de una moral predominantemente *objetivista* a una *personalista*. Señala los principales seguidores preconiliares en este campo y el proceso por el que se llegó a la formulación de los nuevos textos en el Concilio. A su vez, en el artículo "Pluralismo y convergencias en la moral fundamental posconiliar" (1981: 1253-1317) analiza cómo se estructuran las obras sistemáticas de la teología moral fundamental posteriores al Concilio desde la perspectiva pedida por el Concilio en B. Häring, A. Guenthoer, M. Vidal, J. M. Aubert, H. Peschke, E. Chiavacci y F. Boeckle.

El proceso se puede describir así: el modelo intelectual de la *ilustración racionalista* de los siglos XVII y XVIII estaba modelado en un ideal de *ciencia matemática*. Como doctrina pensada sobre el ideal matemático, la teología moral se presenta como sistema *estático*: viene encuadrada en la doctrina clásica de la *ley natural* entendida en términos de un sistema *racional, fijo, inmutable, universal* y accesible a todos los hombres, en todo tiempo y lugar. Tenía además un marcado acento *jurídico y casuístico* debido en parte a la influencia de San Alfonso María de Liguorio, cuya concepción ética estaba inspirada en su profesión jurídica (Demmer, 1988: 51-52, 62-63).

Así la teología moral se convierte en ciencia eminentemente *deductiva* sin sentido histórico (Caffarra, 1980: 447), pues viene entendida como aplicación justa de principios inmutables nunca puestos en cuestión. Esta aplicación se hacía a través de la famosa casuística: se creaban situaciones concretas que servían para hacer ver como se aplicaban los principios de modo correcto y particular.

En el siglo XIX, en 1879, el papa León XIII nombra a San Alfonso de Liguorio patrono de la teología moral y en la encíclica *Aeterni Patris* hace obligatorio resumir el pensamiento de Santo Tomás para la teología, en especial, para la teología moral. Volver al pensamiento de Santo Tomás es una posición condicionada por el patrimonio intelectual de la ilustración racionalista. Este patrimonio recibido por la neoescolástica marcaba una división y *separación entre fe y moral*, y quedaba la ley natural como vínculo para todos los hombres, fueran o no cristianos. La fe no aportaba ningún elemento ulterior. Era clara la disociación entre vocación a Jesucristo y razón moral.

Como reacción frente a esta concepción y en tal contexto histórico se dan las tentativas de renovación de la teología moral en una dirección *teológico-cristocéntrica*, así como un redescubrimiento de la *dimensión bíblica* que desde comienzos del siglo XIX había comenzado a abrirse

camino.⁴ Estos esfuerzos diversamente influidos por teorías filosófico-personalistas tienden a estructurar la moral en torno a un *principio fundamental*⁵ y a ir creando estructuras de mediación que hagan de puente entre la dimensión teológica y la moral, entre fe y razón.⁶

Ya en el *siglo XX* se van multiplicando las obras que denotan un paulatino malestar ante la forma como se concibe y enseña la teología moral, en especial por medio de los manuales. Su crítica se hace en términos de excesivo negativismo, juridicidad, carencia de principio unitivo, formalismo, exterioridad, racionalismo, individualismo, abstracción, clericalismo, casuismo y en general como raíz de todos esos males, el divorcio entre el dogma y la Escritura.⁷

El solo *modelo de la ley natural aparece como inadecuado, pues no profundiza la riqueza de la vida cristiana*. Progresivamente se toma conciencia de que el obrar cristiano no es sólo el cumplimiento de unas normas, sino el *seguimiento de una persona*, Jesucristo, Dios y hombre, norma del cristiano y paradigma de la reflexión moral para la teología y el creyente.

4. Principales autores: J.M. Sailer, *Handbuch der Christlichen Moral* (Munich, 1817), se preocupa de que su obra esté destinada no sólo al clero, sino a los laicos cultos, y entre otras cosas quiere mostrar cómo la teología moral es la plenitud de la ética; J.B. Hirscher, *Christlichen Moral als Lehre der Verwirklichung des goettlichen Reiches in der Menschheit* (Tubinga, 1835); en esta obra el Reino de Cristo es el principio de estructuración moral. Y.M. Jocham, *Moral-theologie oder die Lehre vom Christlichen Leben nach den Grundsätzen der Katholischen Kirche* (Salzbach, 1852-1854): hace hincapié en la moral sacramental. Citados por Caffarra (1980: 448).

5. Un análisis descriptivo-temático de las obras de Sailer, Hirscher y Jocham y las influencias filosóficas en ellos lo encontramos en L. Gillón (1961: 22-40).

6. Algunos de ellos: F.X. Linsemann, *Lehrbuch der Moralthologie* (Friburgo, 1878) y F. Probst, *Katholische Moralthologie* (Tubinga, 1850). Citados por Caffarra (1980: 448).

7. Una abundante bibliografía sobre esta controversia entre los años 1939 y 1967, junto con las críticas citadas, en J. Casabo (1970: 1-15).

Tales obras tienen su origen en la Escuela de Tubinga como reacción contra la moral de cuño neoescolástico y van estructurando la moral en torno a diferentes principios unitario-cristocéntricos: *el cuerpo místico, el Reino de Cristo, la caridad, los sacramentos*, etc.; pero el más significativo es el de F. Tillmann, en 1934⁸, donde tras hacer suya la distinción de M. Scheler entre ejemplar "*Vorbild*" y norma, afirma que el *principio es la imitación y seguimiento de Cristo*.⁹

Este modelo del seguimiento se fue reestructurando y modificando hasta dar origen a las perspectivas cristológicas antes citadas y a un cambio de orientación respecto del fundamento de la moral y a su método, que requería el uso de la Escritura. La teología moral va dejando de ser un sistema abstracto y desarrollando una reflexión sobre en qué debe consistir el obrar moral del discípulo de Jesús.¹⁰

8. Entre los principales autores y sus respectivas obras, en orden cronológico, figuran: F. Tillmann, *Handbuch Katholischer Sittenlehre*, editado por Tillmann con la colaboración de varios teólogos; pero el volumen más significativo para nosotros es *Die Idee der Nachfolge Christi* (Dusseldorf, 1934). Además, E. Mersch, *Morale et corps mystique* (Lovaina, 1937); G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale* (Gembloux, 1940) recalca el modo en que Cristo, como modelo de nuestra conducta y vida interna del alma, debe cristificarla a través de los sacramentos y la gracia, *penetrando nuestro ser y actuar*. G. Ermecke, "*Die Katholische Moralthologie heute. Ein Beitrag zu ihrer Weiterentwicklung*" en *Theologie und Glaube* 41 (1951: 127-142), donde el principio unificador son los tres grados diversos de semejanza sacramental con Cristo. Citados por Díaz Nava (1980: 496).

9. El enfoque del seguimiento de Cristo había aparecido ya varios años antes en el "*Lehrbuch*" de K. Martin (1812-1879), obispo de Paderborn, para quien la *teología moral es la ciencia que enseña a dirigir nuestras acciones según el ejemplo de Cristo*. Citado por Gillon (1961: 30). Hace también un análisis de los elementos personalistas de la filosofía de Scheler y su influencia en la corriente teológica del seguimiento (32-40).

10. Sobre el concepto de "seguimiento de Cristo" en Tillmann y su ulterior desarrollo, ver a A. Klingl (1980: 86-108). Afirma que el seguimiento en Tillmann, más que un concepto elaborado, es una intuición, un contexto o panorama teológico que centra en la persona de Jesús el modelo para seguir e imitar, y con anotaciones de K.

Esta corriente moral no pasa de ser una tendencia minoritaria entre los años treinta y hasta los años cincuenta, pero a partir de estos últimos va cobrando mayor importancia.¹¹ En 1954 se publica *La ley de Cristo*, de B. Häring, que tendrá gran influencia desde la publicación de la primera edición alemana y en donde se recogen las anteriores aportaciones y principios unificadores.¹² Esta obra y en menor grado la de J. Fuchs (1963) serán las más representativas entre las preconciarias.¹³

Rahner y H.U. Von Balthasar analiza los problemas que se plantean en el seguimiento de Cristo como principio básico de la moral.

11. Algunas de las obras y su principio unitario-cristológico a partir de 1950: G. Gillemann, "*Le primat de la charité en théologie morale. Essai methodologique*" (Lovaina, 1952) y R. Charpentier, "*Vers une morale de la charité*", *Gregorianum* 34 (1953), pp.32-55, centran sus obras en la caridad. J. Stelzenberger, *Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Koenigsherrschaft Gottes* (Paderborn, 1953), vuelve a considerar, siguiendo a J. B. Hirscher, el Reino de Dios. Citados por Vélez (1981: 1200).

12. No es fácil resumir la obra en pocas líneas, pero al menos podemos dar breve cuenta de sus contenidos y estructura: la primera parte la constituye el *llamamiento* de Cristo a seguirlo. Hace una teología de la vocación y la sede de la moralidad con la libertad, el conocimiento y la conciencia. La segunda parte es la *respuesta humana* que puede ser el pecado como negación del seguimiento y la conversión como su imitación. Recoge la tradición bíblico-cristológica y dialógico-responsorial.

13. La obra tiene tres partes: la primera atañe a las propiedades de la moralidad cristiana y a la norma objetiva y expone su antropología teológica. La pregunta fundamental para la teología moral es *¿qué es el hombre? Y la respuesta se encuentra en la encarnación*. La característica principal de la obra de Cristo es la transformación del hombre en hijo de Dios por la gracia. La moral cristiana no se entiende sino en Cristo. De ahí su carácter religioso y personal. El oficio de las leyes es atender al llamado del Espíritu. La norma central es Cristo y, en último término, el Padre. La segunda parte trata del conocimiento moral y de la conciencia como lugar donde se manifiesta la vocación, es decir, la facultad cognoscitiva en la moral es el intelecto iluminado por la fe. La tercera parte se refiere a la actuación del bien moral; en ella se recalcan la opción fundamental como centro del acto moral, y el pecado y la conversión como rechazo o aceptación de la misma.

En suma, todos estos enfoques, cada cual en su perspectiva, tienen en común una acentuación *bíblica, cristológica, personalista y dialogal*; se da un retorno a la *Escritura* para fundamentar en ella la moral, y de esta manera en juego la situación existencial del seguidor de Jesús y su obrar moral con referencia al acontecimiento histórico del Maestro y los efectos que de tal acontecimiento se derivan. Hay, pues, una *innovación en cuanto al método y objeto científicos*. En este sentido el Concilio Vaticano II¹⁴, en el decreto *Optatam totius* 16, no es original, pero sí importante, pues ratifica magisterialmente los esfuerzos hechos en los últimos años.

Después del Concilio comienzan a aparecer estudios que comentan y asumen su enfoque y la problemática que entraña. Pese a la abundante literatura al respecto hubo también por parte de algunos cierto silencio y olvido de las directrices del Concilio; y por parte de otros, varias reservas y controversias que habían aflorado anteriormente.

O. Schilling, desde 1938 aceptando el enfoque cristocéntrico, admite su incapacidad de solucionar varios problemas que se plantean al moralista, como el de la esterilización, y cuestiona así la necesidad de recurrir a los razonamientos de la teología clásica.¹⁵ En 1950, P. Hadrossek anota algunas

14. Entre los varios comentarios directos sobre la moral en el Concilio figura el de J. Fuchs (1969). Al hablar de la renovación de la teología moral, parte de la verdad fundamental, a saber, la sublime vocación de los fieles en Cristo: cristocentrismo de la teología moral, vocación universal, moralidad como respuesta personal. La obligación propia de la vocación de dar fruto para la vida del mundo; la Sagrada Escritura como alimento de la teología moral: su relación con la Biblia y la historia de la salvación. Finalmente, en cuanto al carácter científico de la teología moral, su relación con la kerigmática, la casuística, la antropología y la dogmática en las nuevas perspectivas. Ver a P. Delhay (1972 y 1979). Vélez (1981: 1212-1225) expone brevemente posiciones y comentarios ante el Concilio de J. Gruendel, B. Häring, J. Fuchs, R. Latourelle, J. G. Ziegler, A. Guenthoer, E. López Azpitarte, M. Vidal, R. Larrañeta, R. Peschke, H. Wattiaux, y los títulos de sus respectivas obras.

15. O. Schilling, "*Das Prinzip der moral*", *Theol. Quartalschrift* 119 (1938), p.422, citado por Gillón (1961: 20).

críticas que le hacen a esta corriente cristocéntrica: no ofrece principios claros que guíen directamente la acción, elimina la moral fundamental y da lugar a una antropología cristiana; esto tiende a dejar la ley al jurista y la conciencia al psicólogo, con lo cual parece que la nueva moral fuera más bien una especie de escenario que crea una nueva apariencia, con el fondo tradicional de la moral clásica.¹⁶

Algunos admiran el deseo de acomodar al mundo secular estas enseñanzas centradas en el cristocentrismo moral, pero sostienen que para realizarlo con exactitud doctrinal y eficacia pastoral debe llevarse a cabo un estudio objetivo, serio y sereno del método tradicional (Zalba, 1955: 79).¹⁷ En la etapa inmediatamente anterior al Concilio estas dos posiciones aparecen bien diferenciadas. El Concilio acepta la renovación y a pesar de su riqueza y el cambio radical propuesto, no ofrece un esquema ni una metodología para realizar el nuevo enfoque, sino deja abierto el campo a la investigación.

En la época posconciliar se siguen publicando nuevas ediciones de manuales tradicionales y otros que recogen textos del Concilio, pero dentro del esquema clásico (Vélez, 1981: 1211), junto con los que asumen la nueva orientación de "orden y sentido" (*Optatam totius*, 14). Entre estos últimos, aunque se da una perspectiva común y puntos básicos de convergencia, hay otras diferencias esenciales con relación a los enfoques y metodología. Se cuestiona la especificidad de la ética cristiana y en qué nivel se constituye.

Casi todos están de acuerdo con que hay una especificidad, pero el problema surge cuando se discute *si hay normas y valores específicamente cristianos*. La mayoría afirma tal especificidad sólo en el plano de la intencionalidad de

16. P. Hadrosseck, *Die Bedeutung des Systemgedankens fuer die Moral-theologie in Deutschland seit der Thomas Renaissance* (Munich, 1950: 329-332), citado por Vélez (1985: 13).

17. Este autor, aunque acepta cierto cristocentrismo moral, defiende la posición tradicional.

la fe, la esperanza y la caridad provenientes de la antropología cristiana. Esto da un nuevo horizonte, pero permanece idéntico el contenido material de la norma.¹⁸ Otro grupo considera que la fe y la esperanza no pueden no expresarse en el contenido material de la norma. Tampoco hay unanimidad en cuanto a los presupuestos epistemológicos, cuya diversa concepción ha dado origen a las corrientes de la "ética de la fe" y la "moral autónoma".

Por ambas partes es bastante lo que se ha escrito, y aun cuando se corre el riesgo de no expresar la complejidad del tema al resumirlo en pocas palabras (entre otras cosas, porque dentro de las mismas corrientes hay diversos matices), podemos decir que la moral autónoma, sin renunciar al enfoque cristocéntrico, afirma que el hombre está capacitado para captar con la propia razón la exigencia y normas morales.¹⁹ Los partidarios de la ética de la

18. La bibliografía es extensa. Entre otros autores podemos citar a S. Bastianel (1975). Trata de la discusión en Italia por algunos autores y su pensamiento, a partir del cual debe replantearse el problema: el interior de la conciencia cristiana y su dinamismo, que la hace responsable de su fe y su mundo. La bibliografía sobre el tema va de 1967 a 1974.

19. Es notable la influencia del iluminismo kantiano. Para Kant el iluminismo es la salida del hombre de su estado de menor de edad que lo debe impulsar a ser sí mismo. El estado infantil es la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la guía de otro. Este estado es imputable si la causa es falta de decisión y coraje de hacer uso del propio intelecto. Sé audaz. Ten el coraje de servirte de tu propia inteligencia. Este es el motor del iluminismo. La aplicación a la ética de esta autonomía del hombre según la razón está en el imperativo categórico. Aquello que es un bien no está determinado por la lógica de los conceptos morales, ni por la metafísica del ser, ni por la teología o la psicología, sino por la razón práctica del hombre. La voluntad como facultad de elegir aquello que la razón reconoce como bueno forma el mundo moral. La moral no tiene necesidad de ninguna religión, si bien Dios es un postulado de la razón práctica. El imperativo categórico es un *a priori* de la razón práctica como las categorías lo son de la razón pura. Kant postula entonces una ética autónoma fundada sobre la naturaleza de la razón del hombre independiente de otra realidad creada o increada y que se desarrolla

fe, por su lado, defienden el papel fundamental de la razón, pero al mismo tiempo, su insuficiencia y la necesidad esencial de la fe y la revelación para suplir la limitación humana y conseguir la certeza en el plano ético.²⁰

La *moral autónoma* pretende ubicarse en un contexto moderno de autonomía conjugado con las exigencias de la fe; ve la necesidad apremiante de una comunicabilidad de la ética que tenga en cuenta una dimensión ecuménica. Nuestra sociedad ya no es más cristiana. Los problemas específicos, como la eutanasia o el salario, se someten al orden de la razón, no al de la Escritura. Es una ética racional, inteligible y autónoma aunque relacional: encuentra su último fundamento en Dios, que es la razón última de su autonomía. Es una ética teónoma, insertada en el mensaje cristiano que asume la ética en un horizonte nuevo de comprensión: la salvación.

La *ética de la fe* es más una reacción contra la moral autónoma que una respuesta estructurada. Afirma cómo el hombre y la humanidad es frágil, incluso a nivel de razón moral, y por tanto, de conocimiento ético. Por eso no está en grado de captar con la suficiente claridad los fundamentos de un discurso ético, especialmente su origen y su fin. Sólo la fe puede iluminar al hombre en sus raíces y ofrecer un discurso moral completo.

a sí misma como única ley de acción. La autonomía es pues condición de la misma moralidad (Bernasconi, 1981: 19). El discurso lo toma el autor de I. Kant, "*Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?*" El ensayo es una respuesta de Kant a un artículo publicado por el párroco de Berlín, Johann Friedrich Zöllner (1753-1804), contra el matrimonio civil.

20. También, entre la abundante bibliografía sobre el tema, señalamos a Bastianel (1980). La bibliografía que ofrece se sitúa entre los años 1967 y 1980. Bernasconi (1981) presenta un contexto histórico de la controversia y luego las dos corrientes en cuestión, con sus representantes principales. Muestra la influencia del proceso de secularización, la teología de las realidades terrenas del Concilio Vaticano II y el debate sobre la especificidad de la moral cristiana.

Todo esto se demuestra en la imposibilidad de una moral autónoma libre de utilitarismos, por parte de los éticos que quieren excluir la trascendencia. Un aporte externo de la fe cristiana, así sea integrante y crítico, no es suficiente. Es desde el centro de la fe donde deben venir las decisiones morales y las bases para una ética cristiana. Es conveniente anotar que cuando se trata de ver *cómo* se relaciona la fe con las normas morales, ninguna de las dos corrientes dice mucho.

Estos cuestionamientos que aquí sólo enunciamos nos remiten a la visión general del problema, planteado en el punto anterior, sobre la necesidad de una hermenéutica que determine las mediaciones concretas entre Cristo y el obrar cristiano. Sin embargo, esta breve reseña histórica pone de manifiesto que *la importancia de enseñar la moral en perspectiva cristocéntrica* tiene su fundamento a nivel *magisterial, científico y pastoral*.

Magisterial, en el Concilio mismo, que urge a elaborar una moral cristocéntrica. Desde el punto de vista *científico*, porque al señalar la moral como ciencia que tiene su origen y centro en Cristo, la orientación conciliar produce un cambio en los elementos que definen la teología moral y su epistemología, que la afecta en su *objeto y método*, y por tanto en su identidad científica.

Si no se muestra el modo y el horizonte significativo que la fe y concretamente la cristología entrañan para la moral, la teología moral queda reducida a una ética filosófica o simplemente social y separada la fe y la razón, la intencionalidad cristiana y las normas de conducta provenientes de la ley natural. El principio tenido por fundamental con relación al actuar humano aparecería después como incapaz de proporcionar un criterio determinado ante opciones concretas.²¹ La fe no tendría incidencia moral alguna en los actos concretos y materiales.

21. Ya el padre Congar se cuestionaba: "Los cristianos que viven en medio de los otros, en la vida en la acción, se preguntan: ¿Qué

Esta diferencia entre intención teologal –y por ende relacionada con la fe– y determinación material del actuar, expone a la teología moral a un resultado en el cual se correría el peligro de ver, por una parte, el irracionalismo y formalismo de la fe, y por otra, el racionalismo y materialismo de las obras. Es, pues, indispensable aprender una hermenéutica adecuada para interpretar las implicaciones del suceso Cristo en el obrar humano mediante la identificación de los elementos que definen la teología moral y su epistemología.

Tal integración es también importante en el campo *pastoral*. Los mismos datos históricos muestran la necesidad de responder razonablemente a los problemas prácticos y existenciales de la vida moral de los cristianos ubicados en una situación histórica concreta, en su relación con Cristo, con la comunidad eclesial y con los no cristianos, en un diálogo que permita la paulatina y *constante* construcción de una comunicación ética universal.

En el caso de la teología latinoamericana, a pesar del énfasis hecho en la importancia de la praxis cristiana, se reconoce un vacío en la exposición sistemática de la moral fundamental cuando se trata de establecer las *mediaciones* necesarias entre cristología y moral a través de la antropología.

Veremos en la próxima sección algunos autores representativos que tratan el problema. En un primer momento intentaremos exponer objetivamente su pensamiento dejando nuestra opinión personal sobre ellos para más adelante, cuando intentemos sistematizar la respuesta. Estos autores son los teólogos Réal Tremblay, Giuseppe Angelini, Klaus Demmer, Angelo Scola y Jon Sobrino.

cosa tengo yo de más o de diverso de los otros? Si el cristianismo no me da más que un discurso idealista y algunas actividades de culto, qué cambia en mi actividad concreta?" (Congar, 1977: 32).

III. EXPOSICIÓN DESCRIPTIVA

1. REAL TREMBLAY²²

R. Tremblay se da por objetivo articular la intuición de Vaticano II acerca de Jesucristo como centro de la vida moral del cristiano (Tremblay, 1981: 214). El proceso para lograrlo se puede describir así: basado en el principio de "el obrar sigue al ser" es necesario preguntarse qué es el hombre, pues el obrar humano y sus normas, objeto de la ética, tiene su fundamento en el ser del hombre.

Para responder a tal pregunta, el autor muestra el aporte de la antropología teológica. Funda la legitimación de esta vía en la experiencia moral como experiencia de trascendencia, donde la *base de moralidad del ser humano debe revestir un carácter absoluto*; su fuente inmediata es el hombre mismo, y el fundamento último el Absoluto, que en la fe cristiana tiene un rostro concreto: Jesús de Nazaret, hijo de Dios. Se hace, pues, indispensable estudiar la relación entre Cristo y el ser del hombre (Tremblay, 1985: 3).

Esto supone definir primero quién es Jesús de Nazaret, lo cual implica dar un paso a la cristología. Lo hace desde el Jesús histórico, aclarando que tal cristología ascendente no existe en estado puro, sino que todo acceso a Jesús se produce necesariamente a través de la iglesia primitiva. Por eso, aunque su punto de partida es una cristología del "bajo", su campo hermenéutico es la totalidad de la fe de la Iglesia (Tremblay, 1981: 215)

Su estudio cristológico es un detallado análisis del fundamento de la plena humanidad de Jesús y de su identidad como hijo de Dios (Tremblay, 1985).²³ Con base en

22. Real Tremblay, C.Ss.R., es profesor de cristología en la Sección de Moral Fundamental en la Academia Alfonsiana, de Roma. Ha escrito obras sobre la teología en San Ireneo de Lyon y sobre la relación entre cristología y moral.

23. En el Tomo I Tremblay hace un estudio detallado a partir de las fuentes neotestamentarias paulina y joánica, de los sinópticos en Marcos, y de las fuentes posbílicas en algunos padres de la Iglesia y autores modernos, especialmente Walter Kasper, sobre la

esta cristología de la filiación, orientada a determinar la función de la identidad de Jesús en el ser del hombre, el autor elabora la *antropología filial*. Ésta surge, primero, por la influencia de la persona del Hijo en el ser del hombre como criatura, con el que se hace solidario a través de un carácter de semejanza, recapitulación y excelencia (Tremblay, 1983: 303-312).

– De *semejanza*, porque Jesús es hombre como cada uno de nosotros, menos en el pecado personal, pero sí en asumir las consecuencias del pecado.

– De *recapitulación* porque Jesús se hace solidario con el pecado del mundo. Debe pasar por su "hora" y "beber el cáliz", es el "servidor de Yahvé". Estas expresiones bíblicas evocan el pecado de la humanidad y el peso de ese pecado sobre Jesús, que nos libera de él con su vida y muerte.

– Y de *excelencia*, porque Jesús no sólo es un hombre, como los demás, sino el hijo de Dios, lo que lo capacita efectivamente en cuanto hombre para entrar en comunión con Dios, su *Abba*.

Su predicación, actitud y comportamiento, su forma de relacionarse con Dios hicieron que los discípulos percibieran algo fuera de lo ordinario y suscitó en ellos una fe inicial ratificada luego con la experiencia de la resurrección. Se confirmó así que el papel desempeñado por Jesús se explicaba por su pertenencia al Dios preexistente y creador y por su perfecta unión con él. La idea joánica de la filiación, procedencia del Padre y retorno radical al Padre, toca al ser mismo de Dios y se realiza humanamente en la obediencia de Jesús. Así, la humanidad de Jesús está hipostáticamente unida al Hijo de una manera que incluye todo lo humano, asume nuestra dimensión personal y nos da acceso al Padre.

identidad de Jesús. Recalca la humanidad de Jesús como solidaridad con el hombre pecador. En el estudio de la cristología del Hijo, sigue primero una cristología implícita, que analiza el modo en que Jesús se dirige a Dios con el término *Abba*, y luego expone la cristología del Hijo de Dios explícitamente, en las primeras profesiones de fe y los problemas afrontados al respecto en los principales concilios.

Esta triple solidaridad alcanza, pues, íntimamente el ser del hombre y su sentido último. La filiación de Jesús es una filiación afiliante. Todo hombre, por el solo hecho de serlo, a través de la dimensión cristológica de la recapitulación, entra en la zona de influencia "crística". En este sentido puede hablarse de la filiación en Cristo en el plano de la creación, que prepara e introduce a un segundo aspecto de la antropología filial: el don de la filiación adoptiva en Cristo y las consecuencias que de este doble arraigo del ser del hombre en el misterio de Cristo se derivan para su corazón y su actuar moral en el mundo (Tremblay, 1985a: 211-232).

El hombre es recreado por medio de la filiación adoptiva. Cristo nos dejó en el Espíritu el don de la filiación ofrecido a cada uno por los sacramentos y recibido en la fe. Este don de Cristo es de orden ontológico. El Hijo, por el Espíritu, está presente en nosotros; en la venida de su hijo Dios nos adopta como hijos (Gl 4,4-7; Ro 8,4-17), nos ama hasta el punto de hacer de nosotros sus niños por la fe en el Verbo encarnado, nos engendra (Jn 1,12-13; 1Jn 3,1-2); participar en las promesas significa participar de su naturaleza (2 P 1,4).

La filiación como don alcanza el centro del ser del hombre, es decir, el corazón (Gl 4,6), el punto central de su vida interior. Nuestro ser, tocado por Dios, pasa a participar del ser divino por medio del Espíritu para identificarnos con el Hijo, que nos abre a la dimensión de la intimidad filial con el Padre. Entramos en el mundo mismo de Dios, formamos parte de su familia. Así lo expresan los textos escriturísticos y así lo ha captado y desarrollado la tradición de la Iglesia (Tremblay, 1985: II, 1-162).²⁴

24. Tremblay hace un estudio sobre el carácter ontológico del don crístico de la filiación: su testimonio en la Escritura, especialmente San Pablo, San Juan, y la segunda de San Pedro y la recepción de este don por la patrística en Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, Atanasio, Cirilo de Alejandría, Máximo el Confesor y Tomás de Aquino. Además, en la época moderna, Matthias Joseph Scheeben

La antropología filial expuesta permite sacar una primera conclusión: la filiación del hombre como criatura con el Señor a través de la triple solidaridad de Jesús con nosotros por semejanza, recapitulación y excelencia, el modo como se realiza (asume nuestro ser personal y lo afecta en sus elementos constitutivos) y el efecto salvífico que produce, establece al *hijo encarnado-muerto-resucitado como Cristo, fundamento último del ser del hombre llamado a obrar moralmente en el mundo* (*ibídem*: I, 195). Tal era el objetivo que pretendía R. Tremblay.

La filiación única se vuelve realidad inmediata por el don crístico de la filiación adoptiva que al ser ontológica fundamenta el ser del creyente llamado a obrar moralmente en el mundo (*ibídem*: II, 160). Así Cristo, como plenitud y totalidad, como principio y fin, ejerce su señorío sobre nuestro ser, haciendo que cada sujeto humano sea creado y recreado por él y hacia él (Col 1,16).

Una segunda conclusión que surge de la antropología filial es el ser del hombre como "ser hijo". En y por el Hijo, el hombre se presenta como preparado a la filiación en la estructura de su ser y efectivamente ordenado a ella por el don que viene del Hijo mismo. Por ello podemos hablar de una fisonomía ética del hombre cuyo ser es "ser hijo" (Tremblay, 1985a: 231) "predestinado a reproducir la imagen del Hijo" (Ro 8,29).

En esta perspectiva, el hombre, sujeto de la vida moral, se define como un ser en relación efectiva con Dios, como hijo del Padre y hermano de los hombres, como hijo en el Espíritu. En su núcleo central es hijo de Dios. No ha sido creado ni recreado a imagen del Padre o del Espíritu, sino del Hijo encarnado-muerto-resucitado. Nacida de la paternidad de Dios, la creación entera es filial y el Padre

y Karl Rahner. Primero hace un análisis sobre cómo se presenta el don crístico de la filiación en estas fuentes y autores, y luego señala cómo aparece en cada uno de ellos el carácter propiamente ontológico del don, su punto de inserción en el hombre y las consecuencias que se derivan para él.

del Único es el Padre de todos, de cada hombre, que es hijo no sólo por adopción sino por creación en Cristo, es decir, en su naturaleza de hombre (Tremblay, 1987: 165).

Hasta aquí hemos hablado de la naturaleza y los constitutivos o fundamentos del cristocentrismo moral en el autor. Queda una pregunta importante: ¿Cómo llegan estos fundamentos a la realidad, al mundo, y cuál es su relación con la razón? ¿Qué aportan a las normas concretas de acción?

R. Tremblay entra aquí en el debate entre moral autónoma y ética de la fe (1982: 222-237) e intenta encontrar una vía media de solución. Expone las opiniones de los representantes principales de cada corriente, en particular, de A. Auer y B. Stoeckle, y pese a sus divergencias encuentra puntos comunes, como la preocupación por abordar el estudio de la génesis de las normas morales y el esquema que proponen para hacerlo con contenidos distintos, pero por un mismo camino (*ibidem*: 226): del obrar moral del hombre (adhesión a normas concretas de acción descubiertas por la realidad-experiencia) pasan a la articulación de la relación entre estas normas racionales, y buscan, por último, el fundamento cristológico destinado a legitimarlas (*ibidem*).

R. Tremblay, consecuente con sus presupuestos, afirma que del fundamento cristológico del obrar humano, es decir, del hombre como sujeto de moralidad, se pasa a la definición de hombre que surge de esa inserción en el Señor, para llegar a la ética propiamente dicha (*ibidem*: 228).

Critica el puesto secundario que ambos modelos asignan a la cristología (*ibidem*: 228-231): A. Auer habla de un Cristo que desempeña un papel de relleno; trátase aquí de una visión parcializada de la escatología, donde Cristo actúa únicamente como destino final, como un Dios lejano y "tapa-huecos". Sería este un sistema preconcebido que se le puede "poner o quitar" a la moral, como un sombrero, sin que la afecte en el presente. Por eso dice R. Tremblay que A. Auer habla de una escatología, pero no menciona explícitamente la encarnación del Verbo (*ibidem*: 229).

El tipo de relaciones entre Dios y el hombre autónomo, en A. Auer, tiene su fundamento en un origen trascendente y un fin definido como comunión con el Padre de Jesús, accesible en el mundo por venir. De su antropología se deriva un hombre que vivirá mañana con Dios y que hoy vive solo o autónomo, estimulado por una relación trascendental con Dios.

R. Tremblay considera que tanto A. Auer como B. Stoeckle tienen una antropología filosófica cristianizada, pero no una moral, que por naturaleza debe ser teológica y por tanto basada en la fe. Es un hombre que encuentra en Dios la respuesta a problemas insolubles por la razón. Evidentemente una verdadera moral no puede admitir estas acomodaciones, y menos acudir a Dios sólo para llenar los vacíos de la razón.

Junto a esas críticas y relacionadas con ellas, Tremblay hace las siguientes afirmaciones: Cristo es el fundamento de la moral cristiana; afecta ontológicamente el ser del hombre y por ende su actuar: luego su papel no puede ser secundario; es necesario asumir el misterio de Cristo en su totalidad; Cristo no es sólo el origen y el fin, sino también el medio, el camino; una escatología integral no es únicamente para el futuro, sino que influye y se vive desde ahora; la unión del hombre con Cristo no se da sólo al final, ni sólo en el presente como motivación, estímulo, crítica o algo externo, sino que es ontológica, íntima, obra desde lo más hondo del corazón del hombre, en el Espíritu del Hijo y por ese Espíritu.

La cristología es la clave hermenéutica que puede dar un equilibrio entre fe y razón (*ibidem*: 235) hasta influir inclusive sobre la formulación de las normas prácticas. Es verdad que la razón desempeña un papel, y en este sentido el autor está de acuerdo con A. Auer en que puede llegar a determinar el actuar humano de modo autónomo, mas no en dos planos separados, natural y sobrenatural –es decir, la razón por un lado y la fe por otro–, sino que al mantener cada una su identidad ambas actúan en la unidad del

hombre, están unidas intrínsecamente y por tanto, la fe entra ya en el plano de la determinación racional autónoma.

No es tampoco, como dice B. Stoeckle, que la fe tenga que compensar la debilidad o incapacidad humana para alcanzar el absoluto. El ser del hombre no se puede separar de su obrar. Si el ser del hombre está marcado por la presencia íntima, ontológica de Cristo en él, su obrar sin perder la propia libertad estará marcado por su ser cristiano en el principio y en el fin, aquí y ahora.

R. Tremblay hace esfuerzos por llevar su fundamento cristológico moral a un plano más concreto de acciones desde el esquema fe-esperanza-caridad (1987: 169-182)²⁵, que aplica a diversos casos –como la guerra justa, los experimentos biogenéticos, etc.– e intenta explicar desde una antropología filial cómo actuaría el hombre. Su modo de hacerlo no nos parece, sin embargo, el más adecuado –como explicaremos más adelante– pues no creemos que sea posible pasar directamente de una antropología teológica a la formulación de normas morales.

En conclusión, para R. Tremblay el obrar sigue al ser; luego el obrar del hombre depende de su ser influido ontológicamente por el ser de Cristo, como criatura e hijo adoptivo de Dios. De acuerdo con esta naturaleza filial que lo hace partícipe de la vida trinitaria, su vida ética y su obrar será el obrar propio de un "ser hijo", destinado a reproducir la imagen del Hijo. La cristología es, por consiguiente, la clave hermenéutica y el horizonte desde el que deben integrarse todas las dimensiones morales del hombre: fe, razón, libertad, influenciando y determinando aún la formulación de las normas éticas.

25. En *"La physionomie éthique dell'homme fils de Dieu"* Tremblay trata de explicar cómo la fe y la razón se iluminan y complementan respetándose mutuamente la propia identidad en el comportamiento ante casos concretos en los que el hombre hijo de Dios actúa distintamente de si lo hiciera solamente con la razón.

2. GIUSEPPE ANGELINI²⁶

Este autor se propone aportar algunos elementos al problema de *la relación entre el conocimiento de la norma morales y la referencia de ésta al singular suceso histórico de Cristo* (Angelini, 1975: 796) derivado del vínculo entre teología moral y dogmática. Afronta, además, la *relación entre ley y situación histórica* reflejada en el problema anterior, en cuanto existe la dificultad de establecer una relación entre la norma y la situación histórica de Jesús (*ibídem*: 798-821).²⁷ La crítica "ilustrada" –que no acepta que de la historia se deduzcan verdades universales– aparece, aunque de una manera no refleja, en los debates sobre la "ética de situación" y "la especificidad de la ética cristiana" (*ibídem*: 821).

Tocante a la *ética de situación* debe tenerse en cuenta que ley e historia no son antagónicas, sino complementarias para la determinación del imperativo cristiano. La ley sólo adquiere sentido en un contexto histórico, cultural, institucional, y por ello la situación histórica no es algo que está "al lado" o que se añade a la ley, sino lo que le da carácter unívoco y determinación material. Por otra parte, la aplicación de la ley no es fría ni se hace en el vacío, sino requiere una interpretación y papel activo del discernimiento reflejo y práctico de la conciencia moral, ubicada y condicionada históricamente (*ibídem*: 823-824).²⁸

26. Giuseppe Angelini es profesor de teología moral fundamental y teología práctica en la Facultad Teológica de Italia Septentrional.

27. Antes de exponer su propia posición G. Angelini analiza diversos puntos de vista ante el problema: la crítica "ilustrada" como rechazo de la religión positiva, donde se pide verdad de razones, mientras el cristianismo utiliza dogmáticamente la autoridad de los hechos; de E. Kant, la ley moral como ley de razón y, por tanto, autónoma; la filosofía hegeliana de la historia y de la religión; de K. Barth la moral kerigmática fundamentada en el "*mandatum concretissimum*" y basada epistemológicamente en la exclusiva referencia al suceso concreto de Cristo; de D. Bonhoeffer, la realidad ética centrada en el "seguimiento"; y de F. Tillmann, la moral cristocéntrica en el ámbito católico.

28. Sobre el papel hermenéutico del sujeto histórico se inspira en H.G. Gadamer, *Verdad y método* (Milán, 1972).

A través, pues, de esta integración entre situación-historia y ley se da la posibilidad de una justificación teórica de la importancia de la historia de Cristo para la opción ética del creyente, cuya situación está definida por el hecho y los efectos del suceso "Cristo" para él y la humanidad; es la integración del valor normativo de la revelación entendida como historia. La categoría de situación permitirá esta síntesis, con la condición de que sea introducida no como alternativa sino como integrante de la ley (Angelini, 1980: 1026-1027).

En cuanto a lo específico cristiano, G. Angelini no acepta la diferencia establecida por J. Fuchs entre el nivel trascendental o formal –que sería lo específico– y lo categorial o material, que es en cambio común con la ética humana. Es más una figura abstracta que una realidad históricamente identificable. La realidad concreta de la experiencia ética muestra cómo la evidencia del bien no se configura con leyes ideales y abstractas, sino principalmente con el quehacer histórico y social estructurado mediante el recurso de categorías ofrecidas por las representaciones que el hombre tiene de sí mismo, de la sociedad y de la historia. Así será posible asentar teóricamente la importancia de la historia de Jesús para la experiencia ética del hombre (Angelini, 1975: 825).²⁹ Se hace, pues, necesaria una profundización entre ciencia moral y ciencia hermenéutica para aclarar los dos problemas antes enunciados.

La fe, que como categoría antropológica sería una salida para los problemas planteados por la renovación conciliar, ha sido descuidada; la manualística la consideraba en el contexto de las virtudes teologales, dirigida más a intereses dogmáticos que a una proyección moral, y en el intento de integración de los temas bíblicos se cayó en un

29. Las obras a que se refiere en su crítica son: J. Fuchs, *"Esiste una morale cristiana?"* (Roma, 1970); S. Bastianel, *"Il carattere specifico della morale cristiana"* (Asís, 1975); y J. M. Aubert *"La specificité de la morale chrétienne selon St. Thomas"*, en *Le Supplément* 92 (1970), pp. 55-73.

"biblicismo" carente de hermenéutica y reflexión teórica serias (Angelini, 1983: 212-213).

La reflexión sobre el significado de la fe, como categoría trascendental, en orden a la interpretación y concreción de la experiencia moral, es un presupuesto para aclarar la relación entre moral y Escritura, entre Cristo y su efecto para las normas morales.³⁰

G. Angelini explica cómo a la categoría antropológica de la fe puede llegarse por vía teológica, como decisión de una obediencia que atestigua el valor de la fe en aquel en quien se cree; y por vía filosófica, la que procede del problema ético entre el bien y el mal. El mal moral es posible en cuanto el hombre opte por rechazar o "mortificar" la imagen del bien presente en las cosas, es decir, no creer en la imagen del bien absoluto que se manifiesta en realizaciones concretas intramundanas (Angelini, 1983: 215).

Desde este punto de vista, el debate sobre la autonomía y la especificidad tendría una salida si se profundizara en *la estructura originaria de la experiencia moral* del hombre para pasar de ahí a la fe cristiana. Pero, primero, los defensores de la así llamada moral autónoma corren el peligro de caer en una ley moral positiva ligada al legalismo, donde los imperativos materiales presentes en la Biblia son irreducibles a evidencias racionales, sin que se tenga en cuenta un análisis crítico del concepto de la revelación; y, segundo, al hacer hincapié en el papel primordial de la intención subjetiva respecto de la ley, afrontan el riesgo de presentar como separado los actos materiales del acto

30. G. Angelini se inspira en el artículo de A. Bertuletti, "*Fede e sapere. Il concetto di fede teologica*", en *Teología* 3 (1982), pp. 249-270. Pone la fe como mediación absoluta entre verdad y libertad. En este sentido, la fe posee una evidencia propia que supera la evidencia exclusivamente racional, pero en ella el saber no es un momento exterior o parcial, sino que constituye una dimensión crítica y reflexiva de su totalidad. La fe forma parte del saber, cuya evidencia específica no es confrontable con ninguna otra, pero puede dar testimonio del contenido revelado por cuanto en el suceso histórico está presente la automanifestación libre del absoluto.

fundamental de autodeterminación del hombre (*ibidem*: 217-218).

De lo anterior se desprende una conclusión con una dificultad insoluble: el acontecimiento cristológico tenido por fundamental como norma moral aparece después como incapaz de proporcionar un criterio determinado ante situaciones y problemas concretos. La fe llevaría a un compromiso moral sin incidencia alguna en los actos concretos y materiales. Esta diferencia entre intención teologal –y por ende, relacionada con la fe– y determinación material del actuar, expone la teología moral a un resultado en el cual puede verse, de una parte, el irracionalismo y formalismo de la fe, y de otra, el racionalismo y materialismo de las obras, por cuanto se niega su transparencia simbólica.

Al contrario, es necesario reconocer que así como la experiencia es un medio de acceso del hombre al sentido, las obras son medios de acceso del hombre a su propia identidad: voluntad, libertad, etc. En este orden de cosas, la fe puede ser descrita como reflexión sobre la experiencia del sentir, que muestra cómo es capaz de descubrir un sentido para el ser del hombre, "una orientación para su deseo, y una norma para su actuar" (*ibidem*: 219-220).

Esta experiencia del "sentir" integra *heteronomía y autonomía*, porque el significado o valor que da sentido se manifiesta como suceso exterior al sujeto, y al mismo tiempo se asume mediante su libre decisión. La revelación cristiana como comunicación de un sentido del "bien" es captada por la fe cristiana como decisión práctica para llegar al mismo sentido del "bien" (*ibidem*: 221).

En lo que toca a la ética normativa, la norma moral entra en vigor desde el momento en que se instituyen los criterios axiológicos del obrar. Es una imprescindible forma originaria de la evidencia moral, que no es evidencia totalmente racional, sino que afecta también la libertad; es evidencia del valor de un acto humano. Pero la aclaración teórica sólo puede realizarse a través de una reflexión antropológica que dé razón de que el hombre sólo puede

existir en la fe, es decir, como respuesta a aquél que lo interpela, pero que no se deja verificar (*ibidem*: 223-228).

En resumen, *la posible integración entre historia y ley abre la posibilidad de asumir la importancia del acontecimiento de Cristo en relación con la opción ética del creyente; y además, una antropología moral que tenga la figura de la fe por fundamental es básica para entender el sentido de la libertad humana y la integración del nexo entre experiencia moral y fe cristiana como intrínseco y materialmente necesario.*

3. KLAUS DEMMER³¹

Presentamos su posición en tres partes: el *problema* planteado y la perspectiva desde la que se afronta; los *presupuestos epistemológicos y criterios hermenéuticos* que establece; y por último, un recuento descriptivo que muestra la incidencia de dichos presupuestos sobre la *relación cristología-moral*.

Veamos el problema y la perspectiva desde la cual lo plantea: al asumir las orientaciones del Vaticano II, K. Demmer centra su atención en la vocación del hombre como llamada a la salvación que se ha realizado en Cristo Jesús (*Optatam totius* 16), fuente y motivo del obrar cristiano y paradigma de la reflexión moral. Por ello la teología moral puede definirse como *reflexión sistemática sobre el obrar moral del cristiano* (Demmer, 1988: 2). Este dictamen revela una relación entre la dimensión de *salvación* y la dimensión *moral*, y la necesidad, por tanto, de establecer un puente adecuado entre *verdad salvífica y verdad moral*.

La posibilidad de relación entre las dimensiones salvífica y moral, suscita una serie de preguntas:

– La primera de ellas en lo referente a la *identidad de la moral cristiana*: ¿Qué es lo específico? ¿Cuál es la contribución de la fe salvífica, del suceso histórico de Cristo, al común patrimonio moral del género humano? (*Ibidem*, 15).

31. Klaus Demmer, MSC, es profesor de teología moral en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

Es decir, si existe un "*proprium christianum*" y en qué nivel se mueve.

– La segunda respecto de la *metodología*: ¿De qué manera la fe y su reflexión moral inciden en las estructuras de la conciencia ética común? ¿Cómo es posible establecer la debida mediación entre la fe en Cristo y la reflexión de la razón moral a fin de construir una base para legitimar los juicios morales? (*Ibidem*: 14-15).

– Y la tercera, sobre la fuente, o sea, el *punto de referencia histórico*: ¿Dónde se encuentra tal contribución a la universalidad del hecho ético? ¿Cómo se sitúa el suceso Cristo con referencia a la tradición a la cual está ligado y a la historia de los efectos que se sigue? (Demmer, 1982: 84-85).

Las preguntas se mueven en un doble plano de reflexión o de polaridad entre la fe cristiana explícita y el diálogo ético universal. Su ámbito de respuesta y desarrollo, siempre en una dimensión activa marcada por la *historia*, es la mediación *antropológica* que merced a una hermenéutica seria debe mostrar los elementos básicos de una concepción dinámica del hombre *cristológicamente fundada* y dirigida a su aspecto *operativo* (Demmer, 1987: 1036). Tal dirección se inspira en el Concilio mismo (*Gaudium et spes*, 22). Nos parece que este es el problema y el contexto para afrontarlo, tal como lo plantea K. Demmer.

Para evitar una serie de deficiencias metodológicas y epistemológicas del cristocentrismo preconiliar, que aun después del Concilio impidieron un adecuado desarrollo de la relación entre la fe cristiana y la ética normativa, es necesario que en una segunda parte exponamos previamente cuáles son –para K. Demmer– los presupuestos y criterios hermenéutico-gnoseológicos indispensables para fijar tal relación.

El primero de ellos es partir de una *adecuada teología de la revelación*, y superar con ello una visión puramente extrínseca, de contenidos o dogmas establemente formulados donde predomina más un modelo de instrucción que de comunicación, hecho que ha llevado a una dicotomía

entre teología y antropología (Demmer, 1976: 38). Si Dios se comunica con el hombre, debe hacerlo en categorías humanas y por tanto históricas. Por ello Dios se revela en la persona de Cristo y en su historia. En Cristo, como hombre perfecto, se revela el hombre a sí mismo. De ahí que una inteligencia de la revelación implique un esfuerzo de autocomprensión humana. La estructura de una revela lo que debe ser la otra. La cualidad del sujeto-hombre muestra la naturaleza del objeto-revelación.

Por ello la apertura de Dios al hombre exige, como componente antropológico, la autoapertura humana. La revelación del evento Cristo aparece, entonces, como el culmen de la antropología. Este hecho y sus consecuencias serán el marco de referencia estable para la reflexión teológico-moral, es decir, el punto de partida para argumentar y no al contrario, lo que significa que el teólogo primero "recuerda" y después argumenta (*ibídem*: 41).

La experiencia de la revelación guarda estrecha relación con el conocimiento de la tradición, plasmada en el lenguaje de la Sagrada Escritura. El uso de ésta para iluminar los problemas éticos no puede ser casual o arbitrario con utilización de textos como "*dicta probantia*", actitud frecuente en la neoescolástica para aparentar que se legitimaban teológicamente y que se daba mayor autoridad a los propios argumentos. Este biblicismo positivista aplicado también al enfoque cristocéntrico que trató de reformar la teología moral es un reduccionismo, pues carece de reflexión teológica y hermenéutica y limita indebidamente el campo temático de la teología moral (*ibídem*: 33).

La Sagrada Escritura pretende fundamentalmente narrar e interpretar la historia del pueblo a la luz de su experiencia de Dios, no ser un manual de teología moral ni un sistema ético que, dentro de una visión orgánica dé solución a problemas particulares. Por ello, es insuficiente en el nivel de contenidos y de metodología: contenidos, porque no puede abarcar en el campo moral toda la variedad de los problemas de hoy y de la historia; los problemas que toca están condicionados por su contexto histórico y el

progreso continuo de la revelación. Metodología, porque no presenta ni quiere demostrar una argumentación teológico-moral en la línea de un razonamiento ético (Demmer, 1988: 49).

Por eso, cuando sus afirmaciones se mueven en el plano normativo, es necesario tener presente el contexto social, la influencia cultural, el interés del autor y la situación de la comunidad a la cual se dirige.

Es preciso, pues, tener en cuenta que la historicidad del pensamiento bíblico pide siempre una exégesis y hermenéutica que permita, mediante la identificación del significado genuino de los textos, distinguir los que guardan cierta jerarquía moral, por sus orientaciones invariables, de los que ofrecen indicaciones particulares, y desentrañar así su contenido y valor. Una vez comprendido éste por el moralista, deberá adaptarlo a las nuevas circunstancias y condiciones (*ibídem*: 19-20).

De lo anterior sigue que de la Sagrada Escritura *no es posible transmitir ni deducir directa e inmediatamente* textos normativos o un *ethos* exclusivo de contenidos categoriales sin una interpretación y exégesis *cuyo aporte específico no son otras normas deducidas lógicamente, sino un horizonte de intencionalidad y sentido* que luego ejercerá su influjo en la formulación de las normas.

Los presupuestos para responder a la pregunta sobre cuál es la contribución de la fe a la ética los encontramos en lo dicho hasta ahora sobre la revelación y la Sagrada Escritura; pero éstas no eximen del papel activo de la razón moral. En cuanto a *cómo* se realiza esa mediación, es necesario fijar algunos criterios sobre la relación entre fe y razón. Esto es fundamental, pues da de lleno en el problema de la reflexión entre Cristo y la universalidad de la experiencia ética, es decir, cómo hacer llegar al mundo el evento Cristo, la prolongación interpretativa del "*intellectus fidei*" y su consecuente imperativo del obrar moral.

Fe y razón se compenetran mutuamente. La fe da que pensar y la razón penetra en el misterio de Dios, al pretender mostrar su sentido y significado para la autocomprensión

humana. Hay aquí una doble función mayeútica. *Pero en esta relación cada una de ellas conserva su propia autonomía. El papel del moralista es iluminar sobre la mediación entre fe y razón, con miras a lograr una operatividad en un contexto histórico, al mantener la identidad del "proprium christianum", enseñar la novedad del mensaje de Jesús y mostrar su razonabilidad.*

Tal tarea debe realizarse en el plano de la teología con los *medios filosóficos y sociales adecuados y legítimos (ibídem: 5-48). La falta de integración de esta relación lleva a un dualismo entre intencionalidad cristiana y normas de conducta provenientes de la ley natural*, donde la intencionalidad cristiana proveniente de la fe permanecería en un nivel formal y extrínseco, y las normas aisladas, lo cual hace de la teología moral una ética filosófica, o la lleva a correr el riesgo de un reduccionismo inmanentista.

Si bien es cierto que la fe no contiene elementos inmediatamente determinantes para una concreción del obrar moral, sí que entraña, en cambio, un horizonte de significado para la razón moral, al trazar su campo operativo antropológico con ayuda no sólo de la filosofía sino también de otras ciencias. La fe tampoco ofrece una antropología completamente elaborada, pero sí elementos que sirven de base para una precomprensión del hombre y que, asumidos en la reflexión teológica, dan la pauta para la realización de un programa sobre puntos centrales de la teología moral. Su influjo específico es, pues, intrínseco y cualitativo. En este sentido no se puede renunciar a la mediación entre fe y razón (Demmer, 1987: 1037-1038).

¿Pero cómo se da esa mediación? El influjo de la fe en la ley natural, que de algún modo participa también en la economía de la salvación, se sitúa en el ámbito del discurso normativo de la razón moral. A este propósito los aportes dados por la discusión desarrollada entre la "ética de la fe" y la "moral autónoma" dejan vacíos, porque los parámetros adoptados son insuficientes. *Una exclusiva ética de la fe no encuentra base en la Sagrada Escritura ni en la tradición moral católica.*

De una *verdad de fe* que remite al suceso *histórico de la autocomunicación de Dios* y posee una estructura narrativa no se puede deducir directamente una *verdad moral*, que se mueve en la dimensión "pública" de la razón humana y tiene una estructura preceptiva. Además, la fe no intenta sustituir a la razón ni suplir sus deficiencias. La autonomía de la razón, pese a su índole relacional, no admitiría tal modelo impuesto, que consideraría como algo insólito o ajeno a ella.

Respecto de la moral autónoma, surgen también algunas dudas al no quedar claro cómo es la influencia de la dimensión trascendental sobre la categorial, y se corre el riesgo de una dicotomía en la cual el influjo de la fe se vería limitado al ámbito de la bondad subjetiva, mientras la rectitud objetiva sería competencia exclusiva de la razón moral (Demmer, 1988: 102-122).³²

La *verdad de fe* repercute, en primer lugar, sobre la *autoconciencia del creyente* dotado por su condición humana de *discernimiento y competencia moral a través de su conciencia y razón*, pero evidentemente no cambiando su naturaleza, sino *perfeccionándola y ejerciendo la triple función de crítica, estímulo e integración en relación con el presupuesto u opción antropológica que precede a la razón moral*.

Los *elementos antropológicos* que sistematizados forman una estructura dinámica y abierta son el punto de encuentro donde la razón moral, siempre en ejercicio de su autonomía, asume críticamente las aportaciones de la fe. Esto origina un cambio en la autoconciencia del creyente que no permanece inactiva ante los contenidos morales. Su estructura o cuadro de sentido genera una *intencionalidad cristiana* (Demmer, 1986: 80-84).

El proceso continúa así: el horizonte de intencionalidad es creado por las *motivaciones cristianas*. La motivación es la matriz de una relación entre conocimiento y libertad, com-

32. En estas páginas se encuentra la temática sobre la moral autónoma, la ética de la fe, y la tentativa de reconciliación que propone el autor.

previsible a la luz de la determinación de la verdad moral cuyo objeto no es dar contenidos, sino que se añade a contenidos ya existentes, e inspira así un cuadro cognoscitivo y su posterior reflexión sistemática. Hace de estímulo apelando a la decisión de la voluntad e *inspirando un modo de actuar*. Se presupone que el contenido de la decisión está ya establecido por la autoconciencia en el discurso normativo, pues es la norma categorial la que predetermina el contenido.

Así como los principios morales contienen implícitamente las normas que se desarrollan, análogamente, en el plano de la motivación se da una comprensión previa que predetermina el contenido de la decisión moral (Demmer, 1987: 1040). Si la motivación no inspirara su contenido, no podría ser operativa. Las motivaciones crean la intencionalidad cristiana. La intención es la mediadora de la motivación. *El contenido predeterminado en la motivación se vuelve operativo a nivel de intención.*

La intención del sujeto se confronta entonces con la intención "cristiana", donde la esfera motivacional ejerce su influjo en los contenidos categoriales como integración de un proceso ponderativo. El término y punto de actualización de la intención es *la ejecución* o toma de conciencia de los condicionamientos espacio-temporales en que se ha de concretar la intención.

Por eso la intencionalidad cristiana y las normas de conducta no son aisladas ni opuestas, sino están mutuamente entrelazadas y obran conjuntamente en el sistema de coordenadas antropológicas por el que la fe sensibiliza el discernimiento del creyente, lo habilita para una lectura crítica de los valores vigentes y para descubrir nuevos modos, cada vez mejores, de realizarlos (Demmer, 1986: 95).

Este contexto antropológico nos lleva a dar respuesta sobre la ubicación de la contribución cristiana al hecho ético universal. Naturalmente, más que en un plano estático, ello se realiza en la dimensión activa, responsable y creadora de la historia.

Dado que la fe es una realidad histórica, sólo puede referirse a la razón, por cuanto también ésta es realidad histórica, no a la razón en cuanto tal o a la ley natural en sí misma. El hombre no se encuentra ante una moral prefabricada, con normas establecidas para siempre y en todo lugar, sino forma parte de un contexto vital con los condicionamientos históricos propios de todo ser libre y donde, por tanto, el proceso cognoscitivo de diálogo con el pasado asume un valor hermenéutico de gran importancia (Demmer, 1982: 84).

La ausencia de esta historicidad lleva a un dominio estático de la comprensión metafísica, a un positivismo que pierde el contacto con la realidad mundana anulando así la revelación y, en general, la eficacia de la perspectiva teológica (Demmer, 1976: 31-39).³³

El progreso, el cambio de circunstancias externas o cualitativas en la historia, implica para el pensamiento moral una continua asimilación y adaptación a las nuevas situaciones. Esto supone para la razón moral un trabajo hermenéutico cuyo lugar privilegiado es la historia y que hace de la moral una ciencia no sólo normativa, sino narrativo-interpretativa, donde la figura central no reside en principios invariables, sino en un proceso dinámico, conflictivo, de continuos descubrimientos, hipótesis, y nuevas verificaciones.

La moral encuentra su adecuada expresión en la ciencia del modelo, el cual –a diferencia del plano normativo– es más bien un diseño, un proyecto que brinda líneas fundamentales a precisarse luego en la situación concreta. *La verdad del hombre es una, pero se da en un pluralismo histórico, cultural, psicológico, y está ligada a la libertad y responsabilidad humanas, factores de los cuales la verdad moral no puede prescindir, aunque mantenga siempre su autonomía (ibídem: 45).*

Bajo ese enfoque de la historia, se da la relación entre fe y razón moral, dimensiones ambas históricas y con presupuestos antropológicos. Cada una, desde su fuente,

33. En la primera parte de éste artículo se hace un análisis sobre la carencia de ésta dimensión histórica en la neoescolástica.

encuentra este punto común para tratar de dar respuesta a las realidades humanas. Así, el obrar de Dios en la historia, que culmina en Cristo, es el paradigma de interpretación para el hombre. La teología de la historia, presupuesta por la teología moral, se medirá siempre por este acontecimiento histórico que a través de la autoconciencia del creyente deja su historia de consecuencias, que se integran activa y creativamente con las características propias del proceso histórico-cognoscitivo del hombre. Precisamente en este nivel de historicidad aporta la fe su contribución (Demmer, 1986: 79-98).³⁴

Los criterios hermenéuticos y epistemológicos expuestos hasta aquí responden a la pregunta por la metodología y son presupuestos para tratar, en una tercera parte, explícitamente, el pensamiento de K. Demmer sobre cristología-moral.

La cristología es el lugar de mediación entre fe y razón, por cuanto en ella convergen las dimensiones antropológica y teológica. Indica el punto de identidad histórica. Para lograr este objetivo es necesario descartar una cristología puramente descendente, ligada al Concilio de Calcedonia, que no desentraña suficientemente la historia personal de Jesús; hay que descartar también una cristología funcional o puramente adopcionista. El interés debe centrarse en una *cristología ontológica, pero en clave personalista y antropológica* que fundamente la adecuada relación con la soteriología (Demmer, 1982: 90-91).

La autoconciencia del cristiano está referida a dos niveles cristológicos que deben ser discernidos por la razón moral. Primero el *narrativo*: basado en los sinópticos, contempla fundamentalmente la vida histórica de Jesús en su contexto, su modo de actuar, en una cristología ascendente, e intenta interpretar el sentido del testimonio de la vida de Jesús que aparece como modelo para el cris-

34. Se encuentra aquí un estudio sobre lo específico cristiano como novedad histórica y su fruto y eficacia llevado a cabo por la razón moral.

tiano. El punto central es aquí transformación y superación de la *Torá* mediante la autoridad de Jesús, que interpreta la voluntad del Padre a través de la conciencia de Dios, la cual reside en su filiación: este hecho marca toda su predicación. Tal intento trata, pues, sobre la "pro-existencia" (*ibídem*: 92).

El segundo nivel trata de la "preexistencia": cristología *reflexiva* descendente, basada sobre todo en la reflexión paulina y joanea. El punto central es la estructura de la historia de la salvación, cuyo cúspide es la encarnación como realidad histórica, que engloba muerte y resurrección. La relación entre el suceso Cristo y la verdad moral se da principalmente en este nivel (*ibídem*: 93).

A la luz de los aspectos precedentes se perfila una *antropología teológica* con sus elementos importantes para la vida del cristiano, que pueden sistematizarse en un doble plano:

– Primero, el de la elevación por la gracia, "*natura elevata*" en la doctrina de la creación; el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es recreado en Cristo, lo cual da a la dimensión humana una dignidad insustituible en lo tocante a la inviolabilidad de la persona, la unicidad de su historia y la autonomía de su ser; y en la doctrina de la encarnación, fundamento de igualdad y fraternidad entre los hombres en razón de su dignidad; el misterio de la cruz y resurrección, por cuanto mira a la muerte y resurrección del hombre, crea una esperanza que marca el presente, dando un sentido que influye en muchas situaciones y acciones humanas del obrar moral ante el sufrimiento, los bienes terrenos, etc.

– En un segundo plano "*la natura sanata*": todos los elementos que brotan de la realización del proyecto de reconciliación de Cristo en nuestra historia conflictiva y desarrollan una acción eficaz contra la limitación y la historia de pecado. Su fuerza inspiradora son los carismas cristianos que delinean un proyecto moral de superación del mal, buscando la liberación del sujeto moral y creando una normatividad que

permite superar tal conflictualidad histórica (Demmer, 1976: 49-73).³⁵

Los anteriores elementos antropológicos presentes en el evento histórico de Cristo –que aquí sólo enunciamos con brevedad– no admiten una deducción directa de normas morales. Son criterios que tomados no aisladamente, sino en conjunto, brindan una fisonomía, un marco de comprensión previa, un proyecto que invita a la razón moral a descubrir y completar su sentido, así como a profundizar en él, e inventar modos de actuar para desarrollarlos, formularlos y adaptarlos a la situación concreta del cristiano. Desde este punto de vista la cristología reflexiva hace posible un acceso comprensivo a la cristología narrativa.

Los modos de comprensión en que estos elementos actúan sobre las normas de comportamiento son varios. Ante todo trasforman la estructura formal de la verdad moral, que se concreta en un don liberador a través del encuentro salvífico con el acontecimiento Cristo. La capacidad de "libertad liberada" se traduce en las virtudes teologales vistas antropológicamente e interpretadas en las virtudes morales infusas y adquiridas, en los carismas cristianos y luego en las normas de comportamiento.

Ellas son el contenido material desarrollado por la opción de la autoconciencia cristiana (Demmer, 1986: 90). La novedad se ubica, entonces, no en el plano de los contenidos, sino en el del principio cognoscitivo; es decir, en la razón iluminada por la fe, que lleva a la búsqueda de una rectitud acorde con la bondad de la "libertad liberada" del sujeto (*ibídem*: 94).

En conclusión, la aplicación de los criterios hermenéuticos, explicados antes como presupuestos, pone de manifiesto, en la relación cristología-moral, que es inadecuado querer deducir del evento Jesús normas de conducta por análisis lógico. Cristo, hombre perfecto, es una norma en sentido

35. En estas páginas analiza detallada y extensamente tales implicaciones antropológicas.

amplio, siempre condicionado a la mediación hermenéutico-antropológica y a la correspondiente teología de la historia, interpretada por la razón moral, que en el cristiano se halla inserta en ese contexto de intencionalidad (Demmer, 1982: 101).

Jesús, entonces, no propone una doctrina moral, sino que abre una perspectiva "premoral". Es la respuesta a la pregunta por el punto de identidad histórica, en el cual el cristiano encuentra una base de interpretación paradigmática, fuente y alimento para desarrollar una antropología con identidad propia, que está en grado de comunicarse con otras visiones del hombre subyacentes a toda verdad moral, al integrar puntos de unión, y criticar otros, y nunca como dato cerrado o acabado, sino como horizonte definido pero dinámico y abierto por la dimensión escatológica que le es específica (*ibidem*: 106).

4. ANGELO SCOLA³⁶

A. Scola se propone examinar las *relaciones epistemológicas que unen la teología moral a la cristología*. Esto surge como necesidad de superar el cristocentrismo puro que lleva a un positivismo ético insuficiente para fundamentar adecuadamente la teología moral. *El cristocentrismo funda la experiencia moral, pero sólo la cristología puede fundar adecuadamente la ciencia moral* (Scola, 1987: 382-410).

Su exposición tiene dos partes: cristología en la perspectiva de la teología moral y teología moral a partir de la cristología. En la primera parte trata los problemas planteados por el *racionalismo* (G.E. Lessing y E. Kant) y la reacción del *idealismo protestante* (R. Bultmann, K. Barth). En ambos casos, al quedar *relegado el suceso histórico de Jesús*, no puede ser fundamento de la salvación universal y, por consiguiente, tampoco de la moral.

Los primeros autores afirman que las verdades históricas contingentes no son pruebas de verdad necesarias a

36. Angelo Scola es profesor de Antropología Teológica en el Pontificio Instituto Juan Pablo II.

la razón, que es autónoma, y los segundos presentan una dicotomía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (*ibídem*: 385-386). Todos ellos efectúan una *separación entre razón y fe*, para dar a una u otra carácter absoluto.

Para explicar la respuesta adecuada se basa en Von Balthasar, quien dice que para pensar correctamente la cristología se debe reconocer en ella una estructura elíptica; esta última denota una justa relación entre el contenido del testimonio y su forma. Es el binomio "manifestación de Dios-ojos de la fe", que busca la integración dinámica entre fe y razón (*ibídem*: 385). Interesa, pues, averiguar cuál es el don cristológico central que permite trazar un paralelo entre epistemología y ética (*ibídem*: 384).

Ello consiste en mostrar que hay un *lazo entre fe postpascual y experiencia prepascual* al identificar en la *muerte y resurrección de Jesús* el equilibrio dialéctico entre continuidad y discontinuidad, pues en la visión de Jesús su misión consiste en liberar del pecado al mundo por obediencia filial al Padre hasta la muerte, que hace venir el Reino. Su muerte es inseparable de la resurrección y de la parusía (Scola y Chantraine, 1987: 11). Un kerigma sin referencia en la historia no tiene sentido.

Después de la Pascua, el don del Espíritu recibido por los discípulos los capacita para entender de una manera nueva la fe prepascual y los inserta en la vida de Jesús (en Cristo), lo cual posibilita tender a la imitación de lo inimitable y hacer presente de algún modo una realidad trascendida en la eternidad (*ibídem*: 11).

La historia de Jesús, hijo del Padre, es singular por ser una historia propiamente divina. Esta *singularidad* hace que Jesús y su obra tengan un carácter absoluto y definitivo que lo convierten en fundamento único de salvación para todos los hombres y todos los tiempos. Por eso Jesús es la norma universal-concreto (Scola, 1987: 394).

De la tesis de la singularidad se desprenden algunas consecuencias para la búsqueda cristológica: la no separación de la cristología del hombre-Dios de la figura de Jesús, y la soteriología, no como apéndice de la cristología

sino como plano sobre el cual se proyecta. La misión de Cristo está en el centro de la singularidad y del carácter absoluto del suceso (*ibídem*: 395). De aquí la insuficiencia de la cristología de Calcedonia, que no daba cuenta del sentido de Jesucristo en el plan de Dios y en donde la soteriología quedaba relegada a un puesto secundario (*ibídem*: 384).

En la segunda parte, teología moral a partir de la cristología, el autor intenta precisar el sentido o significado de la tesis de la singularidad de Jesús para la ética teológica y abordar el tema de lo específico cristiano con atención particular al problema de las actitudes, y por ellas, de la norma moral (*ibídem*: 395).

A. Scola muestra la *pertinencia ética de la singularidad de Jesús mediante la doctrina de la justificación*: Jesús muere por nosotros. El hombre está ontológicamente renovado y así también su manera de obrar. Esto revela la necesidad intrínseca de afirmar una especificidad en materia ética. El Antiguo Testamento, la ley natural y la conciencia moral se recapitulan en Cristo (*ibídem*: 399). Lo específico de la ética cristiana se manifiesta no sólo a nivel trascendental, como dice J. Fuchs, sino también a nivel de actitudes y normas morales.

Al seguir el modelo tomista, A. Scola describe las actitudes como derivadas de *la ley nueva del Espíritu, que origina las virtudes, disposiciones interiores y carismas propios cristianos, que asumen las virtudes humanas y las integran en un nuevo organismo que las perfecciona y modifica según las estructuras y exigencias propias de la gracia* (Scola y Chantaine, 1987: 19-20).

En relación con las normas, vuelve a la conclusión de la primera parte, sobre lo real de la singularidad de Cristo, que da origen a una cristología con base soteriológica para pasar a la moral del hombre nuevo. En esta perspectiva, Jesucristo –como norma plena y concreta de toda acción moral, como imperativo categórico– es pauta, según la tesis de H.U. Von Balthasar, no sólo universal, sino específica y personal. La autonomía de la moral es relacionada

con la singularidad de Cristo y, por tanto, la norma moral no es algo extrínseco a la moral cristiana. Esto no pretende negar la necesidad de mediaciones históricas y hermenéuticas (Scola, 1987: 406).

No es verdad –dice A. Scola al referirse a K. Demmer– que no pueda deducirse una norma de un evento. La singularidad de la moral cristiana consiste justamente en tal posibilidad. El evento Cristo y la ley natural no son dos realidades heterogéneas e incomparables entre sí. No porque el evento Cristo necesite de mediación e interpretación es realidad distinta la ley natural (*ibídem*: 408).

Hay que evitar un excentricismo entre Cristo-norma y ley natural. Del evento Cristo es posible deducir una serie de normas específicas universal y necesariamente válidas, puesto que son expresión plena de las estructuras constitutivas del hombre, pero se impone una profundización de la relación fe-razón en el enunciado de la norma moral y, en general, entre ética y teología moral (*ibídem*: 410).

En suma, *los problemas planteados por el racionalismo y R. Bultmann, encuentran respuesta en la tesis de la singularidad de Cristo, plenamente Dios y hombre, que al morir por nosotros nos ha justificado. Por eso, él es el fundamento esencial de la moral cristiana, válido para todos los tiempos. Y como norma universal concreta del actuar cristiano, confiere una especificidad cristiana a la moral en las actitudes y normas.*

5. JON SOBRINO³⁷

El contexto en que se mueve J. Sobrino es el de la situación de opresión e injusticia de los países latinoamericanos y el esfuerzo por construir una cristología ubicada históricamente desde esta realidad, en el marco de la teología de la liberación. Tal teología quiere ser fruto de una

37. Jon Sobrino, S.J., es profesor de teología en la Universidad José Simeón Cañas de San Salvador, El Salvador.

fe vivida y pensada desde esa misma realidad (Sobrino, 1977: 30).

Su objetivo es mostrar, a partir de la cristología, el Jesús de la historia como lo que cimenta la moral fundamental cristiana, o le da sentido normativo; y la reproducción de esa historia, a través del seguimiento de Cristo, como su objeto o deber concretado en el discernimiento de la acción por instaurar el Reino en la historia a través de la lucha por la justicia. Su punto de partida es el Jesús histórico: persona, doctrina, hechos y actitudes. Tal opción evita separar la moral cristiana de la cristología y expresa la universalidad concreta de Cristo de una manera no abstracta sino histórica y operativa. En la historización de Jesús se descubre su dimensión más profunda de "ser el Hijo" y la dimensión de la fraternidad humana (*ibídem*: 67).

No son por ello aptas para una relación con la moral cristologías que *parcializan la vida de Jesús*, permanecen en un nivel abstracto o cuyo punto de partida es inapropiado para responder a la problemática actual. Sin embargo, son importantes, pues algunas de ellas siguen influyendo en la comprensión práctica de Cristo (*ibídem*: 3-8).

– Figura en primer lugar la reflexión a partir del *Concilio de Calcedonia*, que permanece en un plano teórico y cuyo contenido sólo es comprensible si se recorre el camino por el que se obtuvo ese conocimiento; igualmente la reacción contra Calcedonia que trata de volver a los datos bíblicos, pero sin enfoque histórico. Son las cristologías de los *títulos y doctrinas* básicamente dogmáticas que separan de su historia las palabras de Jesús.

– Están también las que parten de la experiencia de Cristo en *el culto*, lo que no sustituye el conocimiento del Jesús concreto.

– Luego, las cristologías que tienen como punto de partida la *resurrección*, en las que no aparece claro quién es el Cristo que ha resucitado; pese a su base escriturística y a que la resurrección es el objeto de nuestra fe, la referencia para comprenderla es la cruz y el Jesús histórico. Igual sucede con la cristología que comienza del *kerigma* desa-

rollada especialmente por R. Bultmann, en la que el verdadero Cristo es el predicado y debe llevar a una opción, pero sin ninguna consistencia histórica; o una cristología que tiene una *doctrina aislada del Jesús histórico*, donde Jesús es modelo y maestro, mas sin carácter escatológico alguno.

– Hay otras que parten de la soteriología; ésta es decisiva para la cristología, porque su significado universal es inherente a la fe en Cristo y su interés acompaña siempre la reflexión, pero metodológicamente, si se toma la *soteriología* como punto de partida, la cristología corre el riesgo de convertirse en una variante de la antropología y de reducir a Cristo a un símbolo cuyo contenido varía según los intereses particulares.

Una cristología histórica (*ibídem*: Introducción, XVII) asequible a la reflexión moral es la que se hace no sólo desde la historia actual, sino en el propio reflexionar sobre Cristo, a partir de la lógica misma de la reflexión: si el fin de la cristología es confesar a Jesús como el Cristo, su punto de partida es afirmar que ese *Cristo es el Jesús de la historia*. Utiliza además categorías históricas para comprenderlo, lo cual quiere decir que interesa en un primer momento su historia y secundariamente su doctrina, su vida real en un mundo de pecado, un mundo no idealista sino concreto, y por ende conflictivo; importa también el desarrollo de su conciencia con relación al Padre, así como la praxis y su carácter relacional centrado en el Reino de Dios, no en él mismo.

Este Jesús histórico se debe asumir en su totalidad, evitando la selectividad que a partir de un interés toma datos históricos reales y se organiza la historia de Jesús en torno a la oración o la liberación; pero queda siempre la duda de si esa selección representa de veras la historia de Jesús (*ibídem*: 72). El Jesús histórico, como punto de partida, obedece, pues, a una opción por una cristología histórica.

Un modo de recobrar teológicamente esa totalidad histórica de Jesús es el estudio de su fe, no como un dato

más, sino desde una óptica que puede ser de índole relacional para con Dios (H.U. Von Balthasar), la resurrección (W. Thusing) y el Reino de Dios (*ibídem*: 74). La Escritura presenta a Jesús como el primero de los creyentes que vivió originalmente y con plenitud la fe (Heb 12,2), lo que nada tiene que ver con dudas provocadas por ideologías, sino por la conflictividad real con la existencia, con su misión, el sufrimiento, la ignorancia, las tentaciones, las crisis, hechos todos que manifiestan cómo la evolución de su fe no fue idealista, sino que surgió de su historia concreta (*ibídem*: 75).

El significado de la totalidad de Cristo, si se parte de la historia de Jesús, concretada en la historia de su fe, ofrece varios aspectos. Su divinidad se capta desde su relación histórica con el Padre, su filiación adquiere un carácter dinámico y evolutivo, su designación como primogénito, hijo y hermano, marca una relación con el Padre y los hombres, lo que significa que a la divinidad de Jesús le toca también ese aspecto de hermandad.

Su diferencia con los demás hombres, evidenciada en afirmaciones históricas, se muestra en la plenitud absoluta con la que vivió su fe y esperanza cuyo camino recorrió hasta el final, mientras que para los hombres el Reino, aunque definitivo, sigue siendo promesa. En este sentido, aunque nueva, la fe de Jesús se inserta en el contexto del Antiguo Testamento.

*Jesús realiza, pues, plenamente el sentido de la historia (pregunta por Dios) y el modo en que se hace la historia (pregunta por el Reino). Por ello la fe en Jesús consiste en aceptar como normativo su camino y recorrerlo. Es aceptar que en él se ha revelado el Hijo, es decir, el camino hacia Dios (*ibídem*: 90-94).*

Al basarse en lo expuesto antes sobre una cristología fundamentada en la historia de Jesús, se intuyen las consecuencias para el significado de una moral fundamental cristiana.

Ante todo, el acontecimiento para formular la tarea y criterios de la moral es Cristo, entendido desde el Jesús de la historia. Ciertamente que las acciones concretas, como

quehacer de la moral específica, no se pueden deducir directamente de la historia de Jesús sin una mediación hermenéutica, pero en el nivel de carácter fundamental, Cristo, desde el Jesús de la historia por su modo pleno de acercarse a Dios y realizar el Reino, es la fuente de la moralidad y su sentido normativo último. *Esto es diferente de una ética natural que utiliza a Jesús para confirmar sus intereses o para "bautizarla" como cristiana (ibidem: 94).*

En cuanto a lo novedoso de la moral cristiana, no interesa a J. Sobrino este debate, pues considera que la revelación, más que una suma de exigencias concretas, muestra un camino para recorrer, y lo importante no está en su novedad, sino en saber si es el verdadero, lo cual no prejuzga la cuestión sobre la posible novedad de Jesús para la ética (*ibidem: 95*).

En lo que se refiere a las teologías morales del Nuevo Testamento, es un tema propio de la investigación moral, pero *lo más importante radica en su aspecto formal*: las comunidades cristianas de hoy deben hacer lo mismo que hicieron las comunidades primitivas, es decir, concretar histórica y geográficamente la moral cristiana en determinadas situaciones, yendo al origen del núcleo de la experiencia moral basada en Jesús (*ibidem: 96*).

Finalmente, en relación con el objeto o deber moral, éste se deduce no de exigencias concretas que Jesús impone directamente al hombre, sino de una experiencia más amplia de sentido total que tiene un carácter de urgencia y gratuidad:

– *Urgencia*, por cuanto la obligatoriedad aparece como fuente de plenitud según el modelo del ser realizado en Jesús; por ello se basa en la resurrección como experiencia genuina de la historia de Jesús.

– *Y gratuidad*, en cuanto no aparece como continuidad con la historia o posibilidad del hombre, sino como algo que nos ha sido dado. De ahí surge su carácter de respuesta (*ibidem: 97-98*).

Jesús se hace normativo para la moral, no al proclamar la validez de unos valores universales, sino al hacerlos históricos, al realizarlos, y ello equivale a consumir el Reino.

Esto soslaya el problema de una moral de la mera buena voluntad y de una moral idealista ajena a la conflictividad de la historia. El objeto formal es, por tanto, reproducir históricamente la historia de Jesús no de modo directo, sino a través del seguimiento, cuya exigencia y actividad es realizar el Reino de Dios (*ibídem*: 100).

El fin que pretende el Reino es la reconciliación universal, que consiste en hacer justicia en el sentido bíblico de salvar, de liberar, no en sentido retributivo. Tal justicia recreativa es la que promueve Jesús, y su valor fundamental es el amor. Ello apunta al individuo y a la sociedad. El hombre se hace santo (justo) haciendo justicia, y se hace hijo haciendo fraternidad. Esta justicia recreativa es el valor genérico que encarna y realiza Jesús (*ibídem*: 106).

Para formar históricamente la conciencia de estos valores, los principios fundamentales de historización de la moral, desde la historia de Jesús son la opción por el pobre, la aceptación de la conflictividad entre el ideal de justicia y la realidad de la injusticia, y la necesidad de la conversión constante del sujeto, que debe llevar a una disponibilidad y entrega total de la persona a la causa del seguimiento (*ibídem*: 108-110).

Dilucidar lo que significa reproducir históricamente la vida de Jesús, cómo se lleva a cabo, es decir, qué se debe hacer para instaurar el Reino de Dios en la historia, y mostrar el carácter absoluto de esa exigencia moral constituye el objeto de la teología moral fundamental. Ello implicará siempre el discernimiento, pues la exigencia moral de Jesús es un hacer, aunque históricamente no aparezca como algo evidente.

En una primera etapa el discernimiento determina globalmente lo bueno o lo malo; una segunda etapa se refiere a la esencia de lo bueno que hay que hacer y no trata tanto de lo bueno o malo como de *la voluntad misma de Dios*. Este discernimiento es el modo específico cristiano de encontrar lo bueno (*ibídem*: 113). Ello nos inculca la noción

de una moral cristiana que no está ya hecha, sino que se hace históricamente, aceptando la invitación a recrear el proceso de vivir la fe con base en la historia de Jesús y los valores que encarna, no para repetirla, sino para con su espíritu vivir la nuestra.

Al resumir el pensamiento de J. Sobrino podemos decir que *el Jesús de la historia revelación de Dios y del hombre, como punto de partida de una cristología, es la base de la teología moral en el nivel fundamental, y que su objeto consiste en mostrar al cristiano cómo –a través del seguimiento y en comunidad– se puede reproducir esa historia en cada época construyendo el Reino de Dios y luchando por la justicia entendida en un sentido integral.*

IV. EXPOSICIÓN SISTEMÁTICA

Con base en los elementos que aportan los autores citados, nuestro propósito es ahora demostrar la posibilidad de la relación entre cristología y moral y establecer un modelo hermenéutico sobre cómo realizarla. Este trabajo interdisciplinario supone abordar las dos ciencias, primero *distinguiéndolas*, luego *relacionándolas* y finalmente *integrándolas*.

La distinción hace referencia a la *identidad* de cada ciencia, la relación a los *campos comunes* en que se encuentran, y la integración al *modelo hermenéutico* que permite realizar la unión entre ambas, manteniendo cada una su propia identidad. Para conseguirlo es necesario sistematizar en los autores expuestos su respectiva cristología explícita, el modo como conciben la tarea de la teología moral fundamental, las relaciones que establecen y los criterios y modelos hermenéuticos que proponen.

Aunque el fin de los autores estudiados no es formular una definición de la *cristología*, sí ofrecen algunos componentes fundamentales que la deben configurar. El primero de ellos atañe a su objeto: *la cristología debe asumir a Jesús, el Cristo, en la totalidad de su significado*, integrando cristología ascendente y descendente, las cuales se remiten una

a otra. Esta integración evita reduccionismos y permite aclarar el sentido totalizante de la realidad de Cristo.

– R. Tremblay lo afirma cuando advierte que aunque su punto de partida para establecer la identidad de Jesús de Nazaret es una cristología del "bajo", tal cristología no existe en estado puro, sino que todo acceso al Jesús histórico se hace en el horizonte de la totalidad de fe de la Iglesia primitiva (ver p. 36).

– Para G. Angelini, esa integración es el presupuesto de una auténtica historicidad de la fe (Angelini, 1975: 832-833).

– K. Demmer asume el impacto de las cristologías narrativa y reflexiva y las considera complementarias, aunque de cada una de ellas se deriven consecuencias diferentes (ver pp. 55-56). La prioridad atribuida a una cristología descendente o ascendente depende del enfoque con el que se haga la elección, pero siempre ambas deben complementarse (Demmer, 1982: 89).

– A. Scola, para mostrar la singularidad de Jesús, ve la necesidad de establecer el lazo entre fe pascual y prepascual y no separar por tanto las cristologías de Jesús y el Cristo (ver p. 59).

– Finalmente, para J. Sobrino, pese a su mayor énfasis cristológico en el Jesús histórico, porque sólo así es posible comprender el camino del seguimiento, es la realidad total de Jesús, desde la experiencia de la resurrección, la que se convierte en exigencia absoluta para seguirlo (Sobrino, 1977: 98).

El segundo elemento es la necesaria unidad entre la cristología y la doctrina del significado de Jesucristo como salvador, es decir, la *soteriología*. *Ello supone una cristología orientada históricamente y de carácter universal.*

– R. Tremblay lo lleva a cabo, al hacer un estudio cristológico detallado y analítico sobre el fundamento de la plena humanidad de Jesús y su identidad como Hijo de Dios, orientado a establecer su impacto en el ser de todo hombre merced a la triple solidaridad y los efectos del don crístico de la filiación adoptiva (ver p. 39).

– G. Angelini subraya cómo la integración entre historia y ley debe iluminar el significado y la importancia del evento Cristo así como la serie de efectos que se derivan para el creyente (ver pp. 43-44).

– En K. Demmer, un aspecto básico de la cristología contemporánea es mostrar las consecuencias de su historicidad acentuando el modo concreto en que Dios obra la salvación en Cristo y cómo ésta posibilita un nuevo obrar. La cristología debe asumir la tarea de abrir el acceso a Dios y no al contrario; es el punto de identidad histórica. Se requiere entonces una relectura personal y no ontológica del dogma, e histórica en vez de cósmica, lo que proporciona la base una adecuada relación entre cristología y soteriología (ver pp. 53-55).

– A. Scola recalca la necesidad de explicitar el significado histórico de Jesús a fin de poder establecer el fundamento salvífico universal. A través de la tesis de la singularidad de Jesús muestra cómo su persona y obra tienen carácter absoluto y definitivo de salvación para todos los hombres. De aquí se deriva para la cristología la necesidad de integrar la soteriología como marco en el que debe desarrollarse (ver p. 59).

– Para J. Sobrino, la doctrina, hechos y actitudes de Jesús muestran la universalidad concreta de su misión de una manera no abstracta, sino histórica y operativa. La historia de Jesús como punto de partida es el criterio para que la soteriología esté en función de la cristología y no de otros intereses exclusivamente históricos o antropológicos que podrían manipular el significado de Cristo como salvador (ver pp. 61-62).

Un tercer elemento de la cristología, relacionado con los anteriores, es el énfasis en su *dimensión antropológica*. La revelación de Dios en Cristo es una revelación sobre el hombre. La cristología aparece como realización plena de la antropología y debe estar por tanto en condiciones de ofrecer una visión de los constitutivos fundamentales del ser humano y de su plenitud.

- R. Tremblay insiste en este aspecto antropológico cuando a partir de la identidad de Jesús desarrolla la *antropología filial* (ver p. 36).
- G. Angelini, en cambio, centra en *la fe* la principal categoría antropológica para la cristología desde una perspectiva de la moral.
- En K. Demmer la cristología es el lugar de encuentro de las dimensiones antropológica y teológica. De la cristología narrativa y reflexiva surgen los proyectos de una *antropología teológica* con elementos y contenidos propios que deben identificar la vida del cristiano. Estos elementos están sistematizados bajo los planos de "*natura elevata*" y "*natura sanata*" (ver p. 56).
- A. Scola subraya una antropología del hombre nuevo desde el punto de vista de la *justificación* y sus efectos para el cristiano (ver pp. 58-59).
- Finalmente, según J. Sobrino, el hombre Jesús es el modelo que indica cómo acercarse a Dios y realizar el Reino. Su proceso de experiencia de fe y los valores que encarna su historia concreta manifiestan el espíritu con que el hombre debe afrontar su propia historia (ver p. 63).

Tocante a las características que identifican a la *teología moral*, todos los autores, aunque de diversas maneras y en diferentes grados, se mueven en la panorámica que ofrecen las directrices del Concilio Vaticano II en la *Optatam totius*, 16. Debe ser una "*exposición científica*", es decir, *sistemática, estructurada, metodológica, dinámica, creativa*, con una intencionalidad específica y abierta a la interdisciplinariedad científica; "más nutrida de la doctrina de la *Sagrada Escritura*", lo cual subraya un enfoque bíblico y una exigencia metodológica; debe también "ilustrar la grandeza de la *vocación* de los fieles en Cristo", lo que pone de manifiesto la necesidad de una estructura dialógico-responsorial, *crístocéntrica*, una dirección claramente teológica y el establecimiento de una *relación entre dimensión moral y dimensión salvífica*.

Tal ha de ser la base de la teología moral, pero su objetivo último es el obrar moral del cristiano, "la obliga-

ción de producir fruto para la vida del mundo en caridad", es decir, tiene un carácter eminentemente operativo. La teología moral basada en la Escritura, la cristología y la fe va dirigida a iluminar el obrar humano; de ahí su carácter de ciencia hermenéutica. Debe construir un puente entre el evento Cristo y la situación del hombre actual, entre la ciencia como sistema y su adaptación a la historia.

Por ello su *método* no es solo *deductivo*, sino también *inductivo*, pues debe analizar la situación existencial y concreta del cristiano condicionada por su respuesta al llamado de Cristo, como también por las realidades naturales y humanas en las que se da dicha respuesta. Por eso *cada verdad moral se ve iluminada por esta perspectiva salvífica, pero mantiene su autonomía por cuanto debe concretar su comportamiento correcto ante las realidades intramundanas.*

En este sentido, la teología moral es una ciencia integradora entre la verdad de salvación y la realidad humana. Tal integración se hace a través de la antropología. La llamada en Cristo se configura mediante los elementos de una antropología cristiana. Así nos lo dice la constitución *Gaudium et spes*, 22:

En realidad el misterio del hombre no se aclara de verdad, sino en el misterio del Verbo encarnado... Cristo el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.

La mediación e integración entre teología, cristología y antropología es, pues, un objetivo de la teología moral.

– R. Tremblay refleja esta mentalidad conciliar al establecer los fundamentos de por qué Cristo es el centro del obrar humano, desarrolla la antropología filial que brota de la relación con el Señor y abre perspectivas para llegar a la ética propiamente tal. En su crítica a A. Auer defiende la naturaleza teológica por excelencia de la moral como algo que le es propio e intrínseco y no externo o complementario (ver p. 40). La teología moral debe constituir una

unidad entre fe y razón y la cristología es la clave hermenéutica para entablar esta relación.

– G. Angelini hace hincapié en cómo las normas morales deben estar iluminadas por el suceso histórico singular de Cristo a través de un estudio profundo de la fe como categoría antropológica trascendental (ver p. 44).

Para K. Demmer, la teología moral es una ciencia ante todo hermenéutica cuyo objeto es reflexionar sistemáticamente sobre el obrar moral del cristiano como respuesta histórica y creativa a la llamada salvífica en Cristo. Este papel de mediación e integración entre la dimensión soteriológica y la dimensión moral, entre fe y razón, debe realizarse desde la teología, especialmente la cristología, a través de la antropología, con los instrumentos filosóficos adecuados y legítimos, y la ayuda de otras ciencias (ver pp. 51-52).

– A. Scola subraya una diferencia obvia pero importante para la identidad de la teología moral al distinguir entre cristología en la perspectiva de la moral, y teología moral a partir de la cristología. Esto indica que aunque Cristo sea fuente, centro y cumbre de la moral, ésta siempre debe mantener su autonomía como ciencia, con su propio objeto, método y tradición. Por medio de una hermenéutica debe integrar las dimensiones fe y razón y mostrar la pertinencia ética de la singularidad de Jesús, que es norma concreta por tratarse de su persona, y universal porque la salvación que nos trae abarca todas las personas y situaciones morales (ver pp. 59-60).

– Por último, para J. Sobrino, la teología moral es una ciencia que a nivel fundamental encuentra su base en la realidad total de Cristo, pero desde el Jesús de la historia. Su principio arquitectónico como disciplina científica es el seguimiento de Cristo, y su objeto la reflexión sistemática sobre el obrar moral histórico del discípulo y la comunidad, que siguen el llamado para realizar los valores de Jesús y del Reino en su época histórica concreta (ver pp. 64-65).

Los elementos descritos, pertinentes a la cristología y a la teología moral (ver pp. 67-71), expresan sus respectivos intereses, pero indican también los campos comunes

en que actúan y, por tanto, la posibilidad de instaurar relaciones mutuas y ejercer una interdisciplinariedad científica. Aunque estos campos resultan bien manifiestos en los autores estudiados, es importante señalarlos, pues el trabajo que deseamos realizar se basa precisamente en la afirmación de tal posibilidad.

Ante todo, *las dos ciencias* se mueven en el campo *teológico* y como tales tienen su fundamento en la *revelación y la fe*. Cada una, desde sus propios intereses, aborda el *misterio de Cristo* como principio de estructuración: *la cristología como su objeto central; la moral como su fuente y norma*. Este cristocentrismo moral consiste no sólo en que la cristología es una sección de la moral, sino el centro focal de todo el discurso teológico.

La *antropología y la soteriología*, como claves de interpretación, forman también parte de las dos disciplinas. *La cristología se pregunta quién es el hombre que se ha manifestado en Jesús y cómo se obra la salvación en él*. El problema de la cristología se plantea desde el problema del hombre. *La teología moral se pregunta sobre el obrar propio de la vida del hombre, correspondiente a esa salvación*. Ambas respuestas no pueden darse al margen de la *historia humana*. En ésta se realiza la encarnación, se construye el mundo y se lleva a cabo el diálogo entre Dios y el hombre.

Estos campos de relación mutua entre cristología y moral ponen de manifiesto que tal relación no es de carácter simplemente opcional para el desarrollo de las dos disciplinas, sino algo que *forma parte de su naturaleza*, de su identidad. *Una teología moral no cristocéntrica pierde el núcleo de su identidad teológica, y una cristología que de algún modo no tenga carácter funcional y operativo para el cristiano, permanece abstracta y lejana*. Por ello es importante fijar primero los criterios hermenéuticos que nos aclaren las condiciones para establecer esa relación de una manera legítima y luego definir un modelo concreto para realizarla.

Los principales *criterios hermenéuticos* expuestos por los autores estudiados, se refieren mayormente a la *Sagrada*

Escritura, la teología y filosofía, la historia, los modelos epistemológicos y la antropología.

Por lo que se refiere a la *Sagrada Escritura*, queda claro que ofrece un panorama de *intencionalidad, una motivación, una cosmovisión de la vida cristiana, y constituye un punto de referencia de primer orden como matriz de la teología moral.* Pero se señalan sus *límites*: no es un sistema moral de contenidos concretos, ni depósito del que se extraen soluciones prefabricadas o se deducen normas de moral por vía lógica y directa. No invalida, por tanto, la autonomía de la racionalidad ética e implica siempre una adecuada exégesis y hermenéutica teológica. Esto es en esencia lo expuesto en K. Demmer (ver pp. 49-50).

En cuanto a la *teología y la filosofía*, fe y razón aparecen como las fuentes imprescindibles del conocimiento moral, al actuar de una manera integral e histórica en la unidad del hombre y no separadamente. La mediación entre ellas se da a través de la cristología por cuanto ésta es punto de convergencia entre la teología y la antropología. R. Tremblay y A. Scola ponen de relieve éste papel mediador de la cristología; G. Angelini centra en la fe, como categoría antropológica, la posibilidad de encuentro entre la vía filosófica y la teológica; K. Demmer advierte los problemas que se plantean al disociar fe y razón, que terminan por separar ley natural y teología moral, y recalcar –además de los aspectos señalados sobre su mutua complementariedad– el papel mediador de la dimensión histórica y antropológica entre ambas realidades.

Respecto de la *historia*, ésta aparece siempre como dimensión interpretativa de todo el proceso científico, y con diferentes sentidos. Un análisis de la relación cristología-moral supone tener en cuenta el hecho de Cristo y su contexto histórico, la historia de la tradición moral que se deriva de este hecho, su aporte histórico a la situación actual y el enriquecimiento del mensaje moral cristiano, asimilando los datos y la experiencia de la historia misma.

– G. Angelini resalta la necesidad de investigar la relación entre ley e historia, al mostrar su complementariedad

e importancia para el estudio entre la norma y el suceso singular de Cristo (ver p. 43).

– Para K. Demmer el acontecimiento Cristo, culmen del obrar de Dios en la historia, introduce un principio de conocimiento perfecto, pero no exime al proceso cognoscitivo de su historicidad propia, que se manifiesta en un pluralismo ético (ver pp. 53-54).

– A. Scola expone cómo la singularidad de Jesús en su historia humana y divina es una respuesta a los problemas planteados por el racionalismo y el idealismo protestante, donde la historia y concretamente la de Jesús quedan relegadas como integrantes del principio normativo (ver p. 50).

– Finalmente, para J. Sobrino, los valores de la historia concreta de la praxis de Jesús considerado en su totalidad, la historia de su filiación, de su relacionalidad, son el criterio para que nosotros hagamos nuestra propia historia. El objeto de la teología moral fundamental es reproducir la historia de Jesús para el hombre de hoy, naturalmente no "en directo" sino a través de las diversas mediaciones. El seguimiento consiste en la historización de los valores morales de Jesús en las realidades sociales, políticas y económicas (ver pp. 64-66).

Por último, a propósito de un *modelo hermenéutico* que permita integrar cristología y moral o tender un puente entre ellas, todos los autores, ateniéndose a la sugerencia del Concilio, están de acuerdo en que el medio más apropiado es la *antropología*. Al partir de la *revelación explícita de Dios en Cristo*, basada en la *Escritura*, elaboran una *antropología cristiana* que desarrolla una reflexión teológica y termina en un diálogo con las *antropologías filosóficas y las ciencias humanas*.

Sin embargo, exceptuando a K. Demmer, no muestran claramente el paso de la antropología teológica a la moral, lo cual supone analizar los correlatos antropológicos del acontecimiento Cristo para poder hacer la mediación de un modo adecuado entre el suceso histórico y la autoconciencia del creyente, que decide autónomamente su

propio obrar moral. Los correlatos antropológicos, al *mostrar el punto de confluencia entre la antropología teológica y la filosófica*, ofrecen un sistema abierto que facilita una precomprensión a la razón moral, la cual no pierde su autonomía.

En líneas generales, tal es el proceso que hemos explicado antes (ver pp. 51-54).

El modelo que nos ofrece R. Tremblay parte de la cristología y luego pasa a la antropología teológica. Al enfatizar en la dimensión ontológico-sacramental, elabora la antropología filial, y de ahí, a través de las virtudes teologales, pretende pasar directamente a la dimensión moral, sin mostrar la necesidad de explicitar la dimensión antropológica derivada de la razón moral que encuentra la plenitud en la antropología filial que él describe (ver p. 41).

G. Angelini recalca el concepto de fe como punto central de unión y mediación entre la categoría antropológica de la fe y la fe específica cristiana. Esto es importante, pues abre una perspectiva a las exigencias respectivas de la razón y de la singularidad de Cristo, que brinda una respuesta cabal a la pregunta por el absoluto y el sentido total de la historia (ver pp. 44-45).

A. Scola expone cómo de la singularidad de Cristo, que descansa en una base soteriológica, se deduce una antropología del *hombre nuevo* en Cristo. En consecuencia afirma la posibilidad de pasar a la moral propiamente dicha hasta el punto de formular normas específicas cristianas, pero, al igual que R. Tremblay, no dice cómo hacerlo, aunque sostiene la necesidad de una mediación histórica y hermenéutica (Scola, 1987: 407).³⁸

38. Cuando afirma que la especificidad de la moral cristiana consiste justamente en la posibilidad de deducir una norma a partir de un evento, A. Scola corre el peligro de caer en el positivismo cristocéntrico que él mismo rechaza. Por otra parte, al contrario de lo que dice A. Scola, K. Demmer no niega esta posibilidad, siempre y cuando se realice bajo la debida mediación antropológica.

Finalmente, J. Sobrino sólo añade a esta problemática la necesidad del *discernimiento*. Su punto de partida es aceptar en la fe el camino de Jesús como normativo y recorrerlo mediante su seguimiento concretándolo histórica y geográficamente, como lo hicieron las primeras comunidades cristianas. Aquí entra precisamente el discernimiento, dinámica surgida en el cristiano como fruto de su opción fundamental por Cristo, para que el Espíritu pueda iluminar las interpretaciones concretas. Es una metodología espiritual completada con la ayuda del carácter científico y filosófico, que permite descubrir la manera concreta de seguir a Jesús dentro de las opciones que se ofrecen al cristiano (Sobrino, 1977: 113-114).

Una vez expuestos sistemáticamente los elementos básicos que establecen y fundan la relación cristología-moral, podemos hacer, a modo de conclusión, una breve síntesis del análisis realizado y su importancia para nuestro estudio.

V. CONCLUSIÓN

Nuestra conclusión es la respuesta sintetizada del problema planteado al principio del capítulo. Las reflexiones hechas sobre el cristocentrismo moral del Concilio Vaticano II, como obediencia a la vocación al seguimiento de Cristo-hombre perfecto de parte del creyente, y las consecuencias que de ello se derivan, nos han demostrado que la pretensión de llevar a cabo un estudio sobre la relación entre cristología y moral tiene un fundamento histórico, científico-moral y magisterial, pero al mismo tiempo nos han indicado las condiciones hermenéuticas previas y los pasos metodológicos indispensables para establecer tal relación.

Indagar el significado de Cristo en la vida moral y en la situación concreta del cristiano supone en primer lugar asumir una *cristología de tipo ontológico, personal e histórico donde se vean claramente las implicaciones soteriológicas y antropológicas que integran los misterios fundamentales de la*

vida histórica y triunfante de Jesús. Ello supone hacer un análisis de los elementos de cristología narrativa, principalmente basado en la teología sinóptica, y de la cristología reflexiva, con fundamento en la teología paulina y joanea.

Es necesario, en segundo lugar, explicitar la *antropología teológica que se deriva de esta cristología*, señalando las cualidades específicas del hombre nuevo llamadas a crear una intencionalidad propia en la conciencia moral del cristiano.

Ya hemos indicado que es imposible deducir del evento Cristo normas morales en un plano lógico y directo. La antropología teológica tampoco permite aún dar este paso directamente, como han insinuado R. Tremblay y A. Scola. Se deben entonces, en una tercera etapa, encontrar con los correlativos antropológicos, cuya naturaleza ha sido expuesta por K. Demmer, y trabajar con ellos. Deben mostrar cómo los elementos antropológicos cristianos dan máximo realce y un sentido de totalidad a los elementos antropológicos derivados de la común naturaleza humana, y ello merced a una antropología filosófica.

La antropología es, pues, el punto de encuentro entre la cristología y la moral. A este propósito nos parece muy enriquecedor el aporte de G. Angelini sobre la fe como categoría antropológica general y fe específica cristiana, porque su análisis integra e indica la situación del cristiano, condicionada por su vocación a Cristo, y las realidades naturales y humanas en que debe realizarla. Sólo gracias a esta mediación antropológica es posible pasar de una verdad de fe a una verdad moral.

Finalmente, otra etapa es la *conformación de nuevos modelos de actuar moral, elaborados por la razón iluminada del creyente, cuya autoconciencia se ha visto ampliada por los relatos antropológicos*. Éstos, como sistemas abiertos, brindan pistas de orientación que refuerzan una comprensión previa de la razón moral. Todo el proceso muestra la estructura cristocéntrica de la teología moral, a la vez que su autonomía. Nos indica los campos comunes a las dos

ciencias y hasta dónde puede llegar el aporte científico de la cristología a la moral.

La cristología, al partir del acontecimiento histórico de Cristo, está en condiciones de ofrecer una antropología propia capaz de ser instancia crítica de otras antropologías y de proporcionar elementos de comprensión para la formulación de las normas morales elaboradas por la razón. Como sistema abierto será siempre fuente de luz para la respuesta moral que ha de darse a las diversas situaciones históricas, pero mantendrá al mismo tiempo sus posibilidades dinámicas y su propia identidad.

Creemos, pues, que con las reflexiones de este primer capítulo se funda y justifica una investigación específica sobre la cristología y moral, se establecen sus límites y se señalan las condiciones y líneas generales para realizarla. El seguimiento del señor Jesús no sólo significa ser algo con él sino que de ahí se deriva el obrar con él. Tal es la clave para comprender la vida cristiana y la plenitud de los valores morales. Para que ello no sea sólo una mera elucubración teórica, la teología moral debe contribuir a explicar cómo se realiza este llamado, que no es una repetición mecánica, sino que debe proyectarse en la historia de cada instante. Tal contribución consiste en mostrar de qué manera la fe ilumina la razón, es decir, cómo puede transferirse la novedad del mensaje de Jesús en un nivel racional.

Las páginas que siguen son un intento de *aplicar el modelo hermenéutico-moral que aquí hemos esbozado*, a partir de una cristología concreta, con miras a establecer el aporte cristológico al problema moral de *la justicia*.

SEGUNDA PARTE

**ANÁLISIS CRISTOLÓGICO NARRATIVO
Y SISTEMÁTICO**

CAPÍTULO I

EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS Y SU JUSTICIA

Hemos visto antes cómo, para establecer una relación entre cristología y moral, nuestro modelo hermenéutico exige un primer paso: el análisis de los elementos interpretativos de cristología narrativa.

Se trata fundamentalmente de exponer la interpretación de los misterios¹ de la vida de Jesús a través de una lectura histórico-teológica, en una cristología ascendente, explicando los diversos sentidos o significados en que el modo de actuar de Jesús, interpretado en el contexto de una cristología narrativa, aparece para el cristiano como modelo abierto, es decir, no simplemente para imitar, sino para comprender e interpretar.

Conviene recordar que una cristología narrativa no pretende desarrollar directamente una ética o discurso normativo, sino abre una perspectiva premoral. Ofrece elementos antropológicos para ser interpretados por la razón

1. El término "misterio", en este contexto cristológico, designa un acontecimiento de la vida de Jesús referido por los evangelistas, que no pertenece a la pura información sino a la predicación, es decir, con un significado revelador para nosotros y que reclama por tanto una interpretación teológica (González Faus, 1984: 53-54). Esta concepción es la misma que tiene C. Duquoc (1981: 26-28). Él analiza las consecuencias negativas del abandono del estudio de los misterios de Jesús, muestra su estrecha vinculación con los títulos cristológicos, la importancia de su contenido histórico-teológico y su relación con la liturgia.

moral del cristiano, cuya autoconciencia se refiere en primer lugar al testimonio de la vida del Jesús histórico.

La autoconciencia de Jesús como fuente del actuar moral es el punto de referencia para la del cristiano, quien debe hacer un esfuerzo para captar la mente de Jesús a modo de figura teológica², no de psicodrama.

2. No entramos aquí en un análisis de la controversia cristológica sobre "el Jesús histórico" y el "Cristo de la fe". Este problema marca todo el significado de la cristología, pero abordarlo nos apartaría del tema. Presuponemos lo que la mayoría de los cristólogos aceptan: que, *aunque no podamos hacer una biografía o retrato psicológico de Jesús, es posible un relativo acceso al Jesús de la historia a través de la exégesis y hermenéutica de los textos neotestamentarios*. González Faus trata la evolución del problema en *La humanidad nueva* (1984: 19-50), en *Este hombre llamado Jesús (Jn 9,11)* y en "¿Qué podemos saber sobre Jesús de Nazaret?" (1980: 32-44). Podemos resumir diciendo que Herman Samuel Reimarus (1694-1768) deja un artículo titulado "La intención de Jesús y sus discípulos". Sostiene que el Jesús que existió realmente en Nazaret y el Cristo que predicaban los evangelios no son lo mismo: el primero fue un mesías político que fracasó y el segundo una transformación del fracaso hecha por sus discípulos. Nace entonces una *primera etapa* de investigación sobre la vida de Jesús que pretende *saber todo sobre Jesús*. Se da en el ambiente la aparición de la historia como ciencia. Teología liberal del siglo XIX, racionalismo. Luego de muchos intentos se llega a la conclusión de que no es posible escribir una historiografía de Jesús. La *segunda etapa* es una *reacción fideísta*. *Cree saber ya todo sobre Jesús*. M. Käler: Jesús pertenece a lo que se llama historiografía pero la verdadera historia es el Cristo. El significado constituye la verdadera historia y éste es inaccesible a la investigación histórica. Sólo me lo dice la palabra de comunidad de fe: la Biblia. Más aún, los mismos hechos desnudos tampoco me los da la ciencia: el llamado Jesús histórico es ya un Jesús interpretado, una imagen de Jesús, como lo es el Cristo de la fe. En consecuencia es inútil toda investigación histórica. La fe en Jesús se fundamenta de manera fideísta. En una *tercera etapa* (Bultmann) se afirma *no necesitar saber nada sobre Jesús*. La investigación de su vida desde el punto de vista histórico es estúpida, porque no hay fuentes; desde el punto de vista teológico es innecesaria, pues la fe no tiene nada que ver con lo que Jesús hizo o dijo, sino con lo que afirma la predicación que obró Dios a partir de él; y desde un punto de vista exegético tampoco cabe abordar los evangelios como documentos para dilucidar y comprobar, pues no son unitarios sino un conjunto

Sin embargo, la autoconciencia de Jesús no nos es accesible como dato independiente. Se recorren diversos caminos para llegar a ella. La vía puede ser indagar sobre su pretensión³ reconociendo hechos cronológicos y biográficos que se consideran seguros, identificando actitudes que a partir de conductas y palabras configuran una serie de modos de ser o posturas ante la religión, la sociedad y la vida, e integrando dichas actitudes en la relación que Jesús crea desde Dios y ante los hombres (*Abba* y Reino) (González Faus, 1980: 45-46).⁴ La *novedad* del mensaje de Jesús es situada con referencia al Antiguo Testamento sin cuyo contexto se hace incomprensible.

I. EL BINOMIO *ABBA*-REINO: EL REINO DE JUSTICIA REVELACIÓN DEL PADRE EN JESÚS

Este binomio es la integración entre la razón última de la pretensión del Jesús histórico y su actuar como el Hijo. Ello se fundamenta y revela en la *experiencia que tiene de su Padre y en su visión del hombre a la luz de Dios*.⁵

de unidades de la primera predicación. La tarea de la exégesis es trazar la historia de esa predicación, no la historia de Jesús. Una *cuarta etapa* por una *nueva búsqueda del Jesús histórico* afirma *poder saber algo sobre Jesús*. Permanece la realidad de que no es posible escribir la "vida de Jesús", pero sí esbozos sobre su figura, su personalidad, sus actitudes, algunas palabras, etc.

3. La expresión "pretensión de Jesús" se refiere a la "autoridad interior" o a lo que los evangelios llaman "potestad" (*eksousía*) de Jesús, que consiste en las palabras, actitudes y conductas que pertenecen al Jesús de la historia y revelan una concepción de su misión, de sus posibilidades *y de las posibilidades del hombre* (González Faus, 1984: 27).

4. Para los escasos *documentos no cristianos*, ver a W. Trilling (1970: 60-72).

5. Este binomio *Abba-Reino* es, para J. Sobrino, el punto de partida de una cristología que pueda ser base de la moral cristiana, pues Jesús *—al realizar plenamente el sentido de la historia y el modo en que ella se hace— se convierte en fuente de moralidad y sentido normativo*

Esto supone describir brevemente el significado de la palabra *Abba* y su relación con la conciencia de Jesús y su misión y analizar cómo a partir de esta unidad *Abba-Reino* se entienden todas las acciones de Jesús.

La gran intimidad con que Jesús llamaba a su Padre, expresado en la palabra *Abba*, era algo inconcebible para los judíos. Tal expresión denotaba excesiva familiaridad tratándose de Dios (González Faus, 1984: 107).⁶

Jesús era un buen judío que heredó la tradición religiosa de su pueblo y de su familia. De tal forma lo revela el texto de Lucas 2,39: "Así que cumplieron todas las cosas según la ley del Señor, volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret. El niño crecía y se fortalecía, llenándose de *sabiduría*, y la gracia de Dios estaba sobre él." Lucas se preocupa por mostrar cómo Jesús era un hombre que crecía en *sabiduría y conocimiento*.

último a nivel de carácter fundamental. Remitimos a la relevancia ya descrita en nuestro trabajo del Jesús histórico para la moral fundamental y las cristologías que parcializan la vida de Jesús. Si se prescinde de la pretensión del Jesús histórico la cristología corre el peligro de caer en una ideología que se manipula de acuerdo con los intereses particulares (Capítulo I, p. 60 y ss.). Una pastoral que se quede con el Jesús glorioso, sólo con el Cristo de la fe, puede llegar a justificar, como de hecho ha sucedido, muchas estructuras de poder. Puede motivar el aguantar un valle de lágrimas, para sólo en un más allá realizar la justicia. Permite creer que la Iglesia se pueda sentir dueña y señora del poder temporal, acreedora de todos los títulos imperiales y que se fomente una marcada y lejana jerarquía autoritaria, haciéndonos olvidar del auténtico sentido escatológico del Reino, que supone un compromiso serio por la justicia en la historia. De igual modo una pastoral que exalte a un Jesús del aquí y ahora, como un hombre con proyecto atrayente, sin ningún sentido de trascendencia, de divinidad y de gloria, niega el hecho del Reino como don, como plenitud no realizada en la historia, se trataría de una simple visión sociológica que lleva a un inmanentismo y seguramente a una gran decepción histórica como la de los discípulos de Jesús en el momento de su muerte.

6. Sobre el acontecimiento de Jesús como testimonio y su relación con el *Abba* y el Reino de Dios, ver "Las imágenes de Jesús en la conciencia viva de la Iglesia actual" en González Faus (1976: 141-142).

Estas dos expresiones en el Antiguo Testamento se refieren siempre a la *percepción y cumplimiento de la voluntad de Dios*. Significa que el niño va aprendiendo algo determinante, sin lo cual Jesús no hubiera sido Jesús: la relación con su Padre; es decir, un hombre de *oración* y por tanto de *discernimiento*, que le permite ir encontrando la voluntad de su Padre y descubriendo paulatinamente su *ser hijo* y su vocación. Lucas 2,49 dice: "¿No saben que tengo que preocuparme por las cosas de mi Padre?"

No se trata de resolver el problema de la autoconciencia de Jesús, pero lo cierto es que así el apelativo *Abba*, empleado por él, refleja una experiencia muy especial tocante a la paternidad de Dios. Ella lo lleva a tomar conciencia de su filiación única y a actuar con *autoridad* como el Hijo, lo que implica no sólo una forma de experimentar al Padre en su amor, bondad, cercanía y confianza total, sino también una forma de verse a sí mismo, por referencia a Dios (*ibidem*: 108).⁷

En el modo libre en que Jesús actúa ante la religión y en su comportamiento con los demás Dios no aparece sólo como fundamento de su conducta, sino como revelación. *Su conciencia de filiación es la expresión de la divinidad de Jesús, del ser de Dios como Padre y del ser de los hombres como hermanos*. Por ello el problema de su conciencia no es tanto cuantitativo como cualitativo, ni tanto posesión total de su ser como referencial.⁸

7. No entramos en la discusión exegética de si Jesús se llamó a sí mismo Hijo o no (González Faus, 1984: 108-110). Lo importante es reconocer que actuó como tal. Sobre la designación de Dios como *Abba*, ver "Este hombre llamado Jesús", en González Faus (1980: 49-50).

8. "La conciencia humana de Jesús no puede saberse y llamarse Dios, como a veces se ha pretendido apologéticamente creyendo garantizar más la divinidad de Jesús, pero oscureciendo, en definitiva, la manifestación de Dios en Jesús. La 'experiencia de su divinidad' no es en Jesús una autoconciencia como 'posesión de su ser' en el sentido en que lo es la autoconciencia humana: una posesión del propio ser limitativa y contrapuesta. Es más bien una

No se pretende poner en duda la conciencia que Jesús tenía de su divinidad, sino de expresarla como conciencia de filiación única y divina que no termina en sí mismo, sino en Dios y los hombres. Eso significa referencial. Es decir, no podemos captar su conciencia total o absoluta, sino lo que pensaba de sí mismo con relación al Reino y al Padre. En el proceso por el que Jesús se ve a sí mismo como procedente de Dios y yendo hacia Dios, abierto a Dios, se incorporan los hombres. La forma como Jesús ve al hombre es a partir de su experiencia de Dios. Estos dos polos inseparables, Dios (*Abba*) y hombre visto desde Dios (Reino), constituyen el fundamento y sentido último de la pretensión del Jesús histórico. "El Reino da razón de Dios como *Abba*, y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al Reino." (González Faus, 1980: 46)⁹

La experiencia del *Abba* en Jesús es ante todo de carácter espiritual. No es una conquista de Jesús, sino una revelación de su Padre. De esta experiencia procesual nace la conciencia de su misión y la necesidad del anuncio del Reino, que se convierte en el contenido y objeto de su predicación y de su forma de actuar (*ibidem*: 51).¹⁰ Ser y misión como hijo son, pues, indisolubles. *La conciencia*

transformación de esa autoconciencia humana en la línea de lo que suele llamarse conciencia 'referencial'. Ahí se revela no sólo el hecho de la dignidad divina de Jesús, sino, sobre todo, su calidad." (González Faus, 1984: 111).

9. El punto de encuentro de Jesús con su Padre es Jesús mismo, el hombre. Jesús es el actuar de Dios y el ser humano es un actuar de Dios hasta que no haga pactos con el pecado. De la experiencia de Jesús con su Padre se puede decir de todo hombre *justo*, santo acomodado a la voluntad de Dios. Cada vez que nos sentimos más hombres nuestra dimensión comunitaria se acentúa y descubrimos más a Dios. Entre más conocemos al hombre, más conocemos a Dios, pues el hombre es la acción de Dios en la historia. La *injusticia*, en este contexto, se da cuando el hombre siente que lo propio de él queda relegado y no se da como realización a la que otros pueden acercarse mucho más. Salta además a la vista la íntima relación entre la *vida moral cristiana* y la imposibilidad de vivirla sin *discernimiento y oración*.

10. Cristología esencial y funcional son inseparables.

que Jesús tuvo de sí mismo se revela en la autoridad y libertad con las que predicó y realizó el Reino. Por esto desde el binomio Abba-Reino se entiende toda la vida de Jesús: su modo de orar y de enseñar a hacerlo, los milagros, la tentación, la lucha radical contra el mal y la invitación al seguimiento radical y total.

Cuando sus discípulos le piden que les enseñe a orar Jesús los autoriza para llamar también *Abba* a Dios y pedir la venida del Reino. Esta oración del Padre Nuestro sintetizaba la pretensión de Jesús. Llevarla a la práctica es adherirse a la tarea de la construcción del Reino (González Faus, 1984: 112). La oración de Jesús es el resumen de su misión asignada por el Padre. No hay separación alguna entre su relación con el Padre y el encuentro con los demás hombres.

También en el contexto del Reino deben entenderse los *milagros* de Jesús. Cada evangelista los presenta con rasgos específicos, pero en general se pueden catalogar como signos¹¹ y acciones que expresan la revelación de Dios, y no tanto como garantía o prueba para fundamentar la fe. El milagro, como lo indica el pasaje de las tentaciones, no es realizado por Jesús para desplegar un poder divino o utilizar una relación privilegiada con Dios que lleve a una prueba o certeza de su divinidad. Más bien denota la fuerza del mensaje del Reino, la misericordia de Dios, e invita a una respuesta de fe (González Faus, 1982: 30). Los milagros son el anuncio de la llegada del Reino. Por ello parte de su significado tiene una marcada relación con los excluidos y pobres, como veremos adelante.

11. "La concepción de milagro como signo del Reino no sólo aparece como la más antigua y la más vinculable históricamente al Jesús terreno, sino que además encaja perfectamente con aquellos 'motivos narrativos' que entresacamos como clásicos en los evangelios y como históricamente fiables, más allá de las anécdotas concretas en que aparezcan encarnados: la misericordia, el escándalo, la fe y la misma acción táctil de Jesús." (González Faus, 1982: 157)

Ligada a los milagros se presenta la *actividad exorcista* de Jesús, muy abundante en los sinópticos, cuyo sentido es ético-escatológico (González Faus, 1981: 61-97).¹² Las narraciones acerca de endemoniados tienen una vinculación intrínseca con el Reino. La instauración de este último parece estar condicionada al sometimiento de los demonios y su destrucción (Mt 12,28). La expulsión de los demonios está ligada a la misión de Jesús (Lc 13,32), y al ser elemento programático en la presentación de su actividad (Mc 1,14-33) forma parte del anuncio del Reino.

No se trata de simples triunfos aislados, sino del triunfo sobre el mal en su raíz, expresión de la autoridad específica de Jesús. Es una victoria sobre las fuerzas opresoras del hombre, y por tanto para el hombre. El mal está vencido y el hombre debe realizar su victoria. No es cuestión de cambiar algunas cosas, sino de dar paso a un mundo nuevo.¹³

La liberación de personas tenidas por endemoniados y su relación con el anuncio del Reino manifiestan, pues, en Jesús, una conciencia de su poder sobre el "demonio", ante el cual se conoce a sí mismo como más fuerte (Mc 3,27). Su victoria abre una esperanza de liberación total para el hombre, que será plena cuando vencido el último

12. La tendencia a interpretar los demonios en sentido ético-escatológico se había iniciado ya en el Antiguo Testamento. Satán es un nombre común que originalmente significa "enemigo" (1S 29,4; 1R 5,18). Luego se va personificando y aparece como poder opresor, "príncipe de este mundo" y amenaza para el hombre. Por ello es oposición no sólo al hombre, sino a Dios. La demonología no pretende explicar tanto el origen del mal cuanto la conciencia de su magnitud incomprensible. Esta fuerza (no sólo en sentido ético) se revela como superior al hombre e inferior a Dios. Por ello se busca su respuesta en un nivel de esperanza en Dios (González Faus, 1981: 69-71).

13. "El Reino no es otra realidad que, además, se plasma gráficamente mediante la victoria sobre el demonio; sino que el Reino, en su aspecto negativo, consiste en la destrucción de los demonios. La expresión 'Reino de Dios' no significa reinado de Dios sobre los hombres, sino más bien *reinado de Dios sobre todas las fuerzas opresoras del hombre y por tanto para los hombres.*" (González Faus, 1981: 82)

enemigo Jesús pueda entregar el Reino al Padre (1 Co 15,27). Mientras tanto, la designación de Satán como príncipe o dios de este mundo será lo opuesto al Reino de Dios y a su justicia (González Faus, 1981: 83).

La pretensión de Jesús es, por consiguiente, una pretensión de lo último. A su vez, el pueblo se encontraba dividido en sus expectativas. Los diferentes grupos político-religiosos –como los zelotas, los fariseos, los esenios– están a la espera de diferentes reinos de Dios: desde un mesianismo davídico, a uno apocalíptico, o a una teocracia política. El Reino que Jesús anuncia es de paz, igualdad, amor, liberación definitiva y justicia total. "Es una nueva forma de comunidad humana desde Dios y con Dios." (González Faus, 1980: 53).¹⁴ Se presenta como un don (Mt 21,34; Lc 12,32) y como algo que vale plenamente por sí mismo.

En este sentido tiene una *dimensión religiosa y escatológica* que no se agota en la historia y que sólo ha sido consumada plenamente por Jesús. A esta faceta escatológica nos referiremos cuando hablemos de la sustitución de la ley por un tipo de hombre nuevo y una justicia definitiva, un culto y comunidad nuevos en lugar del templo, y una universalidad e igualdad humanas como fruto de la bondad de Dios (ver numerales II y III del presente capítulo).

Sin embargo, es claro que el Reinado de Dios no consiste simplemente en esperar "el fin de los tiempos", a semejanza del judaísmo, sino que el anuncio hecho por Jesús tiene claras repercusiones intrahistóricas como algo que *posee vigencia hoy y no es sólo futuro*. "El tiempo se ha

14. Israel parte de su experiencia concreta de pueblo, en especial, la salida de Egipto y la travesía del desierto donde Dios se presenta como señor de la historia. Las expresiones de realeza se sitúan de modo primordial en el contexto de culto. Los salmos de entronización celebran el actual señorío de Yahweh gritando *Dios es Rey* (Salmo 93.1). El concepto de Reino de Dios es una formulación abstracta del judaísmo tardío, en vez de la fórmula de profesión "Dios es señor" o "Dios es rey". De ello se deduce que *primariamente el Reino de Dios no se fija en el sentido de un lugar dominado por Dios, sino por la imposición y reconocimiento de Dios en la historia*.

cumplido y el Reino de Dios ha llegado." (Mc 1,14; Mt 4,17; 10,7; Lc 10,9)

Para Jesús *anunciar el Reino de Dios es realizarlo*. Todas las acciones suyas son signos escatológicos pero a la vez históricos e intrínsecos al Reino.

En esta tensión dialéctica del "ya" pero "todavía no", de la plenitud del Reino realizada en Jesús y como *posibilidad real para el hombre*, hay que situar el llamado de Jesús al *seguimiento*. El hombre no es sólo un destinatario del Reino, sino que se le invita a ser signo del Reino como lo fue Jesús. Su "Reino no es de este mundo", pero se hace presente a través de esos signos cuya realización son la respuesta libre y radical a la llamada a la conversión.¹⁵

El seguimiento de Jesús consiste, pues, en continuar la causa del Reino, donde se identifican la persona misma de Jesús y su mensaje. Como pretensión de lo último, abarca toda la existencia humana y no tanto normas y programas transitorios o agotables. Por ello, cuando nos preguntamos qué debemos hacer, hemos de fijarnos más en los *indicativos que en los imperativos* (González Faus, 1984: 110).¹⁶ Para realizar tales indicativos manifiestos en las actitudes de Jesús, cada vez habrá que responder de maneras diferentes,

15. "Las expresiones habituales de muchas teologías: 'construir el Reino de Dios' o 'trabajar por el Reino', contienen una ambivalencia que se hace preciso eliminar. *No es el Reino lo que se construye sino sus necesarios signos intrahistóricos* los cuales, cabría añadir, acontecen como fruto de la 'conversión' que la llegada del Reino solicita (Mc 1,15). Y por tanto, aun la mejor imagen de una sociedad en camino hacia la fraternidad de los hijos del Padre y hacia la libertad de los hijos de Dios no pasa de ser un pequeño milagro, un signo del Reino, importantísimo pero mínimo." (González Faus, 1982: 158)

16. Indicativos quiere decir que la cristología narrativa no nos ofrece tanto normas directas de la acción moral como *modelos abiertos* de comportamiento que la razón moral debe concretar para cada situación histórica en lo que se refiere a la forma de realizarlos. Pero sin duda la vida de Jesús como revelación del Padre nos cuestiona sobre cómo construimos hoy la Iglesia. *Varias de las referencias pastorales las incluiremos en las notas de página, para no interrumpir el discurso del texto.*

y cada época y situación deberá construir su respuesta (González Faus, 1980: 47).¹⁷

La inseparabilidad de la experiencia "Abba" y Reino en Jesús implica que *no se puede evangélicamente anunciar un Reino sin Dios, ni un Dios sin Reino*. Esta motivación¹⁸ constituye una instancia crítica para todas las antropologías inmanentes que intentan construir un mundo por su propia cuenta, al margen de la trascendencia, y para las teologías que pretenden anunciar un Dios excluyendo todo compromiso humano, político y social.

Así también, la invitación radical de Jesús al seguimiento del Reino don de Dios (Mt 13) comprende una respuesta de fe cuya radicalidad afecta la libertad humana en el nivel de *opción fundamental*: el Reino no es una cosa más; es algo que vale por sí mismo y se toma o se deja. *Convertirse*, pues, es reconocer que no podemos esperar nuestra salvación de nosotros mismos y que no somos el fundamento de nuestra propia vida. Es aceptar a través de la fe el don del Reino nuevo y futuro que ha triunfado sobre el mal, cuya victoria se expresa luchando *contra todo lo que oprime al hombre*, con el fin de que reine el amor comunicado en Dios por medio de Jesús.

La inseparabilidad *Abba-Reino* pone de manifiesto que la justicia no puede construirse sin Dios, ni se puede anunciar a Dios sin hacer justicia.¹⁹ La experiencia que

17. Esta visión de González Faus confirma lo expresado sobre la *imposibilidad, para una relación entre cristología y moral, de encontrar todas las normas éticas en el Evangelio o de pasar directamente de una cristología a la moral*.

18. El significado con que designamos la palabra "motivación" es una función cuyo objetivo no es dar contenidos, sino inspirar un cuadro cognoscitivo y su posterior reflexión sistemática.

19. "Como ya se ha comentado muchas veces, Jesús no se predicó a sí mismo; ni siquiera predicó, sin más, a Dios, sino el Reino de Dios. Un 'logion' del evangelista Mateo resume perfectamente el tenor de esa predicación: 'Buscad primero el Reino de Dios *y su justicia*.' (Mt 6,33). En esta frase el posesivo 'su' se refiere tanto a *la justicia de Dios como a la del Reino*." (González Faus, 1982a: 131)

Jesús tiene del Reino es la que tiene de la justicia y esta justicia primero se reconoce en la relación con el Padre. Es imposible comprender el proyecto del Reino sin afirmar la experiencia auténtica de filiación que se *concreta* en la justicia.

Por ello no es concebible una predicación cristiana de la justicia sin una sincera filiación con Dios. Además, si bien es cierto que el Reino exige un compromiso por la justicia interhumana, su realización supera toda obra y programa concreto. No sólo porque una justicia total es difícil de lograr perfectamente aquí en la Tierra, sino porque, al ser el Reino don de Dios, siempre es más que cualquier realización nuestra.

Por tanto, no sería evangélico predicar una justicia puramente sociológica u "horizontalista" que redujera la justicia bíblica a una antropología o teoría política, como tampoco sólo una justicia para la "otra vida". La conversión que se nos pide al Reino de Dios y su justicia es para "aquí y ahora". Lo expuesto sobre las actitudes de Jesús y su forma de obrar los signos intrahistóricos del Reino como revelación del Padre muestran cómo la justicia total, en cuanto santidad, supone un serio compromiso por la justicia interhumana. La una implica la otra. No se pueden separar. Esta relación tiene ya sus raíces en el Antiguo Testamento, donde la experiencia de Dios es inseparable del compromiso de justicia.²⁰

20. "De hecho esta vinculación (entre *Abba* y Reino) ya se insinúa en el Antiguo Testamento donde, al menos en autores como el llamado yavista, Dios se vincula íntima e inseparablemente con la idea de justicia. Según J. Alonso Díaz, el *Mishpat* (la justicia puesta en vigor) es la esencia de Dios, es razón de la revelación del Éxodo, razón de la elección de Abrahán y razón de la creación; es tarea del rey en cuanto ungido por Dios y razón de la rebelión de los profetas; finalmente es el contenido de la expresión 'buenas obras'." (González Faus, 1980: 53). El texto citado por González Faus, de J. Alonso Díaz, se titula "La justicia dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica", en *Estudios Eclesiásticos* 52 (1977), pp.445-486. Conviene anotarla por el interés que ella presenta para nuestro trabajo. Además de presentar la justicia como unificadora de la teología bíblica, precisa el significado de los términos bíblicos relacionados con ella.

La justicia interhumana es entonces un signo intra-histórico de la justicia divina; es su manifestación y precaria realización en las condiciones concretas de la historia. Por ello no puede identificarse sin más con una justicia distributiva que se ciña a dar a cada uno lo suyo. La motivación radical del amor, en especial, al pobre, y la perspectiva del Reino hacen que la justicia entre los hombres –al menos en sentido bíblico– trascienda de los mutuos límites condicionantes de dar y recibir, para convertirse en una entrega desinteresada al otro. Este amor debe ser real y eficaz, ya que la unión entre anuncio y obra del Reino en Jesús pone de relieve la insuficiencia de un simple anuncio de la justicia sin signos eficaces de realización.

En síntesis, *lo que podemos saber de la pretensión del Jesús histórico tiene su raíz en su experiencia del Padre, que le permite identificarse como el Hijo y realizar en hechos concretos una forma de vida que es revelación y en la que se nos anticipa ya un hombre nuevo y una comunidad nueva.*

II. SUPERACIÓN DE LA JUSTICIA ANTIGUA Y EXIGENCIAS DE LA LEY NUEVA COMO JUSTICIA DEFINITIVA

El enfrentamiento con la ley es uno de los puntos claves e históricamente más claros del Jesús terreno (González Faus, 1984: 57). La idea central es cómo en tal enfrentamiento lo que percibimos en la conciencia de Jesús tiene una doble faceta: *su relación con Dios y su visión del hombre*. Lo que Jesús parece contraponer a la ley es un ideal o utopía²¹ de hombre que *remite al propio Jesús*. Exponemos el

21. El término "utopía" lo utiliza González Faus y aunque no se identifica en la cristología del autor con el de la teoría marxista, sí lo implica. Ambos están relacionados pero no son iguales. Todas las concreciones del hombre en la ley, el templo, los marginados, etc., que manifiestan la predicación y forma de obrar de Jesús, deben verse como "signos constitutivos del hombre utópico". El Nuevo Testamento lo llama *hombre nuevo*. Este hombre nuevo en cuanto

desarrollo de esta tesis situando el conflicto respecto de la tradición del Antiguo Testamento, y luego analizando dos significados que giran alrededor de una gran *libertad de Jesús y libertad para el hombre* (Mt 12,1-14; 15,1-20; 23,5), y de la libertad como exigencia radical nueva (especialmente en Mt 5-7 y Mc 10).

La *Torá* como expresión de la *presencia y voluntad de Dios que constituyen al pueblo* es un elemento fundamental de la conciencia del judío. Lo que Dios quiere de él y de la comunidad se encuentra en la ley. *La felicidad consiste en ser fiel a ella* como respuesta a la fidelidad y promesas de Dios. Los grandes objetivos de la ley son la *misericordia y la justicia, una y otra reflejos del ser de Dios* (Salmo 118). Las leyes del Antiguo Testamento tienen como presupuesto este ordenamiento sacro en un contexto de *alianza* de Dios con Israel. No hay ninguna ley que no empiece por constituir ese ordenamiento.

La multiplicidad de leyes sólo tiene la tarea de proteger la relación de la alianza. Este sentido profundo de la ley, resumido y centrado en el amor a Dios y al prójimo, no se puede identificar con el *rigorista y minucioso legalismo vigente en la época de Jesús*, ante el cual precisamente él se manifiesta como hombre libre (González Faus, 1986: 59).²² Si el amor a Dios y al prójimo en toda su radicalidad son el centro de la ley judaica, *¿cuál es propiamente la novedad de Jesús?*

tal es *inconcretable totalmente*. Si esto no se tiene en cuenta, se termina reduciendo el Evangelio a otra ley y la irrupción de lo escatológico a un proyecto de hombre. Con el término utopía el autor hace pues referencia a una realidad humana, pero a la vez imposible de definir y realizar históricamente de modo pleno. La perspectiva en que se mueve el hombre es a la vez dato y esperanza. No es una meta ni una ley. Es la confesión de fe de que en el Dios de Jesús lo "imposible" tiene un ámbito de vigencia para nuestra historia (González Faus, 1984: 69; 1986: 222-225).

22. Para una correcta interpretación de la ley judía el autor se basa en G. Von Rad, (1969: 56-60; 247-261; 289-295).

En realidad, el significado del primer grupo de textos (Mt 12,1-14; 15,1-20; 23,5 Mc 2,18-19; podemos añadir Mc 2,23-3,6; Mc 3.1-6; 7,1-12) no representa mayor novedad. Ellos se refieren a tradiciones farisaicas sobre lavarse las manos antes de comer, el sábadó, las impurezas en la comida y en la sangre, el ayuno, el uso de las filacterias, etc., tradiciones ante las cuales Jesús manifiesta una gran libertad, critica la hipocresía farisaica y reasume el verdadero significado de la ley. El valor de la oposición de Jesús al legalismo farisaico consiste en que *va más allá de una mera visión del hombre dividido por un rigorismo externo, para convertirse en una exigencia que viene del interior de su corazón, centro de la vida moral donde radica profundamente la justicia.*

De ahí surge la transformación interna de la persona. No son las solas acciones externas y la minuciosa observancia de los preceptos las que realizan la justicia. No es identificable lo moral con lo meramente legal. La bondad o maldad de los actos del hombre procede de su esfera interna (Mc 7,1 y ss).²³ Por ello el hombre no puede ser hecho impuro desde fuera.

La *teleiôsis* o plenitud del hombre es lo contrario de esa división entre una vida regida por el rigorismo externo y la interioridad del corazón. Jesús ataca la raíz del mal que tiene origen en el pensamiento y la voluntad del hombre. No acepta una forma de conciencia que se reduzca a evitar la trasgresión y haga de la ley el centro de la vida religiosa, rasgo propio de la mentalidad farisaica. Entonces, el problema de Jesús no es tanto con la ley, como con su interpretación.

Donde sí se revela realmente la novedad de Jesús, es decir, la superioridad de la justicia nueva sobre la anti-

23. Esta pureza de corazón prepara el terreno para la justicia de los actos externos, condición para poder instaurar el vínculo moral adecuado entre *bondad y rectitud*. La bondad reside en el sujeto y a través de su intencionalidad debe traducirse en obras objetivas, rectas. Sin embargo, el adecuar la bondad a la rectitud es un trabajo de toda la vida. En un contexto histórico una cosa es el deber ser (rectitud) y otra lo que somos y queremos ser (intencionalidad).

gua, es en las antítesis del Sermón de la Montaña (Mt 5,21 ss.), en las cuales la autoridad con que Jesús critica la ley es expresión de la conciencia de sí mismo, pues se hace en nombre de Dios y contiene una visión del hombre contemplado desde Dios.²⁴

Con el Antiguo Testamento como fondo, se comprende fácilmente la admiración que debió suscitar Jesús al manifestar una competencia propia y única para interpretar la voluntad de su Padre, oponiendo lo que "se dijo a los antiguos" al "yo os digo". Jesús pone su autoridad por encima de la de Moisés (Mc.7,1-13), lo cual implica abrogarse poderes divinos. Ahí reside la originalidad de su mensaje.²⁵

Las palabras con las que Mateo termina el discurso –"Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (5,48)– no expresan tanto un proyecto ético como una exigencia religiosa. En ésta el cristiano encuentra una nueva motivación para su actuar: la imitación del Padre en su bondad y misericordia infinitas. Los fariseos divinizan la

24. "Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás, y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal, pero el que llame a su hermano imbécil (...) Habéis oído que se dijo: No cometerás adulterio. Pues yo os digo: Todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio en su corazón (...) etc." Aunque haya sido Mateo el que dió a esos dichos forma antitética, diversos análisis manifiestan la posibilidad de un acceso a las intenciones originales de Jesús. Para estas afirmaciones de tipo exegético, González Faus se basa en E. Käsemann, "*Das Problem des historischen Jesus*", en *ZTK* 51 (1954, pp. 206 y ss.). Para una lectura en perspectiva moral del Sermón de la Montaña, ver a Demmer (1988: 26-35). Las antítesis primarias del discurso giran alrededor de la Torá retomando su verdadero significado: exigencia de un corazón puro y rechazo de toda hipocresía. Es decir, corresponderían al sentido del primer grupo de textos al que nos hemos referido. Las antítesis secundarias en cambio cuestionan la misma Torá. *La novedad es Jesús mismo quien con la autoridad proveniente de su Padre, se convierte en la ley del cristiano, introduciendo una nueva competencia de libertad.*

25. Sobre la novedad de Jesús como capacidad de interpretar radicalmente la voluntad del Padre, ver a Demmer (1986: 85).

ley, mientras Jesús, con su conciencia de Hijo, diviniza al Padre. Al mismo tiempo, el imperativo de "ser" como el Padre denota una revelación y conciencia de Jesús sobre el *carácter divino del hombre* que él interpreta a la luz de la paternidad de su Padre (González Faus, 1984: 62).

Jesús no sustituye unas normas por otras, sino por una determinada concepción de la libertad, que la comunidad experimenta como exigencia superior a la ley. La nueva libertad alcanza su máxima expresión en el amor. Pero su realización no es fruto de un esfuerzo simplemente humano, sino *don de Dios*, y por ello el hombre se ve remitido a la gracia (Mc 10,27; Mt 19,11) y al propio Jesús.

La invitación a la perfección del Padre, a la radicalidad del amor, a la entrega total de un corazón puro y recto y a las exigencias propias de las Bienaventuranzas, superan toda ley. En sí mismas no son "legalizables" y se manifiestan como ideal inalcanzable que sobrepasa todo esfuerzo humano cambiando el sentido de la historia.²⁶

El material transmitido por la teología pospascual en el que la pretensión de Jesús aparece como fundamento de la actividad ética de la persona (Gl 2,20) traduce la impresión producida por el Jesús terreno. Casi todos los exégetas coinciden en que el texto de Mc 8,38 –"Si alguno se avergüenza de mí y de mis palabras... también el Hijo del Hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre"– es palabra auténtica de Jesús. Esto vincula

26. "Se trata de una felicidad inasequible al hombre, que no brota religiosamente de la guarda de la ley, como pensaba el Antiguo Testamento, y que por eso le deja otra vez desarbolado y remitido a la gracia como su posibilidad radical de liberación. (...) Son exigencias tales que implican un fin del mundo, un viraje en la marcha de la historia. Y en este sentido pueden contraponerse a todas las utopías o futuros intramundanos que puede emprender el hombre." (González Faus, 1984: 67). Para Lutero el pecado fundamental es querer alcanzar la justicia desde sí mismo. El hombre quiere alcanzar estimación ante los demás a partir de la propia actividad, pero no se conforma con eso sino que también quiere hacerlo ante Dios.

la *opción fundamental* de los hombres a la postura que se tome frente a Jesús.

El camino de su *seguimiento* no dependerá tanto de aceptaciones teóricas de contenidos de fe, como de la conducta que se adopte frente al prójimo, en especial, el más pobre (González Faus, 1987: 50).²⁷ Algo semejante se observa en Mateo 5,11 y Marcos 10,29 cuando Jesús habla de la suerte del que sea perseguido por "mi causa". Tal fenómeno no se deriva de un programa nuevo de acción, sino que su predicación es fruto de la conciencia escatológica del Reino que está presente, mas no ha llegado aún a su plenitud. *Y la exigencia de una mayor justicia, formulada por Jesús, es la forma de vida que corresponde a esa realidad escatológica* (González Faus, 1984: 68).

Aquí entraría la teología elaborada en torno al seguimiento. En este contexto hay que interpretar el pasaje del joven rico (Mc 10,17-22). El joven ha cumplido la ley, pero no se le exige un cambio cuantitativo, sino cualitativo, *de un orden distinto del anterior y consiste en seguir a Jesús*. La exigencia de Jesús supone, pues, una opción fundamental por el Reino y la soberanía de Dios.²⁸

Así, el enfrentamiento de Jesús con la ley remite al hombre al propio Jesús, y aquí se perfila el tema del hom-

27. Al hacer un análisis del texto sobre el episodio del joven rico (Mc 10,17-22) el autor expone cómo la falta de justicia y compromiso con el marginado invalida no sólo el seguimiento de Jesús, sino la totalidad de la ley. A su vez, en *La humanidad nueva* (65) recuerda cómo, cuando la pretensión de Jesús aparece concretada por él mismo o por la comunidad en algún tipo de conducta del hombre, siempre es constante la referencia al otro: el dar a los pobres, el amor al enemigo.

28. "La referencia a sí mismo que hace Jesús es inseparable de su contraposición entre la salvación de la ley y la de la utopía humana y la gracia. De modo que el 'sed vosotros perfectos como el Padre celestial' tiene una especie de denominador común que permite pronunciar una frase tan utópica, es decir, el propio Jesús que se sabe desde nosotros, uno con el Padre." (González Faus, 1984: 69).

bre nuevo.²⁹ ¿No resulta un poco etéreo decir que la nueva ley remite al seguimiento de Jesús? Ciertamente tal realidad va más allá de cualquier proyecto antropológico o ideal humanista intrahistórico. Por ello el punto de partida del obrar cristiano es una vida que se alimenta del amor de Dios. "La santidad de Dios no es ya el motivo de obligación del hombre, sino el punto de referencia para el ser del hombre" (González Faus, 1984: 61). Empero, el que Jesús deje de formular su pretensión en programas concretos no quiere decir que seamos espectadores pasivos hasta el final de los tiempos.

El seguimiento no excusa del razonamiento moral, y al igual que el amor no es materia de ley, aun cuando sea motivación y fuente de normatividad, pues la presencia del Reino hace que la utopía sea para el creyente una promesa real de paulatina realización. Y si por un lado es verdad que el anuncio del Reino de Dios no contiene programas políticos y sociales directos y concretos, por otro sus demandas radicales suponen actitudes morales fundamentales que no se sitúan en una metafísica abstracta, sino en la realidad ante Dios y el prójimo. La invitación con que Jesús comienza su predicación es precisamente una llamada a la conversión.³⁰

En *conclusión*, la actitud y conducta de Jesús ante la ley consiste en asumir el verdadero sentido de la *Torá*,

29. Es importante anotar cómo lo dicho hasta aquí sobre la conciencia y actitud de Jesús ante la ley coincide con el texto que cita de la Carta a los Efesios, cuando Pablo escribe que Jesús "anuló la ley de los mandamientos formulados en forma de prescripciones para crear en él, con todos, un hombre nuevo" (Ef 2,15) (*ibidem*: 70).

30. "La pretensión de Jesús, táchesela si se quiere de inviable o imprecisa, no tiene nada que ver con la pasividad desentendida o la mera expectación quietista. La palabra suya con que los evangelios resumen toda su primera predicación es precisamente una interpelación a la actividad: ¡Cambiad!" (González Faus, 1984: 70). Sobre la conversión como fidelidad al Evangelio cuya instancia absoluta es el pobre, ver "Qué significa hoy la conversión al Evangelio" (*ibidem*: 183-186).

centrado en el amor a Dios y al prójimo, como fruto de la misericordia y justicia de Dios, expresadas y vividas en un contexto de alianza y promesa. El núcleo de tal proceso es el corazón y la interioridad del hombre. Por eso Jesús denuncia y ataca la mentalidad farisaica que había reducido la ley al cumplimiento superficial de preceptos externos.

Pero la novedad de Jesús con relación a la ley no ha de situarse en el cambio de una moral externamente normativa a una moral del corazón, o a otras normas y programas diferentes. El cambio no es cuantitativo, sino cualitativo o formal. La nueva justicia queda determinada por el Reino de Dios que llega con el mismo Jesús y no por la ley. Con él ha llegado el tiempo del pleno cumplimiento de las promesas.

Esta plenitud no significa que la ley va a ser más estricta o que los hombres van a cumplir lo que hasta ahora era imposible. Significa que a partir de Jesús la justicia y fidelidad de los hombres para con Dios se medirán por otro criterio que ya no será la ley, sino la fidelidad de los creyentes al seguimiento del propio Jesús y sus exigencias. Con este espíritu deben leerse las Bienaventuranzas, la exigencia radical del amor y la invitación a ser perfectos como el Padre. Así como lo propio del judío era seguir la ley, lo propio del cristiano no es –ya lo hemos visto– ni siquiera el mandamiento del amor³¹, sino seguir a Jesús.

Por consiguiente, de primeras *la conversión no consistirá en que una persona cambie sus comportamientos morales externos por otros más acordes con un tipo determinado de moral, sino en favorecer que el sujeto encuentre en su interior el motor y la raíz de ese comportamiento, es decir, a Jesús.*

En la conciencia de Jesús la nueva exigencia supone una gran libertad y autoridad fundadas en su relación con el Padre y en una visión del hombre desde Dios. Esta visión del hombre abarca su libertad en un plano de opción funda-

31. La obligación moral es siempre radical, no admite excepción ni atenuación. Por eso el radicalismo debe entenderse en el sentido de la novedad aportada en la persona misma de Jesús.

mental, su interioridad como centro del actuar moral a través de su razón, voluntad e inteligencia, pero sobre todo la dignidad a la cual está llamado: ser perfecto como el Padre.³²

Por último, el mencionado concepto de "utopía" deja entrever una justicia definitiva que se ha cumplido plenamente sólo en Jesús, pero a la que somos llamados a ir viviendo y construyendo en la historia comunitariamente. La novedad de esta *dimensión comunitaria* aparece claramente en la actitud de Jesús ante la realidad del *templo*.

III. LA CASA DE DIOS COMO COMUNIDAD HUMANA UNIVERSAL CUYO CULTO DEBIDO ES LA JUSTICIA

La conciencia de un templo definitivo que se realiza en la *comunidad de hombres nuevos* que llega con el Reino y cuyo *culto es la justicia*, es el contenido fundamental de la actitud de Jesús ante la realidad del templo judío. Así como la ley quedaba sustituida por un tipo de hombre nuevo, el templo lo es por el lugar y culto de una humanidad nueva de *carácter universal* (González Faus, 1984: 81). El desarrollo de este pensamiento puede articularse al explicar el significado del templo para el judío, y el por qué de la reacción negativa de Jesús contra la realidad misma del templo.

El templo simboliza la presencia de Dios en medio de su pueblo y es vínculo de unión entre todos los judíos. La obligación de peregrinar a él suscitaba una gran conciencia de unidad e identidad como pueblo y pueblo escogido. Sólo los judíos tenían acceso al santuario. Los gentiles podían llegar hasta el atrio, donde se hallaban los puestos de cambio y comercio (*ibídem.*: 73-74).³³ Esto daba lugar a

32. La competencia de la razón moral se crea su propia normatividad, pero tal competencia va determinada por la libertad. Así, el Discurso de la Montaña pone en movimiento una nueva historia de autoafirmación de libertad (Demmer, 1988: 34).

33. El arca, perpetuación de la teofanía del Sinaí, como "Dios que acompaña" y la tienda, como "Dios que se reúne con su pueblo"

una serie de oficios y profesiones (González Faus, 1987: 12-16)³⁴ que hacían del templo una fuente capital de la vida económica de la ciudad.

La justificación teológica de privilegios, injusticias y abusos de tipo económico, el pago de tributos y el modo de recaudar dinero especialmente oneroso para los que viven en el campo, junto con el sentimiento de superioridad y segregación nacionalista, había sido ya objeto de crítica por parte de varios profetas (Is 56,6-8; Jer 7,1-15). La ley constituida, como hemos visto, por preceptos rituales, estaba ligada al templo. El exclusivismo del templo no es sólo con relación a otros pueblos sino dentro del mismo pueblo de Israel, que no permitía la participación a mujeres, enfermos, niños, etc.

La actitud de Jesús ante el templo va más allá de una denuncia de los abusos económicos o político-nacionalistas. Lo que Jesús cuestiona es la realidad misma y la teología del templo. Hay una tradición, comenzada ya antes de Pascua, que marca una distancia entre Jesús y el templo. Esta tradición se refleja luego en textos dispersos del Evangelio, cuyo tema central es la destrucción del templo.³⁵ Ésta significa que con Jesús ha llegado algo mayor

desaparecen con la presencia del templo. En la época patriarcal la presencia de Dios no está sujeta a ningún lugar. Dios acompaña a su pueblo, está y camina con él. El templo construido en la monarquía siempre tendrá conflicto con los profetas, quienes critican el montaje de tipo ritual que se da convertido en ídolo porque deja de ser trascendencia de Dios al ser carente de justicia. En la diáspora es remplazado por la sinagoga.

34. Aquí encontramos una descripción de la forma de vida en Jerusalén en relación con los oficios, profesiones, comercio y movimiento de gentes que originaba una sociedad teocrática centrada en el templo. La base de estos datos proviene de J. Jeremías (1980) y de H.U. Schultz (1968). En tiempos de Jesús el templo era el construido por Herodes el Grande.

35. Principalmente Marcos 13,2 es de los que ofrecen más garantías de origen prepascual. Entre los demás textos, al respecto figuran: la acusación de los testigos en el proceso de Caifás (Mc 14,58; Mt 26,61), las burlas al pie de la cruz (Mc 15,29; Mt 27,39), la sustitución

que el templo (Mt 12,6), al que se contrapone la casa del Padre, no ya obra de manos humanas, sino *templo nuevo*.

La escena de la expulsión de los mercaderes ha de leerse en el ámbito de los textos anteriores. Es uno de los pasajes cuya autenticidad histórica ofrece bastantes garantías, aun cuando resulte difícil precisar qué fue concretamente lo ocurrido (González Faus, 1984: 72).³⁶ La reacción que produce el suceso recalca dos cosas: el asombro ante la autoridad con que procede Jesús y la decisión de acabar con él (Trocme, 1974).

Tocante a las palabras de Jesús, la cita es un empalme de dos textos (*ibídem*, 78). Uno es de Isaías: "Mi casa será casa de oración para todos los pueblos." (Is 56,7). Éste abre una *perspectiva universal* al proclamar la posibilidad de que los extranjeros sean admitidos en la comunidad. El otro texto es de Jeremías: "Creéis que este templo que lleva mi nombre es cueva de ladrones?" (Jer 7,11). Habla contra los judíos y anuncia la destrucción del templo porque acuden a él mientras practican la *injusticia*. El significado teológico de la interpretación del gesto de Jesús, en la fusión de los dos oráculos, está centrado, pues, en el carácter universal que pone fin a una concepción del templo como posesión exclusiva de Dios, y en la práctica de la justicia como condición para un culto verdadero.³⁷

del templo por una adoración en espíritu y en verdad en las palabras de Jesús a la Samaritana (Jn 14,21), la ruptura del velo del templo al morir Jesús, transmitida por los tres sinópticos, y la acusación a Esteban por decir que Jesús destruiría el templo (Hch 6,14) (González Faus, 1984: 76-77).

36. ¿Dato basado en E. Trocme (1974: 153)? El texto se encuentra en los cuatro evangelios: en Juan, al comienzo de la vida de Jesús (Jn 2,13); en los sinópticos (Mt 21,12; Mc 11,11; Lc 19,45); y en la semana previa a la pasión, donde se inserta con vistas a relacionarla con la idea de la destrucción del templo.

37. "Por encima de detalles históricos ya inaccesibles, el sentido que los testigos más cercanos vieron en la acción de Jesús en el templo fue más o menos este: la justicia es la verdadera casa de Dios y lugar de oración para todas las gentes. Cuando la religión es

San Juan nos habla del cuerpo de Cristo resucitado como nuevo templo, y atribuye esta interpretación a Jesús (Jn 2,19-21). Probablemente esa respuesta va más allá del grado de conciencia del Jesús histórico, para quien el templo no es más que el Reino de hombres nuevos que llega con él (González Faus, 1984: 81). El encuentro con Dios ya no se realizará en el templo, sino en Jesús, y la condición necesaria para un culto auténtico a Dios será la justicia.³⁸

dominación segregante y está al margen de la justicia, se convierte en cueva de bandidos, por más que invoque a Dios y crea poseerlo. Y esto da razón de toda la tradición, que ya hemos comentado, sobre la oposición de Jesús al templo." (Trocmé, 1974: 79). Saltan a la vista las exigencias que se derivan de la actitud de Jesús ante el templo como modelo para la Iglesia de hoy. Su comportamiento denuncia todo tipo de religiosidad que utiliza el nombre de Dios como justificación para obtener poder económico o político, denuncia de actitudes excluyentes que ha tenido la Iglesia en relación con la mujer, los laicos y otras religiones, de arribismo clerical, de negocios de sacramentos que diferencian parroquias ricas y pobres siendo las primeras las más apetecidas y a las cuales se llega después de hacer "carrera", del excesivo énfasis en ritos, cultos y objetos lujosos que prescinden de la justicia y van disociados del compromiso cristiano en la vida diaria, denuncia del arribismo clerical, de la concepción de una Iglesia piramidal con lamentables consecuencias para el ejercicio de los ministerios, etc.

38. "Si los hombres quieren llamar 'templo' a todo espacio acotado por una santificación, donde Dios mora y recibe lo que se le debe, Jesús interviene polémicamente aquí para decirnos que la morada de Dios es la comunidad de hermanos 'no obra de manos humanas' (Mc 14,58), y el culto debido a Dios es la justicia." (González Faus, 1982a: 131). Interesa recalcar cómo la *práctica de la justicia* recuperada por Jesús es fuente y encuentro de *valores ecuménicos*. El verdadero templo cristiano está lejos de ser un lugar exclusivo para un grupo. Debe tender a ser un lugar de encuentro ecuménico de todos los hombres como hermanos ante un mismo Dios que los convoca y recibe como miembros de una misma familia. La experiencia ya no de nacionalidad, sino de universalidad del Reino en Jesús es parámetro de ecumenismo. El Reino, la salvación es para todo el género humano y a ellos se llega por medio de la justicia que puede ser punto de partida para la unión de varias religiones: el encuentro con Dios a través del compromiso con el otro como hermano.

En síntesis, la promesa de *la presencia de Dios entre su pueblo*, expresada en diversos modos y lugares a lo largo del Antiguo Testamento, *encuentra su plenitud en Jesús*. En él, la presencia de Dios adquiere un carácter universal y comunitario, al no estar ya ligada a una estructura material, sino a su persona misma y al Reino de justicia y hombres nuevos que anuncia. Lo "profano", lo que está fuera del templo, no existe ya. Las críticas y promesas de los profetas en relación con un culto sectario, limitado y con ofrendas y sacrificios sin justicia, han sido superadas y realizadas en Jesús.

La exigencia de justicia interhumana, que en Jesús adquiere un sentido radical y escatológico a consecuencia del compromiso del amor y su visión del Reino, era ya, en los textos de los profetas, condición indispensable para un culto auténtico que expresara debidamente las relaciones de justicia entre Dios y el hombre. La justicia que Dios realiza en los hombres se revela inseparable de la que los hombres deben realizar entre sí. Esta justicia interhumana en la vida de Jesús y su universalidad, siempre en el contexto del Reino que anuncia, se concreta y se comprende mejor al estudiar su opción por los pobres.

IV. OPCIÓN DE JESÚS POR LOS POBRES Y MARGINADOS, SIGNO DE LA BONDAD DE DIOS Y DEL REINO ANUNCIADO

Queremos ver cómo la opción de Jesús por los pobres y marginados es el *distintivo de su misión*, signo revelador de la *bondad de Dios y presencia del Reino*, que exige *universalidad e igualdad* entre los hombres como *fruto del amor y la justicia* que él ha venido a traer.

Organizamos la reflexión describiendo a quiénes se llama pobres, así como las relaciones entre la figura de Jesús, su conducta ante ellos y sus implicaciones ante los

ricos. Luego señalaremos la forma de valorar esta conducta, su significado y la justificación que sobre ella da Jesús.³⁹

¿Quiénes son los oprimidos y pobres? El Evangelio nos habla constantemente del trato de Jesús hacia los enfermos, las mujeres, los leprosos, las prostitutas, los publicanos, los samaritanos, los niños, los ignorantes, los pecadores, etc. Se destacan palabras como “pobres”, “pecadores”, “publicanos” y “pequeños”. Globalmente podemos decir que en la opción de Jesús entran quienes de un modo u otro sufrían una marginación económica o religiosa que equivalía a estar fuera de la sociedad.⁴⁰

¿Cuál es la conducta de Jesús con estas personas? Uno de los rasgos más característicos es su hábito de comer con ellas. No se trata aquí de una simple convivencia humana. En el contexto oriental este es un gesto de intimidad, confianza, paz, reconciliación, y para los judíos se

39. En González Faus no se presenta un análisis crítico del material que contiene el tema, porque es inmenso y necesitaría de una obra completa. Su intención es diferente. Aunque la interpretación de cada texto en particular sea discutible, el Evangelio brinda una imagen global de cercanía de Jesús para con los pobres. Basado en esta historicidad sustancial, el autor prefiere asumir esa imagen global principalmente a partir de las *parábolas*, que ofrecen una garantía algo más segura para reinterpretar el lenguaje de Jesús (González Faus, 1984: 83).

40. La palabra "pobre" designa sobre todo los que carecen del sustento económico, aunque el contexto es más amplio: los tristes, los afligidos, los enfermos, los niños. La palabra pecador tiene una connotación no sólo moral, sino también sociológica. Los pecadores están ubicados fuera de la sociedad y del grupo religioso propiamente dicho. Se estimaba generalmente que todo marginado lo era así por culpa propia, aun los enfermos. Hay otros calificativos, como "publicanos" y "pequeños" (mínimos, simples). Los primeros cobraban el tributo. No podían pertenecer a ninguna comunidad de fariseos y eran despreciados y explotados, pues los que verdaderamente ganaban el dinero y se hacían ricos eran los jefes de aduana, que pasaban por personas honorables (Lc 19,12). Los segundos (*nepioi*) eran todos aquellos, en general, rudos e ignorantes que *no podían salvarse porque no conocían la ley* (*ibídem*: 84-85).

añade uno de orden religioso: compartir la presencia de Dios. De ahí el asombro y escándalo que causa la conducta de Jesús (Mt 11,19).

En él, compartir la mesa con los demás es un símbolo de la participación del Reino que anuncia. Expresa una convivencia escatológica. El trato de Jesús con los marginados no es pura consecuencia de su conflicto con fariseos y letrados. Es algo pretendido por sí mismo. Jesús hace de los pobres el *distintivo de su misión*.

Los signos de la llegada del Reino con que responde a Juan Bautista son los cojos, ciegos, sordos, leprosos, muertos, pobres y el anuncio a ellos de la Buena Nueva (Mt 11,4). El énfasis de este texto no está en los milagros. La alusión a los oráculos de Isaías (35,5 y 61,1) puestos en labios de Jesús sugiere una lectura particular de los mismos, que ve en ellos el cumplimiento de la esperanza mesiánica para los necesitados (González Faus, 1982: 114-115).⁴¹ El texto de Isaías (61,1), llamado "Evangelio de los pobres", es puesto en boca de Jesús cuando lee en la sinagoga el cumplimiento del mesianismo de los pobres en él (Lc 4,18). Se aplica a Jesús la expresión del "año de gracia de Yahvé" que recoge y resume toda la lucha de Israel por la justicia social (González Faus, 1976: 283).

Esta conducta de Jesús refleja algo de *su figura*. En consonancia con la "índole marginal" de su origen y nacimiento, su muerte tiene también lugar fuera de la ciudad (Heb 13,12). Procede de una familia pobre y parece llevar una vida desinstalada y errante (Mt 8,20). Se manifiesta

41. El autor indica cómo las curaciones, que son el milagro menos frecuente y de menor importancia en el Antiguo Testamento, dominan en el Evangelio. Una de las razones reside en la concepción del Dios revelado por Jesús: el Reino que Jesús anuncia la revelación de Dios y se pone en acción en las obras de Jesús. Al elegir los lugares citados de Isaías, en su respuesta al Bautista, Jesús opta por una esperanza veterotestamentaria en la línea de los pobres frente a otra esperanza mesiánica que sería la del Dios de los justos. El objetivo de toda la obra es un estudio concretado solamente en los milagros que se atribuyeron a Jesús de Nazaret.

como hombre libre de prejuicios sociales para tratar con los pobres, tanto hombres como mujeres. La riqueza no va con su estilo de vida (González Faus, 1984: 87). Jesús es la figura de la llegada del Reino de una manera oculta y pobre.

La opción por los pobres y marginados ratificada con una vida pobre es, pues, el distintivo de la misión y proclamación de Jesús. *¿Qué forma de valorar implica esta imagen y conducta?* ¿Qué consecuencias tiene para la actitud de Jesús ante los ricos? ¿Cómo se conjuga esta opción con la universalidad de su mensaje?

Es precisamente esta situación de pobreza y trato con los pobres lo que le da libertad para acoger al rico y exigirle un cambio de actitud. Su actitud con los ricos es muy exigente, pero abierta y confiada. Los ama y recibe. Los invita a la conversión, al amor a los pobres y a desprenderse de sus riquezas en favor de los mismos. Las reacciones de Zaqueo, José de Arimatea, el joven rico, descritas en el Evangelio, son diversas, pero Jesús siempre mantiene su actitud de amor y exigencia (González Faus, 1987: 58).⁴²

Su opción por el pobre no excluye una oferta de salvación para todos. Esta *universalidad* supera incluso los círculos más cercanos, como el de la propia familia (Mt 12,46). Ello muestra la importancia de la *universalidad del amor como postura para eliminar las diferencias entre los hombres*. Aquí, en este marco de diferencias, desigualdad y ausencia de amor, debe situarse el problema de la riqueza y la pobreza.

Jesús no condena la riqueza ni exalta la pobreza por sí mismas, sino por cuanto la una es correlativa de la otra. *Correlativas no sólo significa que existen al mismo tiempo, sino que los efectos que producen son fruto de su relación; es decir,*

42. En la primera parte de esta obra el autor hace una descripción de la estructura social de la Palestina de Jesús. Esto sirve de ambientación para estudiar el significado y actitud de Jesús ante los ricos de su época.

*hay pobres porque hay ricos.*⁴³ Por ello, el pobre no es sólo el que no tiene, sino el que es víctima de que otros tengan.

Cuando Dios se revela como defensor del maltratado a través de su misericordia, manifiesta su justicia. Tal es la relación entre pobreza y justicia. No se trata sólo de dar a cada uno lo suyo, sino de devolver al otro lo que le ha sido arrebatado. La justicia de Dios que el Reino aporta es la defensa y protección del pobre (González Faus, 1982a: 133).⁴⁴

Por ello, la actitud de Jesús ante la pobreza no es el desprecio de los bienes materiales, sino el fruto de una gran libertad interior y de una opción que le permite no rechazar a nadie y tener la capacidad para "determinar el valor y el imperativo de cada momento, inmediatamente desde Dios y desde la particularidad de aquel momento" (González Faus, 1987: 56), sin canonizar ninguna ley universal.

No hay que negar, con todo, que Jesús parece mostrar una desconfianza inicial hacia la riqueza (Mc 10,23-25). La abundancia es presentada en la Biblia como don de Dios (Gn 12,16; 24,35), pero la riqueza en cuanto apropiación discriminadora y excluyente de la abundancia, es un ídolo, de tal suerte que no se puede simultáneamente servir a Dios y al dinero (Mt 6,24), ni poner en ella el corazón del hombre (Mt 6,19-21), porque es infidelidad (Lc 16,11-12), injusticia (Lc 16,9) y necesidad (Lc 12,20). La riqueza se

43. Es la contraposición que encontramos entre bienaventuranzas y malaventuranzas (Lc 6,20-26). *Pobres, hambrientos y perseguidos no son felices de por sí ni representan ningún ideal evangélico de carácter masoquista. Por cuanto sufren esa situación como resultado de la riqueza y abundancia de otros, Dios está con ellos y son los bienaventurados de su justicia* (González Faus, 1984: 91).

44. El término *sedaqah* se vincula a la idea de justicia en un sentido genérico; el *mishpat* o derecho se refiere más bien a la expresión de la justicia en el sentido de ley. Está además la palabra *din* (vindicación) que significa justicia para el indefenso. (Is 10,2; Jer 5,28; 22,16). El binomio *mishpat-din*: justicia y vindicación del oprimido.

convierte así en imposibilidad de participar en el Reino de Dios y su salvación.⁴⁵ Y esto no porque sea una ley, sino porque el ídolo impide crecer y ahoga la semilla del Reino (Mt 13,22).

Es patente la admiración de los discípulos cuando Jesús habla sobre la dificultad para los ricos de entrar en el Reino, y utiliza la comparación del camello y la aguja. Su reacción es: "Entonces, ¿quién podrá salvarse?" (Mc 10,27). La respuesta de Jesús, al decir que todo es posible para Dios, debe entenderse en el sentido de que Dios hace posible la renuncia a las riquezas que al hombre parece imposible (González Faus, 1987: 45).⁴⁶

Esa renuncia es condición de su seguimiento. No basta ser piadoso. Así lo pone de manifiesto el pasaje del joven rico (Mt 19,16-22). Una verdadera conversión supone este desprendimiento, tal como se le exige a Zaqueo (Lc 19,1-10). Jesús denuncia además las prácticas religiosas que de una u otra forma no son acordes con la justicia o que en nombre de Dios eluden el compromiso con los hombres.⁴⁷

45. "La riqueza es idolatría y por eso hace imposible la salvación. Es idolatría porque Dios es justicia y la riqueza es injusticia. Y hace imposible la salvación porque el ídolo no salva nunca." (González Faus, 1987: 41).

46. Interpretación tomada del comentario bíblico San Jerónimo, Vol. III: 251.

47. Tal es el caso de las ofrendas (Mc 7,6-7) llamadas *corbán*, consistentes en una promesa que debía cumplirse aun a costa de no tener que dar a los padres o esposa lo que necesitan. O el de los escribas que se aprovechaban de la ley de la hospitalidad para explotar a las viudas (Mc 12,40), o el pago del diezmo descuidando la justicia, la misericordia, la lealtad y la fe (Mt 23,23). González Faus anota cómo el contexto en que Jesús critica la práctica del *corbán* es la discusión sobre las tradiciones farisaicas de la purificación, pero lo que interesa en este momento es la manera de argumentar de Jesús. Según el ambiente social de Palestina descrito en la primera parte del libro las críticas contra los ricos parecen dirigirse contra los saduceos y las de la práctica de la religión más bien contra los escribas y fariseos (González Faus, 1987: 47).

Tal forma de valorar suscita un *conflicto* con la sociedad, conflicto que Jesús no evade, sino que afronta. La paz que trae es la que brota del amor y la justicia. Ello supone pasar por la tensión que exige superar la división (Mt 10,34-36). Esta actitud de Jesús será un factor determinante de su persecución y a la postre de su condena. Sin embargo, Jesús no sólo la asume, sino que la inculca a los suyos.⁴⁸

¿Qué *justifica* tal modo de proceder de Jesús? Para explicar esta justificación González Faus recurre a la interpretación de una serie de parábolas que giran siempre en torno a la conciencia que Jesús tiene del Padre, de la dimensión de su amor y del Reino que viene a anunciar. Los rasgos centrales de la justificación que Jesús hace de su conducta los sintetiza en la universalidad e igualdad como características del Reino, la bondad de Dios y la necesidad del pobre y el dinamismo de las diferencias entre los hombres (González Faus, 1984: 96).

Aceptar la *universalidad*, es decir, el hecho de que Dios es para todos, supone superar el sectarismo de cada grupo donde el marginado o pobre es un enemigo de Dios porque es enemigo mío. A este contexto pertenecen las parábolas de la oveja y la dracma perdidas. Los fariseos y escribas murmuran, mientras los pecadores y publicanos se acercan para escuchar (Lc 15,1 y ss.). El elemento provocador de Jesús reside en la alegría por haber encontrado la oveja más querida. Las otras 99 no reemplazan la que falta (*ibídem*: 97).

La *igualdad* como rasgo propio del Reino viene tipificada en la parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20,1-16). Las frases claves son "juzgaron que recibirían más" y "los ha hecho iguales a nosotros" (vv 10 y 12). Los obreros de la

48. Los consejos a sus discípulos sobre las invitaciones a comer a pobres, cojos, ciegos, débiles, etc., que tienen su recompensa en la resurrección de los justos, quieren decir que el Reino vale por sí mismo (Lc 14,12). En el juicio final, el criterio del encuentro con Dios es el amor al desnudo, al hambriento, al encarcelado (Mt 25,31 ss.) (González Faus, 1984: 92).

primera hora experimentaban como injusticia que se les pusiera al mismo nivel que los de la última hora. El interés real de Jesús es mostrar que cada uno recibe lo que le corresponde, aun los últimos, porque así de grande es la bondad de Dios (González Faus, 1988a: 281).⁴⁹

Esta *bondad de Dios* es el segundo factor con el que Jesús justifica el asombro que produce su conducta. Así lo expresa la parábola del hijo pródigo en la cual entra también la conflictividad del hermano mayor, elemento al que aludíamos antes como dificultad para la universalidad. El sentido de la parábola se pone de relieve en las palabras con que Jesús bendice al Padre, porque oculta "estas cosas" a los sabios y las revela a los pequeños (*nepioi*) (Mt 11,25). Esta manera de actuar de su Padre es causa de gozo y alegría para Jesús (Lc 10,21); de ahí brota la conciencia de su intimidad con él, y pide a los demás que actúen también así.

De igual manera, tal es la conclusión de la parábola del Buen Samaritano: "Véte y haz tú lo mismo." A la pregunta "¿Quién es mi prójimo?" Jesús responde: "¿A quién tratas tú como prójimo?" O mejor: "¿De quién te haces prójimo?" No es solamente el que está cercano a mí, sino aquel a quien yo me aproximo y que la parábola representa en el "marginado", al borde del camino (González Faus, 1984: 100). Ser pobre no es, pues, sólo carecer de medios de subsistencia, sino crear un tipo de relación con los demás.

El *dinamismo de las diferencias* entre los hombres es la última causa enunciada por el autor como justificación de la conducta de Jesús para con el marginado. Jesús no afir-

49. El objetivo de este artículo es hacer un ensayo de sistematización general del modo de pensar o "cosmovisión" de Jesús a partir de las parábolas, entre éstas, las aquí enunciadas. Responde a las serias objeciones que se pueden presentar contra el logro de este intento. En el aspecto que ahora nos interesa muestra cómo un grupo de parábolas manifiesta la conciencia de Jesús sobre la bondad del Padre y el gozo de Dios por encontrar lo perdido (Lc 15,7.10.32) como factor justificable de la opción de Jesús por los marginados.

ma ninguna superioridad moral del pobre ni del rico. Todos aparecen como pecadores. Jesús ha optado por "publicanos y pecadores" porque están marginados, y esa es la bondad de Dios (*ibídem*: 101).⁵⁰

Pero dentro del conflicto que implica la actitud de Jesús sería posible hablar de la superioridad moral de un grupo sobre otro: la tendencia a ser autosuficiente, orgulloso y superior, por parte del poderoso, y la posibilidad de abrirse en el marginado. No tienen necesidad de médico quienes se creen sanos, sino los que se sienten mal (Mt 9,12). Esta situación se presenta concretamente en el texto sobre la oración del fariseo y del publicano (Lc 18,11). El fariseo se justifica por sí mismo. Al publicano su situación de marginado le ayuda a reconocer la necesidad de ser justificado (González Faus, 1984: 102). En consecuencia, publicanos y prostitutas entrarán en el Reino, no porque sean tales, sino porque no se sienten sanos, como los fariseos y escribas (Mt 21,31).⁵¹

Podemos afirmar que la opción de Jesús por los pobres no abarca la totalidad de su praxis, aunque sea el distintivo de toda su misión. No se trata de los pobres sólo en sentido económico o material. Aunque evidentemente ellos están incluidos "preferencialmente" en la Escritura el término "pobres" es más amplio. Tampoco se trata de la sola "pobreza de espíritu", que se puede utilizar como justificación evasiva para poder ser rico, pero "pobre de espíritu".⁵² Es posible que el pobre material sea rico de espíritu y autosuficiente,

50. Una interpretación teológica de la alegría y la bondad del Dios de los pobres en el *Magnificat* (Lc 1,46-55), en *María, memoria de Jesús, memoria del pueblo* (González Faus, 1984a: 15-31).

51. El mismo sentido tiene la parábola del rico Epulón y Lázaro. Con ella no se pretende enunciar una ley, "los ricos son malos, los pobres son buenos", sino mostrar la autosuficiencia del rico y la preferencia de Dios por el pobre en cuanto *correlato* del rico (González Faus, 1984: 103).

52. En las Bienaventuranzas los "pobres de espíritu" (Mt 5,1-12) y los "pobres" (Lc 6,20-23) no son opuestos. Se complementan. Coinciden en el núcleo de cuatro de ellas: los pobres, los que lloran, los

pero el rico no puede ser pobre de espíritu sin optar por el pobre.

La preferencia de Jesús por los pobres aparece en contextos relacionados con la riqueza. No es entonces una absolutización de la pobreza en sí misma ni una valoración de la persona reducible a su clase social. Es una opción con raíces en una situación histórica concreta, en la que los pobres son los injustamente desposeídos y oprimidos. Así se interpretan y evalúan correctamente las Bienaventuranzas. Ello no significa que la actitud de Jesús se reduzca a un grupo especial y excluya otros. Ya hemos visto cómo su comportamiento implica una dinámica escatológica de reconciliación universal.

Finalmente, la conducta de Jesús tampoco es la realización de un programa que permita identificarlo como modelo de una opción política directa. Defensores y adversarios de la hipótesis de que Jesús fuera o no zelote revolucionario justifican su posición según sus respectivos intereses. Esto no es posible, no sólo porque una hermenéutica moral de este tipo sería inadecuada, sino porque Jesús vino a anunciar el Reino y actuaba desde una perspectiva escatológica que supera cualquier política terrena.

Su fundamento no era una táctica política, sino la bondad del Padre (González Faus, 1984: 105).⁵³ Todo pro-

que tienen hambre y los perseguidos. Lucas añade maldiciones correspondientes a las Bienaventuranzas. Mateo, en vez de maldiciones, añade cuatro Bienaventuranzas: los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón y los que trabajan por la paz, y los que trabajan por los pobres y la justicia. Los pobres de espíritu en Mateo son los que aman a los pobres y se identifican con ellos. Para Jesús son bienaventurados los marginados creados por los ricos y poderosos (Lucas), y los que optan por ellos (Mateo). Por eso es preferible la traducción de la Nueva Biblia Española: "Felices los que eligen ser pobres." (González Faus, 1987: 60)

53. Las tesis que defienden la posible pertenencia de Jesús a los zelotes son poco probables. El particularismo de este movimiento y su violencia contrastan con el universalismo y amor a los enemigos que predicaba Jesús. Pero sobre todo el carácter utópico o "último" de la pretensión de Jesús hace poco viable esa posibilidad.

grama de ese tipo se quedaría corto, porque la exigencia de cambio del corazón y de la actitud interior de la persona, por parte de Jesús (Mc 1,15), va más allá de cualquier conducta programada o de estructuras sociales concretas. Éstas son necesarias y moralmente obligatorias, pero no se identifican con la pretensión de Jesús de proclamar la plenitud suprema de la historia. Esto último no se capta totalmente ni se agota en ningún proyecto humano.

El contenido fundamental del mensaje de Jesús y su relación con los pobres es, por tanto, una experiencia íntima de la bondad de Dios que se revela y hace presente con la llegada del Reino en Jesús; su distintivo es la exigencia de una conversión y opción por el marginado para el logro de una comunidad proclamada como igual y universal, cuya plenitud total no es posible en la historia, aunque sea un imperativo histórico. El hombre oprimido es una contradicción con la paternidad de Dios, que viene como Reino y se revela no como poder, sino como solidaridad y amor (González Faus, 1986a: 157).

La tradición del Antiguo Testamento según la cual Dios es defensor de los pobres porque hace justicia cuando manifiesta su misericordia (Is 10,2; Jer 22,16) alcanza su plenitud en el Reino anunciado por Jesús para ellos (Lc 4,17-19; Mt 11,5). Esta justicia aparece como revelación del Padre en Jesús, según lo hemos visto sobre todo en las parábolas de la misericordia. No se entiende la justicia en un sentido meramente retributivo y jurídico o sólo como la mínima condición para poder amar, sino que es también la culminación del amor.

Los rasgos de igualdad y universalidad como frutos del amor, dan a la palabra "justicia" un sentido amplio, armónico, escatológico y de totalidad. Por eso la justicia, en el sentido bíblico, tiene un significado religioso. Nunca va separada de Dios y es fuente y término de la acción de Dios; la justicia interhumana se inserta en este horizonte teocéntrico. Sus dimensiones teológica y antropológica adquieren su plenitud en Jesús. El anuncio escatológico no está separado de la realidad del mundo, sino que es un compromiso por el hombre.

Esta integración se realiza plenamente en su concreto compromiso histórico con los pobres, hecho como anuncio del Reino y revelación de Dios. Una vez más se pone de manifiesto la inseparabilidad, al menos en el sentido bíblico, entre justicia divina y justicia interhumana. Entenderlas en un sólo sentido, sociológico o "verticalista", sería abusivamente reductivo. Sin decir que son lo mismo, se pone en evidencia su estrecha relación.

Por último, en los temas tratados hemos encontrado siempre en las actitudes de Jesús ante la ley, el templo y los marginados, una conciencia particular del ser de Dios como Padre y por tanto del hombre como hijo y hermano. Desde esta conciencia actúa y hacia ella se orienta su pretensión.

Examinaremos ahora el sentido que tiene para la vida de Jesús y para nosotros el fracaso de su pretensión y el significado teológico que implica la angustia, la soledad, la fe y esta "ausencia de Dios" en la vida terrena de Jesús cuando aún no poseía la condición de resucitado.

V. EL FRACASO DE LA PRETENSIÓN DE JESÚS: LA MUERTE DEL JUSTO

El fracaso de la pretensión de Jesús es un proceso que se concreta en la sentencia de las autoridades religiosas y políticas de su tiempo, quienes *por su predicación y actividad lo condenan a muerte. Este hecho, consecuencia de lo que fue su vida, ha dado origen a la teología del silencio y abandono de Dios en Jesús. Luego de haber visto la gran intimidad entre Jesús y su Padre, ¿qué sentido pueden tener estas palabras?*

Describiremos brevemente la interpretación que hace González Faus de esta teología, en el plano de una cristología narrativa. Estructuramos sus contenidos mostrando la relación que presenta entre la conflictividad de la vida de Jesús y su muerte, la connotación política y religiosa de su condena y el significado teológico de estos hechos en el conjunto de la vida de Jesús y para el hombre.

Ya hemos visto cómo la *conflictividad* en la vida de Jesús es un factor común a todas sus formas de actuar, nacidas de su modo de valorar la vida y de las actitudes que adopta ante la misma. Luego de comenzar su misión con relativo éxito, las rupturas se hacen más patentes y agudas a partir de la "crisis de Cesarea". Sin embargo, como ya hemos anotado, desde un comienzo hubo cierta hostilidad ante su predicación; Jesús pasaba entre los sacerdotes y el pueblo como el hombre que había desobedecido la ley, quebrantado el sábado, profanado el templo y desprestigiado la institución religiosa. A ello se sumaba su trato preferencial con los rechazados por la sociedad, lo cual hacía que su conducta pareciera aún más escandalosa. Jesús no elude estos conflictos, sino los afronta, aunque tampoco los busca (González Faus, 1976: 142).

Tales conflictos, en una sociedad teocrática como la de Israel, no se situaban tanto en el plano ético como básicamente teológico. Jesús actuaba en nombre de Dios y por eso su pretensión era tachada de *blasfemia*, es decir, Jesús fue condenado en nombre de Dios mismo por sus representantes oficiales. Aceptar la autoridad de Jesús suponía para ellos perder la suya, y no sólo en un sentido religioso sino social.

Jesús era, pues, una amenaza para su propia supervivencia. Por tanto, fue condenado, también en nombre de Dios y del sistema que lo representa, lo cual confiere a su muerte un carácter especial.⁵⁴ Y lo que constituye realmente el peligro de la blasfemia de Jesús para ellos no se

54. "La acusación de blasfemia significa que *quien condenó a Jesús* no fue, por así decir, la maldad 'monstruosa de los malos', sino la '*bondad*' de los buenos, o la maldad no reconocida de los buenos. Este rasgo es el que hace la muerte de Jesús radicalmente distinta de todas las demás muertes de mártires." Ver "Aquél a quien vosotros quitasteis de en medio... de acuerdo con vuestra ley, Hch 2,23; Jn 19,7", en (González Faus, 1980: 83).

refiere tanto a pronunciamientos teóricos, como a *su praxis y pretensión de vida*. Por eso lo condenan.⁵⁵

La reacción popular que provocó la predicación de Jesús es el hecho en el que se apoyan los judíos para acusarlo ante los romanos. La acusación de blasfemia adquiere entonces un tinte político que se refleja en el tipo de muerte a la que fue condenado. La crucifixión, la inscripción sobre la cruz y la sentencia dada por Pilato, son datos históricos ciertos que reflejan la dimensión política de la muerte de Jesús ejecutada por la justicia romana (González Faus, 1984: 116).⁵⁶ La *acusación política* fue la forma adoptada para desautorizar la interpelación religiosa de Jesús.

Su fracaso y muerte tienen, pues, una dimensión conflictiva, tanto religiosa como política. Conviene ver el significado de estos tres aspectos y algunas consecuencias que de ellos se deducen para una adecuada interpretación de la cristología.

El primero es el peso de la *vinculación entre la vida y el destino de Jesús*. Las llamadas teorías "expiatorias" (González Faus, 1980: 75-80) reducían la redención al final de su vida. El momento de su muerte era el precio con el que se reparaba la ofensa humana. *Se olvidaban las causas* que en su vida lo habían llevado a la muerte. Así como *se deducía a priori el "deber ser" de la encarnación y la humanidad de Jesús a partir de una visión racional de la divinidad*, así también *se inferían metafísicamente las causas de su muerte*, con lo cual se dejan a un lado las reales causas intrahistóricas y el proceso vital de la pretensión de Jesús.

55. "La acusación de blasfemia es el reverso y la consecuencia del carácter teofánico que da Jesús a su propia praxis. Y esta praxis teofánica incluye como su elemento más saliente y uno de los más escandalosos la vindicación de los injustamente tratados y el ataque a un templo y un establecimiento religiosos que marginan esta vindicación." (González Faus, 1982a: 135)

56. Para estas afirmaciones de crítica histórica González Faus se basa en H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Dusseldorf (Patmos, 1971).

Además, *la resurrección, como confirmación de esta pretensión y denuncia del sistema humano y religioso que condenó a Jesús, perdía todo su significado*. El aspecto salvador se convertía en algo puramente expiatorio y *para la otra vida*. La pasión perdía su verdadero sentido y se convertía en una especie de drama teatral en el cual Jesús lo sabía ya todo y simplemente tenía que desempeñar un papel que podía utilizarse como ejemplo para *justificar cualquier dolor o sufrimiento*.

Se olvidaba el *valor de la cruz como resistencia y denuncia, y sólo valía como sumisión*. De ahí la importancia de mostrar cómo la muerte de Jesús fue consecuencia de su obrar y la relación entre conflictividad de la vida de Jesús y condena a muerte por blasfemia manifestada en su pretensión y conducta.

Un segundo aspecto se refiere al *carácter político de la condena de Jesús* como consecuencia de la interpelación religiosa y de la necesidad de dar un *verdadero significado a la cruz como símbolo de denuncia de la injusticia (ibídem: 82)* y de la solidaridad de Dios con el dolor del mundo (*ibídem: 95-110*).⁵⁷

La cruz rompe con los esquemas de un Dios apático, lejano, indiferente al dolor del hombre, incapaz de sufrir y compartir la condición mortal. De nuevo es preciso superar una hermenéutica tradicional que ve en la cruz el símbolo exclusivo de la expiación necesaria para pagar la deuda contraída por la humanidad pecadora. Considerar la cruz desligada de su contexto histórico es mutilar su carácter de acontecimiento y potencia liberadora.

Finalmente, la dimensión religiosa de la muerte de Jesús debe poner de manifiesto cómo el "abandono" demuestra de qué modo el sufrimiento penetra el corazón de

57. El marco para hablar de Jesús como figura de hombre sufriente es su alegría, que parte como experiencia gozosa de Dios (Lc 10,21; 12,2). En este contexto el dolor de Jesús es solidaridad con los demás: enfermos, pobres, humillados y ofendidos. El artículo concluye con un ensayo sobre Jesús y la ética del dolor.

Dios en la intimidad del Hijo con el Padre. A diferencia del evangelista Juan, quien ve la muerte de Jesús desde "arriba" –donde todo es triunfo y revelación–, Marcos atiende más al proceso histórico: Jesús vivió su muerte como fracaso. La narración de su pasión muestra el silencio de Dios⁵⁸, y queda claro la aparente superioridad del mal, la reacción en Jesús de *angustia, tristeza (Mc 3,5), fracaso, humillación, soledad, oscuridad y temor; en suma, de abandono total*. Su muerte se ve como el fracaso de su vida y la desautorización de su pretensión.

Al profundizar un poco más parece que dado lo conflictivo de la situación y el modo como se fueron desarrollando los hechos, Jesús previó su muerte. Pero ¿qué significado le dió? Naturalmente Jesús debió dar algún sentido religioso al fracaso de su misión, que lo lleva a ponerse totalmente en manos del Padre; y si entendió toda su vida como servicio al Reino, es probable que hubiera dado ese mismo sentido a su muerte, es decir, el de entrega al servicio de los demás.⁵⁹

58. El uso de la palabra "rey" contrasta con su verdadero significado. Es un rey condenado, puesto en lugar de un malhechor, crucificado y objeto de burlas (Mc 15,2-4; 15,9-12; 15,24; 15,18 y 32). Jesús, en lugar de destruir el templo, es destruido él, y en lugar de ser protegido por Dios, es abandonado. De este silencio y abandono, una vez muerto Jesús, brota la revelación de Dios: el velo del templo se rasga (Mc 15,38) y el centurión confiesa a Jesús como Hijo de Dios (Mc 15,39) (González Faus, 1984: 117).

59. Esta posición tiene alguna similitud con la de W. Kasper (1986: 122-137). Presenta la respuesta al problema más claramente: para probar que Jesús atribuyó a su muerte un significado soteriológico es inseguro apoyarse en las "*ipsissima verba Jesu*". Pero una argumentación de convergencia puede demostrar que su intención responde a tales palabras. *Jesús entendió su muerte en el contexto de la venida del Reino de Dios*. Éste es la concreción de la salvación. Por ello, *la interpretación escatológica de la muerte de Jesús supone una interpretación de tipo soteriológico*. Esto permite hablar de una *soteriología oculta de Jesús*. Un segundo plano sería la dimensión de su vida como *servicio* que no es algo simplemente humanitario. Tiene un sentido *liberador que consiste en el perdón de Dios y la comunión con él*. En este segundo punto coincide con González Faus.

La dimensión de ausencia y silencio de Dios en Jesús pone de manifiesto su *inmensa fe*. Entregó todo al servicio del Reino en la fe, de tal modo que se le puede llamar *autor y pleno consumidor de la fe* (Heb 12,2). Aquí se establece una relación con lo que ya hemos visto sobre la conciencia de Jesús. Es muy diferente la afirmación ontológica según la cual desde la razón se dicta lo que debe ser Dios, y que lleva a afirmar que "Jesús sabe que es Dios", sin dejar lugar a la fe, a la afirmación de conciencia relacional "Jesús se conoce como el Hijo", donde la fe manifiesta una actitud filial –única en Jesús– de entrega, obediencia y confianza total al Padre, cuya intensidad y plenitud se hacen patentes en diversos momentos que expresan los sentimientos ante el fracaso de su pretensión (González Faus, 1984: 127-128).

Ello significa que *la experiencia de dudar de Dios pertenece a la forma en que Dios se ha revelado*.⁶⁰ Esta "duda de Dios" aplicada a Jesús significa que su muerte, vista objetivamente, era vivida como el "no" que daba Dios, por medio de sus representantes oficiales, a la pretensión del Reino y del hombre nuevo en la que Jesús había comprometido su vida.

Es muy importante el significado que tiene *la fe de Jesús para el hombre*. La fe –como búsqueda de sentido total– forma parte integrante de la realización humana, y

60. "...basta con contemplar el siguiente esquema de la vida de Jesús, más puro en Marcos, pero común a todos los evangelistas, que parece reproducir la trayectoria no sólo del Jesús terreno, sino de infinidad de militantes: el comienzo de su vida está dominado por una *certeza comunicativa y operante de la venida del Reino* (Mc 1.14-15); *siguen conflictos y dificultades* originados por una actitud consecuente con esa certeza y ante los cuales se mantiene la decisión inicial (Mc 2 y 3); se da todavía un *acrecentamiento alarmante de estas dificultades, que llega quizás a superar lo previsto* y sitúa ante una serie de opciones difíciles pero ineludibles (Mc 8 y 9, especialmente 8,33); se produce el *tambaleamiento de la decisión inicial* cuando empiezan a vivirse sus consecuencias (Mc 14,36 "aparta de mí este cáliz...") y se llega a *la duda de Dios* cuando se soporta el paroxismo de ellas (Mc 15,34)." Ver "¿Qué significa creer en Jesús?" En González Faus (1976: 21).

esa búsqueda supone superar crisis y momentos donde la situaciones límites hacen difícil encontrar cualquier sentido. La confianza de Jesús en Dios posibilita su solidaridad máxima con el hombre. El salto angustioso desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre encarna el sentido profundo de la existencia humana.

Este aspecto teológico de la ausencia de Dios en Jesús abarca toda su vida como proceso que va desde el conflicto hasta el abandono y muerte. Por eso la cruz no es reducible a un momento de su existencia. Las claves de interpretación con que se lee la aparente ausencia de la manifestación de Dios en la vida del Jesús histórico son los pasajes de las tentaciones⁶¹ y de la trasfiguración. Así como la unidad bautismo-tentaciones inaugura y representa una fase ascendente de la vida de Jesús, el tema trasfiguración-pasión es la clave para leer la fase descendente que termina en su fracaso, especialmente en el Evangelio de Marcos (González Faus, 1984: 179).

La filiación de Jesús y su carácter mesiánico proclamados por el Espíritu con ocasión del bautismo es el tema de las dos primeras tentaciones; es también el Espíritu el que lleva a Jesús al desierto. Así, el bautismo aparece vinculado a las tentaciones. Las referencias al Éxodo y al Deuteronomio en cada una de ellas muestran una relación proporcional entre la filiación de Jesús y su tentación, por una parte, y, la elección de Israel y su tentación por otra. La victoria de Jesús, contrapuesta a la infidelidad de Israel, lo hace ver como el verdadero pueblo de Dios. Son por tanto tentaciones fundamentalmente mesiánicas, que deben contemplarse en paralelismo con las tentaciones de la Iglesia más que en un plano individual (*ibídem*: 171).

61. Un estudio sobre las cuestiones críticas y exegéticas relativas al pasaje de las tentaciones lo realiza nuestro autor en el artículo "Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana" en González Faus (1976: 27-41). Su contenido y significado teológico es similar al expuesto en *La humanidad nueva* (1984: 169-178).

El interés de González Faus es mostrar cómo las *tentaciones destruyen una imagen de Dios afirman otra* y nos revelan *la relación entre Dios y el hombre tal como se manifiesta en Jesús*. Los determinantes que utiliza para dilucidar su significado son la tentación de la religión, del prestigio y del poder (*ibídem*: 172).

La tentación de convertir las piedras en pan, si de veras es el Hijo de Dios (Mt 4,3), consistiría en usar a Dios y a su relación privilegiada con él *eludiendo su tarea de hombre en el mundo*. Jesús, con su respuesta, declara que *la filiación divina no elimina nada de la condición humana. Rechaza, pues, la imagen de un dios milagrero que sustituiría lo que el hombre debe hacer por su esfuerzo propio y la responsabilidad que le ha sido confiada*. Por parte de Jesús, su identificación con *la condición humana es vista como lugar privilegiado del encuentro con Dios*.

La tentación de arrojar desde el alero del templo (Mt 4,6) alude también a una forma de concebir la filiación divina y atenta de nuevo contra la misión de Jesús en la que ya no habría ninguna oscuridad. Su misión no partiría de la relación con su *Abba* sino de lo seguro y definitivo. *No quedaría espacio para la fe ni para la libertad*. La respuesta de Jesús es la opción por un mesianismo oculto y de servicio y no uno espectacular. No usa su conciencia de intimidad con Dios para privilegiar su misión ni evadirse de ella. En la última tentación (Mt 4,8) el poder es rechazado por Jesús como medio para realizar su misión.⁶² De utilizarlo, habría sido la fuerza y no el servicio y el amor lo que constituiría su pretensión.

Así como las tentaciones manifiestan una identificación de Jesús con la condición humana, la trasfiguración revela que en esa máxima identificación con el hombre hay oculta una plena intimidad con Dios.⁶³ En cuanto al

62. El rechazo del poder va en la línea de lo afirmado en el Himno de Filipenses, numeral II del capítulo III de esta obra.

63. El texto hace una fusión de dos géneros literarios: el de la visión apocalíptica (Dn 10, 6-10 entre otros) y el de la teofanía

texto de la trasfiguración en sí mismo, no hay que entenderlo como una aparición del Resucitado trasladada a otro pasaje. Aun si se admite aquí un núcleo histórico, la experiencia íntima de Jesús con Dios deja lugar a la fe (González Faus, 1984: 181).⁶⁴

La trasfiguración-pasión es una contraposición con el binomio bautismo-tentaciones. En el bautismo Jesús es proclamado hijo de Dios y tentado luego contra su mesianismo. En la trasfiguración Jesús anuncia su pasión y se le contempla después en exaltación. Los dos binomios cierran un bloque: Jesús, hijo de Dios, actúa como hombre (tentaciones), y en su actuar como hombre es revelado Hijo de Dios en sentido trascendente (trasfiguración). "El círculo es perfecto: la tentación equivale a la humillación del Exaltado; la trasfiguración es la exaltación del Humillado." (*Ibidem*: 183)

De la reflexión teológica sobre la ausencia de Dios en Jesús se deducen algunas conclusiones referentes a la persona misma de Jesús, a sus actitudes y a las relaciones entre Dios y el hombre, tal como se revelan en Jesús.

Respecto de la persona de Jesús, nos muestra cómo su vida no fue absolutamente divina y sin embargo, en esa vida era ya el Señor. Pero la relación especial con su *Abba* no es utilizada como privilegio ni elimina nada propio de la condición humana.

En cuanto a las *actitudes de Jesús*, nos presentan esencialmente a un hombre libre ante su misión, la sociedad, la religión, el poder, la fama y la muerte. Y a un hombre de fe manifestada en su actitud filial, de entrega, amor y confianza total en el Padre, y en su perseverancia

sináitica (Ex 16 entre otros). El primero muestra a Jesús como figura escatológica esperada para el final de los tiempos y el segundo como el nuevo Moisés. Esta fusión expresa el carácter trascendente del mesianismo (González Faus, 1984: 182).

64. Para la afirmación sobre el núcleo histórico e interpretación del pasaje, el autor se funda en X. Léon Dufour, *Etudes d'Évangile*, Seuil (1965: 87-122) y en R. Feuillet en *Biblica* 38 (1958: 281-301).

en la misión por el Reino a pesar de su historia conflictiva, pero siendo consecuente con su misión hasta el fin. No sólo es significativo el hecho de la fe de Jesús, sino la historia misma de esa fe. Las tentaciones reflejan este doble aspecto de su fe: confianza en el Padre y obediencia a la misión del Reino.

Respecto de las *relaciones Dios-hombre*, tal como se revelan en Jesús, resalta una primacía de la libertad. Aparecen como un llamado a superar las esclavitudes de la historia, pero siempre en un contexto de libertad que no elimina en el hombre la responsabilidad de cargar con el peso de sus propias decisiones. Esta opción se realiza "en la zona donde reside la absoluta libertad del hombre: la del corazón bueno, la de la actitud justa" (*ibídem.*: 177). Se revela, pues, un *Dios que respeta la autonomía humana*.

Así, las tentaciones y la muerte de Jesús significan la imposibilidad de concebir un Dios que intervenga mágica o milagrosamente reemplazando la tarea humana. Dios no multiplica milagrosamente los panes.

Sería un error entender los milagros de Jesús como soluciones fáciles para la transformación del mundo en paraíso (González Faus, 1982: 157). Como ya hemos visto, son signos anticipatorios del Reino, que siempre suponen la fe. Pero es el hombre –mediante su autonomía y trabajo– quien debe transformar el mundo y responsabilizarse de la construcción de las estructuras de la sociedad. La pretensión de Jesús del hombre nuevo no se consigue con el poder. Ello sería un atentado contra la libertad y la dignidad humana. Aquí se hace patente la diferencia entre cualquier cambio o revolución terrena y el Reino de Dios.

No se desautoriza un poder terrenal que sea necesario como medio para dignificar al hombre en la justicia, igualdad, libertad, paz, que son más bien bendiciones de Dios; pero lo que sí *queda claro es lo provisional de todo poder*, su ambigüedad y el puesto que le corresponde con relación al Reino, el cual no se puede igualar o identificar a ningún modelo o cambio social (González Faus, 1976: 53-57). También cualquier maniobra que tienda a imponer una

institución política o religiosa como modo de relación con Dios o con los demás, para constituirlo a la fuerza en garante exclusivo de su propio proyecto, resulta una manipulación de la persona humana y una apropiación del Reino.

El mesianismo traído por Jesús es el del "justo sufriente". Las promesas de justicia hechas en el Antiguo Testamento se cumplen de una forma extraña. La cruz parece ser el fracaso del Justo en manos de los injustos. Y Dios no interviene en modo alguno ante la injusticia de la condena y muerte de su Hijo. Sin embargo, la cruz y la muerte como consecuencias de la vida de Jesús no entrañan ningún masoquismo ni constituyen una idolatrización del sufrimiento. Son precisamente la victoria de la justicia y los valores que ésta encarna en la vida de Jesús, consecuente con ellos hasta el final. *Su muerte por la justicia se convierte en denuncia de todo lo injusto y exigencia para superarlo.*

La justicia que nos trae Jesús no es, pues, ningún sustitutivo de la que debe ejercer el hombre. Por ello, la cruz quita toda ilusión fácil de liberación y justicia. Esta última aparecerá siempre como estado de tensión humana entre la realizada por Jesús, pero todavía no plena para la humanidad. Ello significa que el seguidor de Jesús está siempre en continuo cambio, tensión, entre futuro y presente, entre el silencio de Dios y la presencia del Reino. Tal utopía es posible porque la última palabra no es el silencio de la muerte. Dios no abandonó definitivamente a Jesús, sino que lo resucitó. *La fe en esta experiencia da precisamente sentido a la vida del hombre, al sufrimiento de los justos y al compromiso por la justicia en el mundo.*

Estas conclusiones reflejan una *concepción de la autonomía de la moral con relación a la cristología*. De ésta no brota *directamente* una moral determinada o un tipo de comportamiento que el cristiano debe asumir. Las relaciones Dios-hombre en Jesús ponen claramente de manifiesto la autonomía moral humana. Se revela un Dios que quiere *hombres libres y responsables de su propia historia*.

Esto no quiere decir que la cristología no aporte criterios, pero su aplicación debe someterse a mediaciones hermenéuticas y adaptarse a la situación histórica. La vida de Jesús es un testimonio con un estilo y una orientación propias, pero sin un carácter normativo inmediato. De ahí la insistencia en que desde una perspectiva ética, en cristología, son mucho más importantes los indicativos que los imperativos. Señalar tales indicativos formará parte de nuestras conclusiones.

VI. RESURRECCIÓN E HISTORIA

Una lectura teológico-sistemática de la resurrección, como el "sí" que da Dios a la pretensión de Jesús, pertenece más al estudio de la cristología reflexiva. Aquí sólo tratamos de exponer desde el punto de vista narrativo el significado del término "resurrección" y su carácter de acontecimiento histórico y normativo.

En las páginas anteriores hemos intentado presentar la cristología genéticamente, es decir, de una manera que reproduzca el proceso que siguieron los primeros creyentes. Éste va desde su encuentro con Jesús hasta la captación y articulación sistemática de su trascendencia.⁶⁵ En ese contexto veíamos la muerte de Jesús como consecuencia de su vida. Sin haber leído su vida es imposible leer su muerte.

Ahora veremos cómo sin su muerte es imposible leer la resurrección, que cambia el sentido de la muerte y vida de Jesús y las integra en un mismo movimiento. Por eso el Nuevo Testamento habla de los dos acontecimientos, muer-

65. El término cristología "genética", su naturaleza y diferencia respecto de una cristología "deductiva" están tratados por González Faus en *Acceso a Jesús* (1980: 20-21) y en *La humanidad nueva* (1984: 15-17). La obra de E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid, 1981) apunta a este mismo objetivo. Las cristologías latino-americanas prefieren también, por razones de tipo pastoral, el Jesús histórico como punto de partida.

te y resurrección, unitariamente: "murió y resucitó.."(1Co 15; 1Ts 4,14; 1P 3,18.). La resurrección "es confirmación de la pretensión de Jesús porque es aceptación de su muerte" (González Faus, 1984: 139). Con esto se cambia el sentido de ambas.

La muerte de Jesús había sido la del justo abandonado, injusta consecuencia de su vida, ante la que Dios parecía haber callado. La insistencia de Jesús en la inmediatez del Reino como algo ligado a su propia persona hacía tomar conciencia de que era imposible que su empresa y pretensión pudiera seguir sin él. Ante el impacto de su muerte, los apóstoles se dispersan y regresan a Galilea. La crítica tiene por firme este dato del retorno a Galilea, cuyo significado es de fracaso y abandono (González Faus, 1980: 113).

Poco tiempo después, los apóstoles vuelven a Jerusalén y se les encuentra predicando, pero no propiamente la doctrina de Jesús, sino su "experiencia en Galilea" (Mt 28,16; Lc 24,6), que se convertiría en la base del cristianismo: "Aquél a quien vosotros matasteis Dios lo ha resucitado y nosotros somos testigos de ello." (Hch 3,15). Allí, en Jerusalén, los apóstoles se encontraron con los rumores de la tumba vacía.⁶⁶

Pero el rasgo que más refleja la primera predicación a la que aludíamos antes, aparece en Hechos 3,15. A los pocos años de esta predicación existía ya un credo de la resurrección recibido por Pablo y conservado en 1Corintios 15, pero de origen no paulino. Es el primer credo cristiano (González Faus, 1980: 121). La muerte de Jesús se transmite ya teológicamente y con carácter soteriológico "por nuestros pecados" (15,3). El texto afirma, además, no que Jesús resucitó, sino que "fue resucitado" (15,4) y tomó la

66. González Faus expone las razones en pro y en contra de la posibilidad de este hecho, y llega a la conclusión de que es un problema que más bien debe dejarse a historiadores y exegetas debido al poco significado que tiene en un contexto dogmático y para el contenido mismo de la fe en la resurrección (González Faus, 1980: 115-120).

iniciativa de revelarse ya que "se apareció" (15,5) a diferentes testigos.

Posteriormente se anotan reflexiones teológicas en distintas partes del Nuevo Testamento, que van articulando el hecho, y más tarde éste se pone por escrito en los evangelios, en narraciones dispares donde no existe armonía en un plano geográfico o cronológico. El género literario tiene uno que otro rasgo unificador. Mientras Pablo usa el esquema "visión-misionera", los evangelios se sirven de la estructura de la "comida de Jesús".

Pero los principales rasgos comunes (*ibidem*: 126) son: la iniciativa (si el resucitado es conocido, se debe a una decisión suya de manifestarse, el reconocimiento del propio Jesús terrenal que está en medio de ellos y hace algún gesto para que se le reconozca) y la misión. Cada aparición contiene un mandato misionero no exterior a ella, que se da en la misma aparición y exige ser comunicado. Esto explica que la primera predicación se funde no tanto en la vida de Jesús como en las experiencias pascuales, aun cuando éstas dependan de su vida y sean respuesta a ella.

El primer credo y la resurrección, como primera predicación, ponen de manifiesto que tal resurrección era para los apóstoles una realidad de la que estaban verdaderamente convencidos y que poseía un carácter constitutivo para hacerlos cristianos.

Carácter *constitutivo* quiere decir que la resurrección no es simplemente un acontecimiento accidental, un dogma más, o algo que se añade para que la historia de Jesús tenga un final feliz y adecuado. Como base del cristianismo y fundamento de la Iglesia no es cristiano creer en Jesús sin creer en su resurrección.

Las expresiones sobre la resurrección en el Nuevo Testamento se pueden clasificar en un tipo lenguaje llamado de "exaltación" (Jesús exaltado, consumado, sentado a la diestra de Dios, Señor), y otro de "resurrección" (Jesús resucitado, levantado, vivo, visto). Son expresiones siempre simbólicas e insuficientes, que corren el riesgo de desfigurar el auténtico significado, si se toman unívocamente.

El lenguaje vida-resurrección tiene el peligro de entenderse como el regreso de un muerto a esta vida, en el sentido platónico donde el alma inmortal vuelve al cuerpo que abandonó, como si la vida hubiera vuelto de nuevo al cadáver de Jesús, con un modo de vida semejante al nuestro, pero prolongado indefinidamente. Sería un hecho evidente para quien acepte la inmortalidad del alma, o un milagro más que hace perder toda la dimensión definitiva de la resurrección en el Nuevo Testamento. El lenguaje de exaltación, a su vez, lleva el riesgo de reducirla a una realidad sociológica u homenaje póstumo.

Por eso ambas expresiones deben complementarse: "La vida que vive el Resucitado es su exaltación, y su exaltación consiste en el hecho de que vive." (*ibídem*: 128).⁶⁷ Así, una interpretación de la resurrección debe tener siempre en cuenta que la realidad de Jesús trasciende la muerte y el tiempo; que esta trascendencia es superior a la dada en la memoria o vida de sus contemporáneos y que por tanto "esa trascendencia de la muerte y el tiempo no es efecto de su permanencia en el recuerdo y seguimiento de los suyos, sino más bien *la causa* de ese recuerdo y seguimiento" (González Faus, 1984: 142).

Sin embargo, todo lenguaje sobre la resurrección será siempre simbólico, análogo e inadecuado, porque la nueva dimensión de un hombre que vive la vida de Dios no puede ser descrita o imaginada; rebasa todas las posibilidades de expresión. Sólo se nos ha hecho concreta en Jesús que, si no hubiera resucitado, anularía cualquier derecho a hablar de esa vida nueva. En este sentido su resurrección es un hecho único.

Ello nos lleva a preguntarnos cuál es su relación con la historia. La naturaleza misma de la resurrección es una dimensión no intramundana, sin otro tipo de realidad semejante, conocida o comparable que permita hablar de

67. Esta unidad no supone la separación entre la cruz y la Pascua sino la implicación de ambos elementos para un acceso a Jesús.

causas y efectos. Esto impide aludir a ella como hecho histórico. No se puede probar ni refutar; sólo se puede aceptar o rechazar el testimonio que de ella nos han dado.

Así, el dato del sepulcro vacío, como hemos dicho antes, carece de importancia, al menos dogmática (González Faus, 1980: 130). Quedaría con todo la pregunta: si la resurrección no es histórica, ¿cómo es posible siquiera decir algo sobre ella? En esta línea evidentemente debe existir una referencia histórica, pues de lo contrario no sería perceptible para el hombre en ningún conocimiento.

En realidad, si el hombre quiere saber algo de Dios, la única forma posible es que él se revele. Y si Dios quiere revelarse, la única forma de hacerlo es en categorías humanas, únicas que entiende el hombre, una de las cuales, esencial, es la dimensión histórica. Sólo podemos, pues, saber algo de la resurrección por la manifestación del Resucitado. En este sentido es histórica o guarda una relación con la historia. Ha sido una experiencia de fe que afecta nuestro mundo y nuestros sucesos humanos. El lenguaje teológico hace una diferencia entre acontecimiento—que abarca una dimensión metahistórica— y suceso, que serían los hechos propiamente históricos (González Faus, 1984: 145).

En un plano concreto, se va más allá de la experiencia de los testimonios. Éstos son necesarios porque a través de su predicación se recibe la invitación a creer. Pero la fe en la resurrección como acontecimiento escatológico supera lo testificable por palabra humana. Hay otros factores, como el contenido de lo que se testifica, la relación con la vida y muerte de Jesús y la interpelación que se hace a la estructura del hombre como esperanza. Por eso no hay testigos neutrales como podría haberlos en un milagro. Conocer la resurrección equivale a creer en ella.

El significado escatológico de la muerte de Jesús ratifica lo dicho antes sobre la inseparabilidad entre muerte y resurrección de Jesús. No son dos historias añadidas. "Son la presencia de la escatología en la historia o abertura de la historia a la escatología." (*Ibidem*: 147). Estas re-

flexiones explican por qué hubo una primera predicación cristiana; pero al mismo tiempo hacen ver la imposibilidad de anunciar al Resucitado si no podemos saber quién es y cuál es su historia.

Podemos concluir con algunas líneas generales que sirven a la vida moral del hombre. La resurrección, como suceso único y singular, tiene un valor integral para la historia, porque cambia su camino y su sentido en un nivel de totalidad. La realidad escatológica del Resucitado como meta definitiva se hace presente en la historia y actúa en ella a través de la promesa y la respuesta de fe radical que se exige al hombre.

En la duda que debe soportar la fe está su carácter de respuesta. Y esta fe será el fundamento de la esperanza que marca el modo de obrar concreto y actual del hombre y ante la que no hay posibilidad de neutralidad. Sea cual fuere su esperanza, el hombre actúa de acuerdo con lo que vive y experimenta sobre el sentido definitivo de la historia. En otras palabras, la resurrección –como irrupción de la escatología en la historia– condiciona y orienta el presente y futuro del hombre en su respuesta de fe y esperanza; y como plenitud de la vida histórica de Jesús es la confirmación y normatividad de los valores y actitudes que él vivió, de acuerdo con su pretensión de hombre, desde Dios.

Su vida aparece así como testimonio de la victoria de Dios: no como triunfo logrado a raíz de una intervención final, sino como fruto de la dinámica de su muerte, que incluye su vida junto con el amor y la justicia por los que ésta fue dada. En este sentido, la misión, la praxis que incluye la resurrección, no es sólo el anuncio del acontecimiento, sino el esfuerzo por hacer realidad la esperanza que contiene y los valores que encarna: servicio, paz, justicia y solidaridad humana.

VII. CONCLUSIÓN

El *anuncio del Reino de Dios y su justicia*, como hemos titulado este capítulo, no es otra cosa que la pretensión de Jesús manifestada en su predicación y en sus obras, confirmada en la resurrección.

Tal pretensión nos revela en la conciencia de Jesús una autoridad que brota de su particular relación filial con Dios, desde la que concibe una visión utópica del hombre como persona y comunidad, en un contexto de sentido total de la existencia humana.⁶⁸ Utópica quiere decir que Jesús, en sus actitudes y obras es para la historia signo escatológico de la realidad total del Reino como revelación de Dios. Él, en sí mismo, es el misterio del Reino de Dios. Su persona y su causa son inseparables.

Como signos constitutivos de ese hombre utópico en Jesús han de entenderse los milagros, presencia y fuerza del mensaje del Reino, la sustitución de la ley por la invitación a ser perfectos como el Padre, su modo de orar íntimamente ligado a su misión, la sustitución del lugar y culto del templo antiguo por el de una humanidad trasfigurada, como lugar de la presencia de Dios, y la opción por todos los excluidos religiosa o socialmente de la comunidad humana. Son todos ellos signos de la utopía en este mundo, cuyo criterio es la persona misma de Jesús. En esta perspectiva se plantea la radicalidad del seguimiento: es decir, la llamada a decidirse por la causa del Reino que se hace historia en el hombre, cuyo centro y modelo es Jesús mismo.⁶⁹

68. La interpretación de esta conciencia de filiación única y la respectiva intimidad de relación con el Padre, de la cual brota la autoridad de Jesús para interpretar su voluntad, es el punto central de referencia significativa de una cristología narrativa para el moralista K. Demmer.

69. A similares conclusiones sobre la pretensión de Jesús llega W. Kasper, en *Jesús el Cristo* (1986: 122-137). Jesús es la llegada del Reino de manera oculta, lo que da origen a una "cristología implícita". Para aclararla existen diversos caminos: la conducta, la palabra y

El fracaso y la muerte de Jesús fueron consecuencia de la pretensión de que dio testimonio durante su vida: con una fidelidad absoluta al Padre no sólo anuncia el Reino y su justicia, sino denuncia todo cuanto se opone a su realización. La fe en el Padre y su misión, así como el anuncio y obras de Jesús, adquieren pleno significado sólo a raíz de la resurrección, y sólo a partir de aquí se puede hablar de una justicia plena realizada en Jesús e íntimamente ligada a su vida y muerte.

Justicia definitiva y justicia interhumana serán siempre para el cristiano el *equilibrio* entre su experiencia de la *promesa como realidad presente y futura*, como algo que no está simplemente más allá y sería alienante para el compromiso histórico, pero tampoco como realidad puramente inmanente, lo que se trasformaría en falsa ilusión. La promesa está constituida por ambas realidades, presente y futura, y la integración que el cristiano hace de ellas a través de la fe desarrolla la dinámica de la esperanza en una justicia plena que se vuelve signo en el compromiso existencial.

Este *irse "haciendo justos"* pone en evidencia la *estrecha relación entre la doctrina central cristiana de la justificación por la fe y el compromiso por la justicia*, problema que abordaremos más adelante y que debe aclarar cómo tal compromiso ha de provenir no de una búsqueda de la propia justificación sino de un sentirse justificado por Dios, lo que implica la lucha por la liberación de los hombres.

Por último, en lo dicho hasta ahora, fundamentados en la unidad vida, muerte y resurrección, debe quedar claro que el imperativo moral de la justicia exigida al creyente a partir de la justicia realizada plenamente en Jesús,

las obras de Jesús (comidas con pobres, ley, perdón de los pecadores, etc.), la autoridad con que predica y la llamada al seguimiento. Su pretensión es mayor de la que pudieron expresar todos sus títulos. De igual modo, en la autoridad de Jesús en obras y palabras, y su libertad ligada a una actitud filial para con el Padre, resume la conciencia y pretensión de Jesús (Duquoc, 1984: 65).

no se deriva de la aplicación de algunos ejemplos de su vida, sino del *significado de la historia de su vida como totalidad, y no solamente de su vida histórica, sino de la cristología en su conjunto, es decir, de Jesús, el Cristo.*⁷⁰

Esta afirmación cimentará nuestra próxima reflexión sobre la dimensión de la justicia en la perspectiva de una cristología sistemática que aborde la misma dimensión del Reino de Dios tratada aquí, pero no ya desde la figura del ocultamiento y la humillación, sino desde la gloria, aunque ambas figuras estén siempre unidas. El obrar moral del cristiano será el seguimiento creativo y dinámico en la fe de la vida del Jesús histórico y el triunfo del Hijo glorificado.

70. De la cristología narrativa de González Faus se desprenden básicamente los mismos imperativos morales fundamentales de la cristología de J. Sobrino: edificar el Reino de Dios desde los pobres y para ellos, luchando por la justicia como fruto de una conversión al Seguimiento. Al aceptar estas afirmaciones, González Faus no está sin embargo de acuerdo en privilegiar al Jesús histórico ni al Cristo de la fe, sino en mostrar su mutua relación (1982a: 130). Esta visión total de la cristología es pertinente moralmente, pues los correlatos antropológicos que sirven de vínculo con la moral surgen precisamente de esa visión total.

CAPÍTULO II

CRISTO JUSTICIA DE DIOS

La exposición y análisis de los elementos básicos de la cristología narrativa constituyeron el objeto del capítulo anterior. Nuestro modelo hermenéutico para ejercer una adecuada relación entre cristología y moral exige una segunda etapa, que abordará la *cristología reflexiva o sistemática* con base en el pensamiento paulino y joánico.

Se trata de explicar, a través de una cristología descendente, los núcleos centrales cristológicos de la historia de la salvación, cuya cumbre es la realidad de la encarnación que engloba muerte y resurrección. Éstas serán las bases que sustentarán los elementos claves para configurar el modelo antropológico que permanece siempre abierto a la interpretación moral.

Es conveniente recordar que tales elementos brotan de una cristología ascendente y descendente asumida en la totalidad de su significado. Aunque cada una de ellas tiene perspectivas morales diferentes, se remiten y complementan una a otra. Esto requiere por tanto mostrar la unidad entre el "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe".¹

1. Asumir la *totalidad de la cristología* no sólo es condición de una antropología teológica, sino elemento esencial para configurar cualquier cristología que quiera ser fundamento para una moral cristiana. Este es uno de los puntos esenciales y comunes a moralistas que tratan la relación cristología moral, como R. Tremblay, G. Angelini, K. Demmer, A. Scola y J. Sobrino. Un pequeño libro cuyo objeto es mostrar tal unidad entre Jesús y el Cristo y las consecuencias que se derivan para la praxis cristiana, si se excluye uno de los dos aspectos, es el de C. Duquoc (1984).

La necesidad de esa integración y totalidad es clara cuando algunos autores –al hablar del punto de partida de la cristología– afirman que lo importante no es discutir si debe ser el kerigma, o la resurrección, o el Jesús histórico, sino su recíproca integración.² De este criterio nace también la dependencia mutua entre las dimensiones esenciales del acontecimiento cristológico: resurrección, cruz, encarnación y recapitulación, teniendo esta última un carácter formal que integra las otras tres y hace posible universalizar y extender al hombre todo lo que la cristología enseña sobre Cristo (González Faus, 1984: 579).³

Esas cuatro dimensiones son asumidas no como sucesos aislados, aunque cada una tenga su propia especificidad, sino como acontecimientos estructuradores de la realidad integrados entre sí.

2. "Lo que cada opción debe mostrar no es que ella es la más válida, sino que, en su realización concreta, no ha olvidado las otras dos. (...) *Esta mutua implicación es el verdadero punto de partida de la cristología*" (González Faus, 1984: 50). Tal implicación mutua de la cristología supone la imposibilidad de hacer una lectura separada de los capítulos I, "El anuncio del Reino de Dios y su justicia", y II, "Cristo justicia de Dios", de la segunda parte de este trabajo.

3. Mostrar el *carácter antropológico* de la cristología pone de relieve la realización de otra condición básica para establecer una relación con la moral: la cristología debe iluminar el significado universal del acontecimiento Cristo y su importancia para el hombre, mostrando los efectos salvíficos definitivos que se derivan para el creyente al posibilitarle un nuevo obrar. Por eso, para González Faus, estas dimensiones son un paradigma de las relaciones entre Cristo y la realidad como promesa y exigencia, dolor y maldición, absoluto y totalidad. Similares condiciones indica W. Kasper como tareas de la cristología hoy: orientada históricamente, de alcance universal marcada por una ontología de modo histórico y personal y determinada soteriológicamente (1986: 21-26).

I. LA RESURRECCIÓN, CONFIRMACIÓN DEFINITIVA DE LA PRETENSIÓN DE JESÚS, PROTOTIPO DE HOMBRE NUEVO QUE POSIBILITA UNA NUEVA HUMANIDAD

Un hilo conductor de lo expuesto en cristología narrativa ha sido ver cómo la ley, el templo, la opción por los marginados y las demás señales del Reino manifestadas en la predicación y forma de obrar de Jesús son signos constitutivos del hombre pleno. *Jesús* aparece con una forma de vida en la que de una manera real se nos *anticipan un hombre nuevo y una comunidad nueva*. La pretensión última y definitiva de Jesús comprendía una visión del hombre y la comunidad humana desde Dios. La condena y muerte de Jesús, a consecuencia de esa pretensión, hacían de su vida una entrega total de fe al Padre, pero simultáneamente ponían de relieve el fracaso de tal empeño.

Queremos explicar ahora cómo *la resurrección elimina dicha ambigüedad* y confirma, no como algo que viene de fuera sino que ya estaba en su historia terrena, la pretensión de Jesús en cuanto realización del hombre que él proclamaba. La humanidad nueva del Resucitado es el espacio abierto a una "nueva humanidad" (González Faus, 1984: 251) y tiene por tanto vigencia para nosotros.

Para articular este pensamiento es necesario integrar las afirmaciones hechas al tratar de la resurrección y la historia, y exponer su significado en un contexto bíblico y teológico más elaborado. Ello nos indicará, a partir de la Carta a los Hebreos, el *carácter histórico* de la resurrección como punto de partida relacional entre historia y escatología. El influjo de la vida plena de Cristo y de su participación en la vida del hombre nos llevará a analizar, basados en la primera Carta a los Corintios, el *carácter salvífico* del Resucitado como realización de la pretensión del Jesús histórico. Su plenitud humana marca la íntima relación entre *cristología y antropología*.

El análisis de diversos títulos y expresiones del Nuevo Testamento que hacen patente tal relación presentando a Cristo modelo pleno de hombre, y la vinculación entre estos

títulos con las exigencias que implican para la vida moral del cristiano, centradas en las dimensiones de filiación y fraternidad, figura en la parte final de nuestra explicación de esta dimensión histórico-pascual de la cristología.

1. CARÁCTER HISTÓRICO

Vimos cómo la resurrección está íntimamente ligada a la muerte y vida de Jesús, manifiesta la entrada de la escatología como meta definitiva de la historia, a través de un compromiso radical realizado en ella, cambia su tarea y sentido de totalidad y se convierte en *promesa y exigencia* para el hombre.

En la Carta a los Hebreos el punto de partida y contexto para relacionar la historia y la escatología es la muerte y resurrección de Jesús (*ibidem*: 148). Este acontecimiento marca la etapa final de la historia, donde a diferencia de otros tiempos el acceso a Dios se ha hecho definitivo. La entrada de la escatología se ha realizado como don de Dios, pues por iniciativa suya se ha comunicado (Heb 1,1-2) mediante su hijo portador del sello divino (Heb 1,3), pero hombre como nosotros (Heb 2,11; 2,17; 4,16). Tal revelación única (Heb 9,26) y definitiva (Heb 7,27) se ha llevado a cabo por medio de un compromiso total con la historia y condición humanas, que conducen al sufrimiento y a la muerte (Heb 2,10).

Este sacrificio es posible gracias al amor del Hijo impulsado por el Espíritu Eterno (Heb 9,14), fuerza del amor de Dios y propulsor de la historia, y el espíritu humano de Jesús. Este hombre de nuestra raza se ha "sentado a la diestra de Dios" (Heb 10,12; 12,2) y por eso Jesús es el *único verdadero sacerdote mediador entre Dios y el hombre* (Heb 8,1); quedan así suprimidas todas las mediaciones religiosas, como sacrificios, templo, sacerdocios, purificaciones (Heb 9,12; 9,13-14; 8,3; 9,11) y se convierte la muerte-resurrección en el único hecho sagrado de la historia (*ibidem*: 151).⁴

4. Un estudio detallado, a partir de la misma Carta a los Hebreos, sobre las consecuencias de la encarnación de Dios como final de

Como acontecimiento definitivo, es el fundamento de la entrega de la ciudad futura al hombre, para hacerlo así señor de la gloria de Dios. Esta ciudad futura destruye los poderes que esclavizan al hombre, en especial, la muerte (Heb 2,15-16), trasformada en un entrar a la vida (Heb 9,27), establece en los hombres una nueva condición llamada de filiación y consume en el hombre su condición de "ser humano"; esta *teleiôsis* es participación de la *teleiôsis* de Cristo (Heb 2,10; 5,9; 5,14; 6,1; 7,11.19.28; 10,1; 10,14).

La exigencia religiosa de ser perfectos como el Padre (Mt 5,48), a la cual nos referíamos cuando hablábamos de la ley, y que expresaba en Jesús una conciencia sobre el *carácter divino del hombre*, encuentra aquí su realización cuando se designa la *teleiôsis* como destino del hombre en cuanto participación del destino de Cristo.

Del hecho de Cristo como único sacerdote consagrado a partir de la muerte-resurrección, y de ésta como fundamento de la ciudad futura, *¿qué consecuencias se siguen para el hombre?* Jesús *transforma el sentido de la religiosidad humana* al poner su propia vida en lugar de ofrendas (Heb

todo sacerdocio religioso y veterotestamentario, también en González Faus (1989: 11-27). El sacerdocio del Antiguo Testamento como consagración ritual a Dios hacía al consagrado partícipe de la santidad divina, dándole un poder especial para aplacar a Dios con sacrificios y *separándolo de los no sacerdotes*, haciendo transparente para éstos la divinidad. Este sacerdocio queda superado en Jesucristo, único sacerdote, nuevo e irrepetible. Jesús por tanto da cumplimiento al Antiguo Testamento en el contexto de una aparente ruptura con él. La supresión de las mediaciones religiosas, va dirigida a denunciar siempre cualquier abuso de poder en la vida eclesial que se ejerce bajo careta de autoridad o actividad religiosa, pero que en el fondo no es sino *un deseo de prestigio y ambición*. De esta actitud presenta algunos ejemplos concretos indicados por santos y eclesiásticos a lo largo de la historia de la Iglesia en su libro *La libertad de palabra en la Iglesia y la teología* (1985a). También a esta actitud de utilizar lo religioso como poder hacen referencia las denuncias de Jesús sobre el uso del templo, *la ley y las prácticas religiosas* como medios de privilegio y exclusión de los otros en nombre de Dios; *tentaciones*, que aparecen rechazadas por Jesús para llevar a cabo su obra mesiánica.

9,14). La supresión de las mediaciones religiosas deja claro cómo el medio de acceso a Dios no es un esfuerzo que parte del hombre, sino una revelación y un don suyo.

El punto de partida de la religión ya no es la búsqueda del hombre hacia Dios, sino Dios que busca al hombre y con el cual quiere establecer una relación a través de Cristo en una alianza nueva (Heb 8). El llamamiento del hombre a ser señor de la ciudad futura inculca una *actitud de fe y esperanza* (Heb 11,1) en la vida cristiana que aparece como una empresa, un caminar hacia una herencia tipificada en Abrahán (Heb 11,8) que se pone en marcha hacia lo prometido en la fe (González Faus, 1984: 152).

La resurrección como irrupción de la escatología señala el *fin y sentido de la historia* y muestra cómo su anticipación consiste en ser testimonio de la resurrección futura, intentando producir los frutos del Espíritu porque se poseen sus arras.⁵ Jesús ya resucitó, pero Cristo sigue siendo todavía futuro para sí mismo, hasta que todos los dinamismos históricos que han quedado transformados hacia él alcancen su plenitud en él (González Faus, 1980: 133).⁶

5. La historia, estructurada por la resurrección, deja la cristología abierta a la Trinidad. Dios se hace presente como Espíritu que ha sido derramado y lo abarca todo, siendo así factor de la universalidad de Jesús. Dios es ahora ausente como Hijo abandonado y adveniente como Padre. El paso del Hijo al Padre por la fuerza del Espíritu es el proyecto de toda la historia. González Faus trata el tema hablando del problema de Dios en la historia y refiriéndose al Espíritu como recuerdo y presencia de Jesús, Espíritu que no es sólo de Jesús, sino del Padre y del Hijo, que se manifiesta en Jesús como Espíritu del hombre y es armonía de la historia. Ver "Sensación del Espíritu" (González Faus, 1986: 163-175, 215-216) y *La humanidad nueva* (1984: 605).

6. Puesto que ningún título cristológico es independiente del significado que tiene para el hombre, *todos los títulos de Cristo están marcados por esta dimensión histórica* y adquirirán su plenitud cuando el hombre no esté ya sujeto a ningún tipo de dominio y esclavitud. Ver "La credencial básica de la identidad cristiana" (González Faus, 1986: 38).

*Por tanto, la fe en la resurrección no es sólo esperar nuestra plena participación en la justicia del Cristo resucitado, sino una exigencia de lucha contra toda injusticia humana actual*⁷, pues la justicia que nace de la fe (Ro 4,13) se refiere a una fe viva concretada en obras que no son las de la ley, sino el fruto de haber creído en Dios (González Faus, 1982a: 145), lo cual implica una visión salvífica y liberadora no sólo trascendente, sino histórica.

2. CARÁCTER SALVÍFICO

La relación entre Jesús como hombre nuevo y la participación de esa novedad al hombre pone de relieve el carácter salvífico de la resurrección, que en Pablo se caracteriza por la liberación del pecado, la ley y la muerte (González Faus, 1984: 155).⁸

7. En el Nuevo Testamento, Lucas es el primer autor que *abandona una inminente espera escatológica* señalando su presencia (ya) pero confrontada con la historia (todavía no) y *su sentido social como fraternidad e igualdad*. Tal como vimos en el tema sobre Jesús y los marginados, se recalca su bondad, la bondad del Padre (parábolas de la misericordia), las denuncias de los ricos y el compartir de las primeras comunidades cristianas. Se observa una continuidad del Dios presente como Padre en Jesús y como Espíritu en Iglesia. Jesús es así, porque así es Dios y *así debe ser la Iglesia*. La respuesta de Lucas al problema de la parusía y la Iglesia como signo de la misma debe completarse con la de Pablo que llama al tiempo de la Iglesia la hora de la cruz (1Co 1): el creyente no ha sido inmerso en la resurrección de Jesús, sino en su muerte (Ro 6,3), la hora de la cruz es la hora de Jesús. Para el creyente *"el Resucitado es el Crucificado pero no al revés"*. La absolutización de la solución de Lucas puede llevar a un triunfalismo eclesial, y la paulina a la resignación. Pero *lo que nos interesa recalcar es que ambas soluciones implican un compromiso con la justicia a consecuencia de la resurrección*. El tema del retraso de la parusía y su significado teológico está tratado en varios trabajos de González Faus: "La imagen de Jesús de Nazaret en los distintos Evangelios" (1980: 156), *La humanidad nueva*, (1984: 163-166), "El caminar constante o el 'reparo escatológico'" (1988: 145-157), y "La Iglesia, lugar de la utopía" (1987a: 170-181).

8. También en la libertad centrada en estos tres aspectos, pecado, ley y muerte, está sistematizada la resurrección como acontecimiento salvador en W. Kasper, *Jesús, el Cristo* (1986: 192-195).

La *liberación del pecado* no se refiere a las simples trasgresiones, sino a su causa radical, al principio de corruptibilidad (*hê hamartía*) (1Co 15,53), fuerza interior del hombre, capaz de crecer, no suprimible con la eliminación de las alienaciones históricas y origen de todos los demás pecados (*paraptómata*).

Esto equivale, en lenguaje moral, a la *opción fundamental*, de la cual se derivan actos buenos o malos que no deben ser mirados aisladamente, sino como fruto de un proceso y una historia donde ya antes se han asumido actitudes radicales que contienen decisiones previas y condicionan las actuales. Hay que distinguir, pues, entre ese carácter pecador o historia de pecado y su fruto, que son los actos pecaminosos, pero vistos en un contexto de totalidad de la opción radical moral.

Tocante a la *liberación de la ley*, la realidad nueva del Resucitado supera la insuficiencia y fracaso de la ley (1Co 15,56) para solucionar la limitación que impide la construcción de la plena armonía entre persona y comunidad. El "ser carnal" del hombre es transformado en cuerpo espiritual (*sôma pneumatikon* 1Co 15,44). El *sôma* equivale al hombre como persona y el *pneuma* a un principio de universalización que unifica todas las cosas.

El carácter universal del cuerpo del Resucitado es el nuevo templo, culminación del culto nuevo predicado por Jesús como comunidad de hombres nuevos que llega con el Reino. El Señor es Espíritu (2Co 3,17) que lo *recapitula* todo. *Por ello su resurrección incluye la nuestra* (1Co 3,16-17) y lo define a él y a su Cuerpo, que somos todos nosotros (González Faus, 1980: 132). Tal *universalidad escatológica* supera el sectarismo y el conflicto entre opresores y marginados, que impedían la igualdad y justicia proclamadas por Jesús. Esta transformación del hombre que se realiza *ya desde ahora*, como comunión y comunicación con Dios, con los demás y con el mundo, alcanza su plenitud después de la muerte.

La *liberación de la muerte* (1Co 15,26; 15,55) descubre el sentido de la vida y de toda lucha humana, pero no de una manera mecánica donde el éxito está asegurado, sino

como un *llamado en la fe a la conciencia moral* del hombre para que ejerza su responsabilidad en la historia y reciba *el sentido último de su ser como don que no elimina nada del esfuerzo humano, pero cuya consumación queda en manos de otro*. Esto exime de una actitud egoísta en tal esfuerzo y sitúa el amor y la fe en un contexto de libertad, con la convicción de que el esfuerzo humano no resulta vano ante el Señor (1Co 15,58).

Así, la visión del hombre nuevo y la humanidad nueva de carácter universal, implicados en la pretensión y actitudes de Jesús ante la ley, el templo y su trato con los marginados culminan a la luz de la resurrección. Su carácter histórico-salvífico revela la realización de la humanidad absoluta: es el "sí" que da Dios a la pretensión de Jesús y a cuanto hay de promesa y esperanza en el hombre (*ibídem*: 134).⁹

Se confirma lo que queremos mostrar: la resurrección es la respuesta plena de Dios a la pretensión de Jesús, porque realiza la humanidad total. Este es también el punto de relación con lo visto en la cristología narrativa: *el anuncio del Reino de Dios y su justicia* encuentra en la resurrección la llegada definitiva del Reino anunciado, donde Cristo aparece como *justicia de Dios, telêios*, y causa de salvación para todos los que le siguen (Heb 5,9).

9. La idea central de la resurrección como promesa constituye para J. Moltmann un tema básico en su teología de la esperanza, donde el "futuro de Cristo" debe ser uno de los constitutivos de la cristología, pues *la categoría de promesa establece una relación directa entre nuestra historia y el señorío de Jesús*. De lo contrario la resurrección pierde su exigencia profética, su carácter de total novedad y apertura a la historia, y por tanto la posibilidad de descubrir el hombre nuevo dado a partir del futuro que Dios nos ha asegurado en Jesucristo. A la luz de la promesa, J. Moltmann explicita primero el contenido de la revelación veterotestamentaria, mostrando cómo la realidad se experimenta como historia bajo el signo de la promesa divina, y luego señala cómo, por el Nuevo Testamento *"el Dios de la esperanza es el Dios de la resurrección del Crucificado"*. El hecho central de la resurrección nos une, pues, en íntima vinculación a los aspectos histórico (el hecho), ético-existencial (el testimonio) y escatológico (la esperanza) (Moltmann, 1972: 181-298).

3. CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

La máxima realización de la humanidad de Jesús manifestada en la resurrección nos indica la íntima relación entre cristología y antropología. Jesús es presentado como prototipo del hombre.¹⁰

Jesús, hombre nuevo, es descrito en la fórmula paulina como segundo Adán (1Co 15,45) o Adán futuro (Ro 5,14). El hecho de ser hombre hace de Adán arquetipo de Cristo o imagen del Adán futuro (1Co 15,45-48). El primero es un hombre inteligente (cuerpo natural), creado, receptor del don de la vida, terreno. El Adán definitivo es cuerpo espiritual, es decir, figura universal del hombre como persona y comunidad, inmortal, glorioso, incorruptible, fuente de vida y Espíritu vivificante que proviene del "cielo", de otra dimensión (González Faus, 1984: 226).

El cristiano aparece como un hombre en marcha hacia ese hombre perfecto (Ef 4,13), que ya no es como Adán porque ha recibido el don del Espíritu (Ro 5,5), pero que tampoco ha llegado a la plenitud del hombre nuevo, cuyo realidad total será después de la muerte.

Por ello la cristología anticipa la realidad de la dimensión humana como símbolo de lo que será la plenitud de la nueva creación.¹¹ Esto implica que el hombre no puede

10. González Faus expone la figura de "hombre prototipo", común a otras religiones orientales, y su relación con el judaísmo como ayuda para comprender el texto paulino (1984: 223-225), basándose principalmente en O. Cullmann, *Christologie des neuen Testaments* (Tubinga, 1966, pp. 139-154) y en O. Kuss, *Die Briefe an die Korinther, Römer und Galater*, en el *Nuevo Testamento de Regensburg* (Pustet, 1940).

11. Un estudio profundo sobre este carácter anticipador de la dimensión humana que posee la cristología, a partir de la dialéctica de la imagen Adán-Jesucristo/Jesucristo-Adán, está realizado por Iammarrone (1989). Trata de dar unidad orgánica a los datos bíblicos, histórico-teológicos y magisteriales, de tal modo que la visión cristiana del hombre muestre su lógica y a la vez sea capaz de dar una respuesta a los problemas del hombre contemporáneo. *El segun-*

tenerse a sí mismo por punto último y absoluto de referencia (González Faus, 1984: 230)¹², tanto en razón de su naturaleza pecadora como por la necesidad de un principio de unidad y reconciliación que está fuera de su alcance y sólo puede recibir como don. Esta referencia cristocéntrica apunta al aspecto relacional de la autonomía moral cristiana.

Similar sentido de Jesús prototipo de hombre lo encontramos en la expresión "Hijo del Hombre", cuyo significado judaico lo caracteriza como personaje a la vez humano y trascendente, escatológico, que encarna una figura personal y colectiva y guarda una ambigua relación con la historia ante la que aparece como juez; más también como esperanza. Esta caracterización entronca con la imagen del Hijo del Hombre presentada en los Evangelios (Mc 9,1; Mt 16,28).¹³

do Adán no es sólo la plenitud del primero, sino también la raíz y razón de su existencia y vocación. Por eso el primer Adán, en su ser mismo de criatura imagen de Dios, encuentra en Cristo el fundamento y la razón de su realidad humana. Este análisis resalta no sólo la dimensión escatológica, sino también la protológica. Por esta razón el autor inicia su discurso considerando al primer Adán, imagen de Dios, en seis estructuras: apertura y relación con Dios, socialidad, relación con el mundo, libertad como tarea de autoconstrucción, "misericordia" humana, imagen de Dios en Adán pecador y en sus hijos. Tocante al segundo Adán, la reflexión se articula en Jesús como revelador del Padre y del hombre, manifestación e imagen del Padre, Jesucristo modelo del primer Adán, Jesucristo en la integridad de su misterio modelo del hombre, y concretizaciones de la estructura de lo humano (primer Adán) por parte de Jesucristo, nuevo Adán.

12. El carácter anticipador no es deducido de la realidad, sino que ésta es leída desde el futuro como imagen que es don y supone la fe. En esta realidad, el Absoluto no es rival del hombre, sino donación de amor.

13. Los evangelios también vinculan el Hijo del Hombre al Jesús terreno y a la pasión, pero es difícil decir si es una expresión nueva y distinta o si el segundo Adán no es más que la trasposición del Hijo del Hombre a un ambiente diverso. En el Nuevo Testamento aparece como el Primero y el Último (Ap 1,13; 1,17), principio de la creación de Dios (Ap 3,14) y con potestad de juzgar (Jn 5,27; Mt 25,31). Jesús es norma para el juicio, porque es hombre; por eso el juicio está dado con él y en la aceptación o no de su persona se decide la suerte del hombre (Jn 5,27; Mt 25,31) (González Faus, 1984: 234-236).

El Hijo del Hombre escatológico que llegará al fin de los tiempos es la plenitud del hombre (González Faus, 1984: 238).¹⁴ Esto define de nuevo el *proceso creador como proceso de hominización hacia el hombre perfecto cuyo prototipo es Jesús (Ef 4, 13)*.

4. LA RESURRECCIÓN, PROMESA Y EXIGENCIA

Si bien la confesión de Cristo como hombre nuevo se presenta como promesa, ésta lleva consigo el llamado a una forma de vida correspondiente a la *salvación como fruto de un don que debe ser asumido por el hombre libre y responsablemente*, por medio de una opción moral radical. Este binomio "*promesa-exigencia*" lo encontramos en el significado de Jesús como *mesías y señor*.

Las diversas figuras veterotestamentarias del mesías rey, sacerdote, profeta y mesías sufriente tienen en común el testimonio judío de una esperanza histórica (*ibídem*: 253). Jesús realiza esta esperanza, pero a través de su muerte y resurrección. Con ello destruye las esperanzas de mesianismos triunfalistas que hacían de su cruz y muerte un escándalo; al mismo tiempo supera esas esperanzas porque su mesianidad va hasta su misma divinidad, que se expresa en el nombre propio de Jesucristo.

El contenido teológico se halla vinculado en el Nuevo Testamento a la muerte-resurrección (Ro 5,6-9; 14,15; 1Co 1,23; 5,7; 8,11; 1Co 15,12; Ro 14,9). Se da una "espiritualización" de las promesas con relación a la expectativa del Antiguo Testamento.¹⁵ Pero esto no quiere decir que

14. González Faus trata la problemática exegética del Hijo del Hombre y su uso por parte de Jesús en *La humanidad nueva* (241-250). A pesar de las diversas posiciones, el significado teológico integra las dimensiones de excelencia y abajamiento, la pertenencia al mundo divino y su sufrimiento y condición humana.

15. Tema central del trasfondo veterotestamentario del Evangelio de Mateo es caracterizar a Jesús como el Esperado, pero en un contexto de polémica con los judíos en el que Jesús destruye las esperanzas mesiánicas judaicas. Ver "La imagen de Jesús de Nazaret en los distintos Evangelios" (González Faus, 1980: 155). Ya hemos hablado antes sobre tales esperanzas con relación al sacerdocio en Jesús.

carezcan de una vigencia o significado intrahumano. *La justicia de Dios no remplace la acción del hombre, sino que la posibilita. En la manera de ser Jesús mesías, la justicia de Dios se hace justicia nuestra* (González Faus, 1982a: 151).¹⁶

Por tanto, la espiritualización de las promesas equivale a su "cristificación". Esto supone que aun cuando no tengan una realización plena en la historia, tampoco carecen de la exigencia de una justicia material. El que la justicia no se cumpla nunca perfectamente en la Tierra, porque el *éschaton* de la historia no está en ella, no quiere decir que no haya que realizar la justicia aunque todas sus realizaciones sean parciales.

En otras palabras, el aspecto glorioso del Mesías como hombre nuevo llena de sentido absoluto las esperanzas y tarea humanas. Por ello es *promesa*. Pero la forma en que Jesús realiza su mesianismo, tal como lo veíamos en el pasaje de las tentaciones, pone de relieve el trabajo y la responsabilidad del hombre en la construcción del mundo.¹⁷ Por ello es *exigencia*. Así fue el modo de revelación al hombre.¹⁸

16. Esta teología del mesianismo coincide con la desarrollada ampliamente por C. Duquoc en el Tomo II de su cristología (1981: especialmente 451-504). Para este autor, el sentido que Jesús da a su vida histórica es de lucha por la justicia, término profético utilizado por Jesús bajo el nombre de Reino de Dios. Jesús es mesías porque realiza la promesa. Pero la constitución de Jesús en señor y mesías por medio de la resurrección no transforma el régimen de su mesianismo, que sigue vigente para el cristiano en la historia. C. Duquoc se esfuerza, además, por demostrar que el vínculo entre la cruz y la resurrección, identificado con la lucha de Jesús por la justicia, es promesa y fuente de liberación en nuestra historia. *Si la promesa no está presente en la acción histórica, no vale nada*. Las mediaciones que la promesa exige para que se anticipe históricamente su sentido son *responsabilidad humana*.

17. La dificultad de realizar la justicia plenamente apunta a la doctrina del *pecado original* como manifestación de la imposibilidad de construir totalmente el Reino. Ver "Comentario a Marx y la Biblia de J. P. Miranda" (González Faus, 1976: 413).

18. "Frente a nosotros no cuenta Dios con más fuerza que la del amor que interpela, que amando ayuda, compartiendo ama y enseña,

Aparece unido al de mesías el título de señor (Hch 2,36), que también denota la *vigencia* del Jesús resucitado para la historia. Su significado es complejo y polifacético, pero en general expresa la divinidad de Jesús, no tanto en términos metafísicos como a partir de la vinculación del creyente con él (González Faus, 1984: 258).

En las comunidades palestinas, el título de *señor* en la vida de Jesús (*mar*) es un término de cortesía, semejante al de *maestro* (Lc 18,41; Mc 10,51), e implica un seguimiento inicial (Jn 13,13) que a partir de la pretensión de Jesús y su conflictividad va tomando el significado de una vinculación cada vez más personal con él (Mt 8, 21; 10, 24).¹⁹

En las comunidades judeo-helénicas²⁰ la invocación del nombre de Dios, que se convierte en invocación del hombre Jesús, surge de la experiencia de su humanidad nueva. Ello señala a Dios como ausente, no sólo por su trascendencia, sino por su ser ajeno al mundo de pecado, y *muestra al hombre como proyecto de lo que fue Jesús: hijo y hermano* (*ibídem*: 265).²¹ *Filiación y fraternidad* revelan lo in-

y que salva haciendo al hombre artífice de su propia salud." (González Faus, 1984: 256).

19. Un sentido diferente es el expresado en la plegaria escatológica "Maranata", "Ven Señor" (1Co 16,22; Ap 22,20), usada en contexto eucarístico, donde lo que se espera es ya presencia actual del Señor, y por eso la eucaristía es comida de vida eterna (*ibídem*: 261).

20. "Kyrios" aparece a veces en el Nuevo Testamento como traducción de Yahvé-Adonai, en contraposición a Baal, cuyo nombre designa los ídolos o "señores terrenos". Pablo lo cita refiriéndose unas veces a Yahvé (1Co 3,20; 14,21; Ro 4,8; 9,28) y otras a Cristo. Estas últimas en dos contextos: de nuevo uno eucarístico, donde al comienzo parece que el uso de "señor" era más frecuente (1Co 10,21; 10,22; 11,26), y otro más existencial, donde el cristiano es definido como "el que invoca el nombre del Señor" (1Co 1,2; Ro 10,13). Nos interesa el sentido de este último (*ibídem*: 263).

21. La frase "el que invoca el nombre de Yahvé" (Jn 3,5), que definía al fiel judío, es aplicada al cristiano por la iglesia primitiva. De lo afirmado por González Faus se deduce que no se trata de una invocación cultural en sentido estricto, sino de una referencia de toda la vida cristiana al nombre del Señor.

separable del compromiso con Dios y los hombres, siendo este segundo el criterio del primero (1 Jn 4,20).

En las comunidades griegas (*ibídem*: 267) hay un grupo de textos que parecen prepaulinos y otro que proviene del propio apóstol. ¿Qué importancia tiene esta diferencia? Pablo amplía el título de señor de la liturgia a toda la vida del cristiano. Los primeros de esos textos están ligados a la profesión de fe "Jesús es el Señor" (1Co 12,3; Ro 10,9; Flp 2,11) como fruto del influjo del Espíritu Santo y con carácter de proclamación pública que hace de Jesús el único Señor (1Co 8,6) ante otros dioses o señores que no pueden serlo para el cristiano; se afirma así una identidad que lleva a una actitud de libertad frente a determinadas esclavitudes paganas de tipo religioso o cultural.

La unicidad y confesión de Cristo-señor redunda en la destrucción de cualquier otro señorío, lo que entraña consecuencias políticas y sociales. El señorío de Jesús no es intramundano (*ibídem*: 272). Está fundado en su resurrección y exaltación, y este carácter escatológico lo hace único. Por ello ningún otro señorío, político o eclesiástico, puede constituirse como absoluto.²²

Así, el cristiano debe ser una persona que sirve a los demás, pero sin reclamar ningún poder por el hecho de ser cristiano, ni análogamente la Iglesia por ser Iglesia.²³

22. No se niega la necesidad de la autoridad y la obediencia, ni que Dios hable por medio de ellas, pero *sólo mientras se entienda la autoridad como servicio* (diakonía) y *no se convierta en una especie de "vicaría" de la divinidad mediada por el poder y no por el amor*. Ello supone que Dios no habla exclusivamente a través de la autoridad, sino que *su Espíritu se manifiesta en la comunidad, en los signos de los tiempos y de modo especial en los pobres y oprimidos*, debiéndose tener siempre en cuenta la *necesidad del discernimiento* para aplicar cualquiera de estos criterios. Ver "Aunque era el Hijo, aprendió en su propio destino a obedecer (Heb 5,8)" (González Faus, 1984: 69-74).

23. "Todo esto vale también para la comunidad de creyentes donde la autoridad no es por sí misma teofánica, sino una necesidad funcional que Dios asume para su Iglesia respetando la autonomía de la historia.(...) Que *la Iglesia no es una democracia* constituye una

En esta perspectiva el esquema del mundo no es piramidal, sino horizontal. Se trata de una igualdad fraterna que no tiene fundamento en sí misma, sino en el Señor que está fuera de este mundo (Jn 18,36), pero que es la verdad escatológica del hombre.²⁴

La confesión de Jesús-señor como constitutivo de la comunidad cristiana enmarca la asamblea litúrgica que es el acto comunitario por excelencia.²⁵ Los textos propiamente paulinos extienden este uso de la asamblea litúrgica a toda la vida práctica, y hacen hincapié en la vinculación entre el señorío de Cristo y el Espíritu. El contexto en que la presencia del Resucitado es actual presenta al Señor como instancia o norma por la cual se verifica el vivir del cristiano, cuya vida se caracteriza como obra del Señor (1Co 15,58), *base de todas las exigencias* (Ro 12,11; 1Co 7,32)²⁶, y por ende *fundamento de la moral cristiana*.

gran verdad, porque en la democracia no existe instancia superior a la voluntad popular, y *en la Iglesia toda la voluntad de la comunidad queda puesta bajo el señorío de Jesús*. Pero, por desgracia y en multitud de ocasiones, a esa frase tan verdadera de que la Iglesia no es una democracia se le ha hecho significar que la Iglesia es una *monarquía como la del siglo XVIII*, lo cual *ataca también el señorío de Jesús*." (González Faus, 1984: 273)

24. Tal es la vinculación de la fraternidad, como tarea histórica, al señorío de Cristo, que se comprende desde el servicio de Jesús y se convierte en fundamento del amor cristiano cuyo prototipo es la escena del *lavamiento de pies* (Jn 13,13-14), donde el Señor pasa a servir: "Os he dado ejemplo para que hagáis lo mismo"; al igual que en la exhortación a la humildad (Flp 2,3) cuyo análisis hacemos más adelante (ver numeral II de este capítulo).

25. Bautismo (1Co 6,11), exhortación (1Co 1,10), acción de gracias (1Co 15,57), exclusión de la comunidad (1Co 5,4), etc. (González Faus, 1984: 275-276).

26. Pablo indica casos concretos, como el uso de la sexualidad en función del cuerpo en cuanto cuerpo (persona) para el Señor (1 Co 6,13); en otros pasajes, el título aparece en lista de saludos (1Co 16,19; Ro 16,8), exhortaciones (1Ts 5,12; Gl 5,10) y alusiones a la esclavitud, el apostolado o el matrimonio (1Co 7,22; 7,39; 9,1; 11,11) (*ibidem*: 276).

El ámbito en que se utiliza "*en Kyriô*" se refiere casi siempre a un tipo de relaciones personales donde el Señor es el punto de confrontación entre el individuo y la comunidad. *El señorío de Cristo, para el cristiano, es primordialmente un problema de relación personal* y confirma la vinculación absoluta a la persona de Jesús, hecha posible por el Espíritu derramado en la resurrección.

Por último, el título de señor en la fórmula "Dios, Padre de nuestro señor Jesucristo" no sólo hace referencia a la filiación de Jesús, sino también a lo que es Jesús para nosotros, mostrando simultáneamente cómo la relación del cristiano con Dios concluye en el señor Jesucristo (González Faus, 1984: 281). Ello fundamenta una tarea primordial de la cristología: el acceso a Dios.

Jesús, pues, como señor, es "el que viene", el objeto de la invocación del cristiano, la destrucción de todo señorío intrahistórico y la atmósfera en que el cristiano se mueve; es la representación de Dios, de la libertad del hombre y de su norma. Todo este cristocentrismo neotestamentario apunta a un teocentrismo escatológico. El *Kyrios* es así anticipación y garantía del Dios "todo en todas las cosas". La anticipación de este fin consiste para el cristiano en ser testigo de la resurrección futura como hijo y hermano.

Del binomio promesa-exigencia, contenido en los significados de Jesús como mesías y señor, se deriva la tesis de la cristología estructuradora de la realidad como promesa:

La participación en el ser-para de Jesús en servicio del dolor del mundo acontece bajo la forma de apuesta, y el compromiso por la transformación absoluta de la realidad, en la manifestación de los hijos de Dios (Ro 8,19). (*Ibidem*: 603)²⁷

27. Esta misma idea de la dimensión anticipadora de la cristología y la exigencia que ella implica es la que tanto recalca J. Moltmann cuando habla de los cristianos como "comunidad en éxodo", peregrina del futuro *anticipado por la revelación de Dios en Cristo, que*

En *síntesis*, el principio cristológico de la Pascua, entendida en su sentido etimológico de "paso", pone de relieve una *teología de la historia* a partir del significado de la resurrección de Jesús, acontecimiento inseparable de su vida y muerte. Esta resurrección, como *realización plena de su pretensión de hombre*, constituye a *Jesús en nuevo Adán, único sacerdote, mediador, señor, norma, camino y meta definitiva de la historia*.

Su dimensión gloriosa se hace presente y salvífica para el creyente al liberarlo del pecado, la ley y la muerte; pero sólo en forma de primicia, de arras y de promesa, al lograr que el mundo marche hacia algo con un sentido total, es decir, que el mundo sea historia y toda la realidad promesa.

La plenitud del hombre depende de su respuesta y opción moral fundamental para aceptar la liberación cumplida y ofrecida por el Resucitado como don del Espíritu. Nuestra participación en Jesús constituido en señor y mesías consiste en asumir esa posibilidad real de construir la historia como advenimiento de "filiación y fraternidad", término que define mejor la identidad del cristiano porque incluye todas las demás categorías (libertad, igualdad, amor), afirma el valor absoluto de hombre, marca la distinción entre immanencia y trascendencia y sólo puede captarse en la fe.

El imperativo moral consiste así en transformar el hombre y el mundo en una historia de filiación que hace la utopía vigente a pesar de ser utopía.

Sólo así serán posibles la justicia y la libertad, pero siempre en la esperanza y en el riesgo de la fe (Jesús-mesías), haciendo nuestra la pretensión y modo de vida de

debe realizar una sociedad de justicia y paz para abrir en este mundo el horizonte de esperanza de Cristo crucificado (Moltmann, 1972: 393-436). Tal visión supone un *cambio de la escatología como apéndice de la dogmática a una situación escatológica fundamental de toda cristología*, en la que sus *enunciados escatológicos no son sólo futuros, esenciales e individuales, sino también presentes, existenciales y universales*.

Jesús (Jesús-señor). Vivir la armonía dinámica entre la realidad escatológica ya presente y la espera constituye la tarea del cristiano como persona y comunidad. "Esta armonía existe, la llamamos Dios, y su promesa es Jesucristo. Pero el camino hacia ella pasa por la aceptación del destino del Nazareno." (González Faus, 1984: 12). Dicha tarea encuentra, pues, un modelo normativo en la forma como Jesús realizó su mesianismo e integra otra dimensión básica de la cristología, que será objeto de nuestra siguiente reflexión.

II. LA KÉNOSIS COMO REVELACIÓN SOLIDARIA Y SALVÍFICA DE DIOS AL HOMBRE Y MODELO NORMATIVO PARA LA HISTORIA

La relación entre la vida y el destino trágico de Jesús dio origen a la reflexión sobre el silencio y abandono de Dios en él. Las claves de interpretación para iluminar este hecho consideradas por los evangelistas fueron los pasajes sobre las tentaciones y la trasfiguración. Su análisis indicaba cómo en esa vida servidora de Jesús, aunque no aparecía absolutamente como divina, era ya el Señor. Expondremos esta misma reflexión, pero ahora estructurada en categoría teológica de kénosis o anonadamiento de Dios.

Se quiere mostrar como esta *dimensión kenótica representa la forma humana en la cual Dios se encarna y revela, aludiendo en sentido amplio a toda la vida de Jesús, no sólo a la muerte o a un momento determinado de su historia, y posee un significado solidario, salvífico y normativo para el hombre*. Esto se confirma en varios textos del Nuevo Testamento (2Co 8,9; 5,21; 5,15; Gl 3,13; Ro 8,3; Heb 2,14; 2,17; Flp 2,6-11) (González Faus, 1984: 195), que revelan una renuncia o abajamiento de Jesús y señalan su fruto para nosotros, a diferencia del Himno de Filipenses, que acentúa la fecundidad de la kénosis para Jesús mismo.

Pero todos ellos tienen unas características comunes: el sujeto es el hombre Jesús, designado en una perspectiva de exaltación; la acción de anonadamiento abarca

toda su vida y no sólo su muerte; se refieren, más que al hecho mismo de la encarnación, a la manera como ésta se realizó, no de un modo neutral, sino en pobreza, humillación, obediencia, y muerte.

1. LA KÉNOSIS, FORMA HUMANA COMO DIOS
SE ENCARNA Y SE REVELA

El Himno a los Filipenses (2,6-11) es anterior a Pablo y éste lo inserta en su Carta como exhortación a la humildad (*ibídem*: 186).²⁸ Para ello utiliza el modelo de Jesús-mesías, no en hechos aislados, sino en su misma persona mesiánica, exigiendo a los filipenses una mentalidad, más que actos de humildad (Flp 2,5). La humillación de Jesús consiste en que siendo imagen de Dios²⁹ asume la imagen de siervo, por la cual es hombre a la manera nuestra, es decir, con una serie de *condicionamientos históricos que no responden por fuerza a una idea teórica o abstracta del ser hombre*.³⁰

28. El fundamento exegético está tomado de E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung Zu Phil 2,5-11* (Darmstadt, 1961).

29. En la mentalidad semita, el significado de la palabra "imagen" no es simplemente una toma o apariencia de la realidad sino la entrega y la manifestación de la misma realidad. El término expresa la divinidad de Jesús, pero no en el sentido óptico de la "naturaleza" calcedónica. Esta aclaración es importante porque evita problemas sobre interpretaciones erradas que llevan a negar la divinidad de Jesús y porque la imagen es un término central en el que convergen una visión del hombre (1Co 15,48), de la cual hemos hablado al tratar el nuevo Adán, de Cristo (Primogénito)(Col 1,15) y de Dios, del que sólo se puede hablar a través de imágenes (Jn 1,18) (González Faus, 1984: 189, 191, 227 y 289). Una introducción sobre los diferentes conceptos antropológicos de "imagen" y su importancia para la teología se encuentra en G. Iammarrone (1989: 7-14).

30. Por eso el Himno alude a la imagen del Siervo de Isaías (Is 53), que no tiene "apariencia ni aspecto humano". El texto no hace por tanto alusión a una naturaleza humana de Jesús o al hecho de ser hombre ópticamente considerado, sino a una *condición humana*. En Romanos 8,3 la palabra misma "*homoiôma*" designa la condición del hombre en una historia de pecado (González Faus, 1984: 189).

Tales condicionamientos le llevan a la negación de sí y a la pérdida de la imagen divina. La contraposición que hace el Himno (Flp 2,6-7) no es entre una naturaleza humana y otra divina, sino entre una manera divina y una humana de ser hombre, no perfecta, condicionada por una historia de pecado (González Faus, 1984: 190). No es una contraposición entre el ser Dios y el ser hombre, sino entre dos modos de ser hombre tipificados en los pasajes, ya mencionados, de la trasfiguración y las tentaciones.

Esto muestra cómo en la encarnación *Jesús no asume una humanidad inmutable y acabada ya desde un comienzo, sino histórica, es decir, susceptible como todo hombre de ir desarrollando lo que él es y en medio de la limitación, el riesgo y la fe.*³¹

Las interpretaciones anteriores permiten hablar, en un sentido amplio, de la encarnación como kénosis y de ésta no sólo como renuncia, sino como aceptación y valoración de la forma en que Dios se encarnó, se entregó, fue exaltado y produjo frutos para nosotros. Así se confirma que el tema del Himno no es la encarnación ni la cruz, sino una *forma de ser hombre que lleva a la muerte y a la cruz*³²,

31. Ser hombre es hacerse hombre, aunque ya lo seamos desde el principio. De igual manera la *filiación divina de Jesús no es un dato estático, sino algo que Jesús realiza a lo largo de su vida aunque ya lo fuera desde el principio*. Decir que el Hijo de Dios se hizo hombre significa que se hizo proyecto de sí mismo, historia, realización de libertad. La importancia de aceptar esta evolución reside en que el valor de la historia ante Dios no es desde fuera, sino que forma parte de ella y adquirirá su plenitud cuando la creación llegue a ser "Dios todo en todas las cosas". Ver "La credencial básica de la identidad cristiana" (González Faus, 1986: 38-39). Un acertado intento sistemático en el que se muestra la relación complementaria entre la parcialidad y universalidad de los títulos de Jesús desde el punto de vista de los pobres lo ofrece J. Sobrino en "La verdad sobre Jesucristo" (1982).

32. La visión de González Faus difiere de la interpretación de H.U. Von Balthasar en "Mysterium salutis", III, 2, pp.144-163, edición castellana, donde la idea de kénosis es identificada con la de encarnación y en la que el sujeto del Himno de Filipenses es el Logos eterno. Para González Faus, como ya hemos dicho, la kénosis no

lo cual expresa teológicamente la *vinculación entre la muerte de Jesús y su vida*.

2. KÉNOSIS Y SOLIDARIDAD

El Himno de Filipenses y los textos antes citados (Flp 2,6-11; 2Co 8,9; 5,21; 5,15; Gl 3,13; Ro 8,3; Heb 2,14; 2,17) revelan la fecundidad de la kénosis para Jesús, pues fue exaltado y se le dio nombre, sobre todo, nombre para nosotros, porque con su pobreza nos enriquecemos, nos convertimos en justicia de Dios, nos libramos de la maldición de la ley, somos adoptados como hijos suyos, etc.; y aun cuando no explican la razón de esa fecundidad, sí dejan claro que la muerte de Jesús por los hombres se extiende a toda su vida terrenal en cuanto vida sin apariencia divina. La cristología de la muerte del *siervo* (Is 52,13-53,12) contiene, además de una predicción, una explicación de la muerte de Jesús, que es entregar la vida (González Faus, 1984: 133). El exaltado es el que sufre, pues carga con nuestros pecados.

El anterior significado de la muerte y vida de Jesús, contenido en varios pasajes del Nuevo Testamento, muestra la expresión límite de solidaridad de Jesús con la familia pecadora y el dolor humano.³³ El sentido de la muerte del Siervo, como servicio y entrega, integra el significado de la muerte de Jesús, profeta (Lc 13,33) y justo.³⁴ Como *profeta* muerto a manos de su propia comunidad y por amor a ella, plantea el sentido último de toda lucha, el cual no reside en la inminencia del Reino sino en su valor.³⁵

indica una diferencia entre el Verbo eterno y el encarnado, sino entre dos formas de ser hombre el Verbo, una divina y otra sometida a la ley del pecado. La crítica y sus consecuencias prácticas aparecen en "Crítica a Balthasar" (González Faus, 1972a: 149-150).

33. "Entregado por nuestros delitos" (Ro 4,25); los textos eucarísticos, "dar la vida por" (Jn 10,1 y ss; Mc 10,45), (1P 2,21-25); Jesús es hecho pecado y maldición (2 Co 5,21; Gl 3,13).

34. En esta misma línea C. Duquoc presenta el título de siervo como tema central para la interpretación de la misión de Jesús y una adecuada valoración de su condición histórica (1981: 140-144).

35. La lucha por el Reino como valor y no como realización plena en este mundo expresa la tensión escatológica, ya anotada, entre

Sin embargo, Jesús es más que profeta, pues su pretensión va más allá de una denuncia de las estructuras judaicas; se refiere a una visión nueva del hombre que afecta la existencia humana como totalidad (González Faus, 1984: 130). Y como hombre *justo*, la muerte de Jesús denota el sentido último de toda fe. Aunque en Jesús la justicia no triunfa, el entregado es el justo por excelencia, "el que no conoció pecado" (2Co 5,21), pero que se solidarizó "haciéndose pecado" para que el hombre se hiciera en él justicia de Dios (2Co 5,21).

Por ello esa justicia de Dios realizada en Cristo muestra *en su vida y muerte una denuncia a toda injusticia y revela que el hombre nuevo surge aquí y ahora y no sólo cuando se haya eliminado la injusticia en el mundo (ibídem: 132)*³⁶, pues si Dios resucitó a Jesús fue porque estaba también en su cruz y en el significado de su historia. Más *la muerte de Jesús como profeta y justo es consecuentemente la confirmación teológica de su fracaso como hecho histórico y la desautorización de su pretensión.*

3. KÉNOSIS, MODELO NORMATIVO PARA LA HISTORIA

Al énfasis ya indicado sobre la idea de la fecundidad de la muerte de Jesús como algo ligado a su vida³⁷, sólo queremos agregar que ello va dirigido a mostrar la impor-

presente y futuro, donde el hombre es llamado a ser signo intrahistórico de una realidad que supera la historia.

36. Dicho en otras palabras: en Jesucristo Dios se ha identificado con el injustamente tratado, para que nosotros no podamos tratar injustamente a los hombres (González Faus, 1982a: 147).

37. Recordamos las insuficiencias de toda teoría expiatoria que no integre las causas, en la vida de Jesús, que llevan a su muerte: pérdida del significado real de la vida de Jesús, de la resurrección como denuncia de la injusticia que Jesús condenó, del valor de la cruz como resistencia y denuncia, de la pasión como fruto de un ejercicio de la libertad, y la reducción de la redención al final de la vida de Jesús. Indicábamos también algunas consecuencias morales y pastorales respecto de la visión del sufrimiento humano y las relaciones con Dios que se derivan de tales teorías expiatorias insu-

tancia que tiene para la cristología y la moral cristiana el no definir o dictar *a priori* el ser de Jesús, porque esto impide destruir las imágenes "religiosas" de Dios y lleva a un fatalismo doceta o gnóstico (González Faus, 1984: 196).³⁸ De hecho, la dimensión de la kénosis estuvo ausente de la dogmática cristológica, lo cual *oscureció una imagen de Iglesia que debe basarse en servicio, amor y pobreza, no en el dominio, triunfo y poder*.³⁹

Es necesario, pues, integrar una teología de la gloria y la cruz, sin dar la exclusiva a ninguna de las dos.⁴⁰ No son por esto las categorías ópticas o lógicas las apropiadas para referirse a la kénosis, sino las personalistas, que de modo positivo expresan cómo la máxima manifestación de

ficientes. Ver "Aquél a quien vosotros quitásteis de en medio..." (González Faus, 1980: 76-80).

38. Estas imágenes no dejan lugar a la verdadera existencia histórica de Jesús ni a su psicología humana. Jesús aparece como un micrófono "directo" de Dios, y su vida y muerte como un plan preconcebido que "sólo es necesario cumplir". Ver "Las imágenes de Jesús en la conciencia viva de la Iglesia actual" (González Faus, 1976: 130-135).

39. Ver "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual" (*ibidem*: 116). En su análisis del Concilio de Calcedonia, González Faus pone de relieve la falta de acento en el movimiento paulino "anonadamiento-exaltación", aclarando que la culpa no es de Calcedonia, porque cada concilio trata de resolver su propio problema, sino de la teología posterior que unilateralizó en la dogmática toda la cristología concibiendo su tarea como pura exégesis del magisterio. Esta ausencia llevó también a una separación entre dogmática y espiritualidad. *Se acentuaba más la divinidad de Cristo que su verdadera humanidad, y se ponía mayor énfasis en el significado salvífico, como individual y trascendente que en el histórico*.

40. Modelo normativo de esta integración es San Juan: ambos movimientos, kénosis y exaltación, aparecen como una sola dimensión (Jn 3,13-14). El verbo exaltar comprende simultáneamente el acto de levantar la cruz y la exaltación de Jesús a la gloria del Padre (González Faus, 1984: 197). Sigue la interpretación que da I. de la Potterie, "*Le Christ comme figure de révélation d'après saint Jean*", en *Studia Missionalia* 20 (1971), pp.17-39. Sobre la identidad entre el Logos de Juan y Jesús hablaremos más adelante.

Dios es el hacerse Jesús hombre semejante a nosotros, revelando su gloria como solidaridad y su majestad en la presencia débil del amor, en el "ser para" de Jesús (*agape*), que no radica en el poder, sino en la renuncia y entrega (Jn 13,1).⁴¹

Esto implica que la encarnación, cruz y resurrección son factores diferentes, pero constituyen una misma realidad y, por tanto, una cristología no debe asumirlos aisladamente, sino siempre en estrecha conexión. La kénosis es la forma en que Dios se ha encarnado y la encarnación culmina en la resurrección, pero pasa por la cruz (González Faus, 1984: 204),⁴² pues la dimensión humana y *el proceso histórico de Jesús hasta su muerte constituyen el contenido del anuncio del Resucitado como modelo de lo humano*.⁴³

41. Ver "La imagen de Jesús de Nazaret en los diferentes Evangelios" (González Faus, 1980: 156). Sobre el pobre como revelador de la gloria de Dios (1Jn 4,20b), ver "Los pobres como lugar teológico" (González Faus, 1986a: 128-133).

42. La mutua conexión entre estos misterios constituyentes de la historia de la salvación es el punto central de una cristología reflexiva y el origen del problema moral, según hemos indicado al analizar a K. Demmer.

43. "La resurrección no es una categoría abstracta, sino la resurrección de Jesús, y de ningún otro, que vivió de una manera concreta comiendo con los pobres, perseguido por los poderosos y condenado por su pretensión del hombre." Ver "¿Qué ha cambiado en la teología católica?" (González Faus, 1980: 23). El autor afirma la necesidad de una integración entre Jesús y el Cristo y la realiza en su cristología. Pero su constante insistencia en el pobre como lugar teológico y en que para el creyente, como tarea, el Resucitado es el Crucificado y no al contrario, lo identifican con el interés de las cristologías latino-americanas, aunque su horizonte sea un poco más amplio debido, entre otras causas, a los diferentes problemas de la sociedad española y europea donde vive. Sin embargo, ya hemos visto que de su cristología narrativa se desprenden los mismos imperativos morales fundamentales que en J. Sobrino. También ambos autores son similares en el enfoque de la resurrección como exigencia de justicia y compromiso con los crucificados del mundo. Ver "El Resucitado es el Crucificado" (Sobrino, 1982: 235-250).

Sólo podemos hablar de la divinidad de Jesús si aceptamos que Dios estaba en él anonadado, en amor y solidaridad, sin eliminar los rasgos históricos de la duda, la ignorancia y el error, lo cual da pie para hablar de un Dios que sufre la incertidumbre, la tentación, el dolor y la muerte; lenguaje insólito para referirse a un Dios que la razón humana tiene por inmutable, omnipotente, todopoderoso y omnisciente. Esto no quiere decir que su divinidad sea un añadido a su humanidad, sino la máxima potencialización de su humanidad.⁴⁴

¿Qué significado tiene tal modo de revelación para la vida del hombre? La solidaridad de Dios se ha revelado al hacer suya la suerte del hombre, y *esa manera de estar Dios en Cristo define su modo de ser en el mundo, no sólo como voluntad del Padre, sino como modelo para el hombre*. La cruz, la muerte del Siervo, el Justo, el Profeta, y el perfil de vida que estos calificativos implican, son la forma de Cristo para nosotros.

Por la encarnación Cristo se identifica con la realidad, pero el modo de encontrarlo en ella se da a través de los condicionamientos kenóticos que configuraron su existencia histórica. Ello permite establecer esta tesis:

44. El cambio que Jesús realiza en su resurrección no consiste sólo en la pérdida de las esclavitudes y consecuencias del pecado del hombre, ni tampoco en la adquisición de algo que no tuviera antes. La divinidad descubierta se predica del Jesús resucitado y del Jesús terreno, pues de lo contrario se negaría la solidaridad con que Dios ha vivido nuestra vida, la conciencia única de filiación divina expresada en la palabra *Abba*, la asunción del dolor de Dios en el mundo en el sentido de Mateo 25,31, el valor cristológico de la historia y el sentido unificador de la resurrección. *Sus títulos y divinidad confesados por la comunidad primitiva pertenecían ya a Jesús por vocación y tarea. No se niega la unión hipostática, sino que se le ubica en una definición histórica de hombre*. Ello evita un Jesús deducido de la idea filosófica de Dios con todas las características del Resucitado, anulando así la seriedad de su vida. El autor trata el tema en "¿Qué ha cambiado en la cristología católica?" (1980: 22); en *La humanidad nueva* (1984: 211); en "Dios estaba en Jesús unificando al mundo consigo (2Co 5,19)" (1980: 142-145), y en "La credencial básica de la identidad cristiana" (1986: 36).

La relación cristológica con la realidad sólo es auténtica bajo la forma de participación en el ser-para de Jesús a través del servicio del dolor de Dios en el mundo. (González Faus, 1984: 594)⁴⁵

Este servicio al dolor de Dios en el mundo es la superación de la antinomia entre inmanencia y trascendencia. El texto evangélico que revela esta superación es Mateo 25,31, donde el amor al marginado y dolorido expresa la comunión y fraternidad como sentido último de la existencia, una primacía del hacer sobre el simple saber y la necesaria mediación humana para llegar al Señor (González Faus, 1984: 597; 1986: 33-34).⁴⁶ Esto autoriza a hablar, en cierta manera, del dolor del mundo como dolor de Dios en Cristo, que no impide el sufrimiento y las injusticias padecidas por el hombre, sino que las sufre con él.

La "ausencia de Dios", patente en la cruz y el dolor, debe afrontarla el hombre desde la fe, el riesgo y la entrega en servicio y amor al prójimo. *Por eso la dimensión kenótica es norma y a la vez denuncia de conductas que responden a intentos de desfigurar o utilizar a Dios mediante imágenes sólo gloriosas o triunfalistas que proyectan el deseo de nuestros pro-*

45. En todas las afirmaciones sobre la experiencia de Dios como vivir "sin Dios ante Dios", o del dolor del mundo como dolor de Dios, hay una clara influencia de Dietrich Bonhoeffer y Kazoh Kitamori en el autor, explicitada por éste en varias partes de su cristología. Acerca de los dos escritores mencionados, González Faus hace un análisis de su pensamiento en "Presentación de Dietrich Bonhoeffer" y "La 'teología del dolor de Dios' de Kitamori" (1976: 199-279). Con relación a D. Bonhoeffer, presenta su interpretación teológica de la vida del hombre, el fundamento cristológico de dicha interpretación y la misión de la Iglesia. Sobre K. Kitamori expone cuál es su concepto de dolor de Dios y su fundamento bíblico, la relación con el hombre y las consecuencias de esta teología para una ética cristiana y para el problema de la inmanencia y trascendencia de Dios.

46. Las afirmaciones sobre este texto de Mateo las toma el autor de Gustavo Gutiérrez (1972: 256). Sobre el pobre como revelador del amor pobre (Mt 25,31 y ss) y como trascendencia-inmanencia de Dios, ver "Los pobres como lugar teológico" (González Faus, 1986a: 123-128; 133-137).

pios ídolos.⁴⁷ En ellas la resurrección, en vez de iluminar la cruz, la elimina y convierte la conducta moral del creyente en un seguimiento de Cristo carente de objetivación histórica.

En conclusión, podemos decir que la aparente ausencia de Dios en Jesús, o dimensión kenótica de la cristología, en sentido amplio, nos revela el carácter histórico de la encarnación a través de la cual Jesús, de modo libre, asume y se somete a los condicionamientos de la historia humana, como crecimiento, esfuerzo, tarea, progreso, duda, conflicto y, en sentido más propio, la manera pobre y humilde en que sufre las consecuencias del pecado hasta la muerte.

Por ello el movimiento kenótico manifiesta la máxima revelación de Dios como identificación solidaria con el hombre, y aquí radica su fecundidad, destruye la imagen "religiosa" quitando todo engaño que podamos tener acerca de Dios, y se presenta como posibilidad y futuro para el hombre, al resaltar la fidelidad con que Jesús acoge la muerte, como consecuencia de su utopía humana convertida en ley para la historia, en virtud de su resurrección.

Además, deja claro que no es la inminencia del Reino sino su valor lo que funda el compromiso del seguidor de Jesús. Aunque la humanidad esté redimida y se le abran

47. Ver de González Faus "¿Qué ha cambiado en la cristología católica?" (1980: 27); "La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús" (1982b: 202); sobre el pobre como destrucción de nuestras falsificaciones idolátricas, ver "Los pobres como lugar teológico" (1986a: 106 a 117); sobre diversas imágenes falsas de Dios, ver a J.I. González Faus y J. Vives (1985: 18-64). González Faus pretende desde la perspectiva de Jesús, que consiste en practicar e invocar a Dios, hacer un ensayo sobre conductas ante él y evidenciar con ejemplos concretos las distintas imágenes que lo representan, no como un Dios de riesgo, sino de seguridad, con una trascendencia absoluta pero externa al hombre, impuesto fuera de la realidad por un lenguaje "espiritualista", manipulado en defensa de ídolos propios, rival del hombre y sin ninguna capacidad para fundamentar la instancia utópica. Acerca de la kénosis como rasgo ausente en Calcedonia y la tradición posterior, ver, "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual" (González Faus, 1976: 110).

las posibilidades del hombre nuevo, la cruz debe capacitar-nos para asumir la historia de manera armoniosa y equilibrada, evitando triunfalismos y fanatismos ilusorios, pero también fatalismos que llevan a abandonar todo intento de compromiso o toda posibilidad de progreso.

Esto es diferente del reformismo que renuncia a lo posible porque abdica de principios.⁴⁸ La cruz no es resignación, sino el resultado de una entrega solidaria y justa hasta el final, que muestra cómo la salvación sólo llega al hombre a través de un compromiso serio con la justicia y los valores teológicos que ésta encarna, que cuestiona siempre la calidad de lo humano e impide así que la libertad se convierta en opresión y la justicia en arbitrario autoritarismo.

La dimensión kenótica pone de manifiesto que la construcción y autonomía de la historia es responsabilidad humana, que la justicia como fraternidad está en manos del hombre y que Dios, como lo hizo con su hijo, no interviene para eliminar el sufrimiento humano, sino que lo padece con el hombre, único responsable del mismo y llamado a evitar el dolor de Dios en el mundo.

El significado teológico de la autonomía de la justicia interhumana, como imperativo moral, tiene fundamento en la ausencia de Dios como respuesta, milagro, solución o remedio inmediato, pero presente como hermano nuestro. Por eso la kénosis implica que ser hombre es tener fe y confianza en algo o alguien a quien valga la pena entregarse del todo. Sin fe es imposible realizarse humanamente, y ésta no es teórica sino siempre configura una praxis. No sólo interpreta el mundo, sino lo transforma. En este contexto se entiende la fe de Jesús.

Es posible intuir –si se diera una solidaridad con el dolor humano– los nuevos criterios que regirían la economía y política del mundo para con muchos países pobres donde se conculcan los derechos elementales de la digni-

48. Ver "Aquél a quien vosotros quitasteis de en medio..." (González Faus, 1980: 89).

dad humana. Esta solidaridad del cristiano se realiza en la formación de una comunidad de filiación y fraternidad, cuyo fundamento es la revelación de Dios en Jesús. Esta humanidad nueva en filiación y fraternidad, como revelación de Dios, es el objeto de nuestra próxima reflexión.

III. LA HUMANIDAD NUEVA COMO REVELACIÓN DE DIOS Y DEL HOMBRE, FUNDAMENTO DE LA JUSTICIA EN LA FILIACIÓN Y FRATERNIDAD

Hemos venido desarrollando la reflexión sobre el hombre nuevo y su vigencia para nosotros. Para esto nos hemos basado principalmente en el *corpus paulinum*, al recalcar el acento antropológico de estos textos. Veremos ahora cimentados en los escritos de Juan, de énfasis más teológico, la humanidad nueva como revelación de Dios.⁴⁹ *El que esta revelación se haya dado a través de la mediación de nuestro "ser hombre" convierte al hombre en símbolo real de Dios.*

La dimensión cristológica reveladora manifiesta la salida de sí de Dios, su ser como comunión y entrega. Comunicación que no es sólo interpelación, sino don de sí mismo, de la verdad divina del hombre y del proyecto de Dios sobre el mundo y los hombres, que consiste en la entrega y amor a los demás en *filiación y fraternidad*. Tal aspecto se expresa en los títulos de Palabra e Hijo.

En relación con la *Palabra*, el constitutivo del ser hombre de Jesús, es el *Hesed w'emet*, que da forma al contenido de la Palabra e implica el *amor de Dios a los hombres como fundamento del imperativo absoluto del amor interhumano*. El Resucitado como don e imperativo (vida y luz) es la verda-

49. Presupuesto contra algunas afirmaciones es que San Juan no anula ni disminuye la humanidad de Jesús, sino todo lo contrario: no ve más divinidad en Jesús que la de su "ser hombre". Característica típica de su Evangelio es estar centrado en ideas que giran alrededor de la revelación y vocablos afines como ley, palabra, signo, dar a entender, ver, conocer; confiere también relieve teológico a la noción de hombre cuando la aplica a Jesús, que es el hombre como Palabra (González Faus, 1984: 331).

dera revelación de Dios para nosotros. Respecto del *Hijo de Dios*, se mantienen las mismas características de la Palabra, pero incorpora más directamente al hombre al hacerlo partícipe de la filiación de Jesús y de los significados kenóticos, gloriosos y tocantes a la revelación contenidos en ese título.

1. LA PALABRA

El texto central de Jesús como Palabra es el prólogo del cuarto Evangelio. El *logos* joánico no denota la Palabra en sentido "técnico" y por tanto objetivable, capaz de ser dominado o manejado, que capta las cosas para utilizarlas "técnicamente", como en la concepción griega, sino que tiene más bien un sentido semita.

Este sentido comprende la Palabra como aquello por lo cual *cuando alguien se comunica, se da a sí mismo, y se le puede aceptar o recibir como sujeto, sin que pierda su condición de misterio*. A esta concepción no le interesa tanto el análisis técnico como la relación personal que desemboca en una *actitud ética*: el *logos* expresa la interpelación del otro, que puede responder con confianza, respeto, amor o rechazo. Aunque el término procede del mundo griego y aparece en un fragmento del prólogo cuyo lenguaje es griego, su contenido es semita (González Faus, 1984: 316).⁵⁰

Aspectos de la Palabra como comunicación de Dios, en el prólogo de Juan y la tradición veterotestamentaria (*ibidem*: 319) son su naturaleza creadora y vivificadora (Sal 32,6; Sab 16,12; Jn 1,3), la idea de una cierta personificación respecto de la palabra de Yahvé (Sal 147,15; Is 59,9-11; Jn 1,1; 1,14), la posibilidad de ser rechazada por los hombres (Ex 19; Sal 94,8; Pr 1,29; Jn 1,5; 1,10-12), y la

50. González Faus ofrece una panorámica bibliográfica sobre el origen y significado del término, pero principalmente se basa en R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Friburgo, Herder, 1967, pp. 197-269), O. Cullmann, *Christologie des neuen Testaments* (pp. 255-275) y P. Lamarche, *Cristo vivo* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1968, pp. 101-160).

presencia activa de Dios en su pueblo, que manifestada a través de la *Torá*, los profetas, la tienda, el templo, etc. (Ben Sirá 24,13-16; Ex 33,7-10) se ha hecho carne definitivamente entre nosotros (Jn 1,14).

Pero si bien San Juan recoge el significado de las corrientes griega y semita del "logos", muestra igualmente cómo Jesús las supera y lleva a plenitud. A diferencia de los profetas, Jesús no dice la palabra, sino que él es la Palabra (Jn 1,14; 5,38; 17,14-17).⁵¹ Es la verdadera Palabra de Yahvé y fuera de él no hay otra. Palabra que purifica (Jn 15,3), vivifica (Jn 5,24), juzga (Jn 12,48) y en la cual hay que permanecer (Jn 8,31).⁵²

La distinción entre voz (*phonê*), refiriéndose a Juan Bautista (Jn 1,23), y Palabra (*Logos*) revelan a Jesús no sólo como el que pronuncia una voz o habla, sino quien se comunica en el sentido profundo del término: *don y auto-manifestación amorosa*. Es la Palabra hecha carne (Jn 1,14), que no es la *Torá* (Jn 1,17), pues Moisés sólo dio la ley, mientras que la gracia y la verdad son dadas en Jesucristo. Por eso todas las teofanías del Antiguo Testamento tienen valor y referencia en la encarnación de la Palabra, donde encuentran su razón de ser, *y con mayor razón todas las demás pretendidas revelaciones de Dios, en las que si él realmente se comunica aquello a través de lo cual lo hace ha de ser de alguna manera divino* (González Faus, 1984: 323).

Hay una estrecha relación entre esta Palabra y el mandamiento de amarse los unos a los otros (Jn 13,34), que los escritos joánicos llaman también "la Palabra que

51. El inicio de este proceso se percibe en lo visto en páginas anteriores sobre la autoridad que Jesús daba a sus palabras. Jesús anuncia el Reino de justicia, pero éste y su predicación aparecen íntimamente vinculados a su persona. La encarnación como Palabra y presencia de Dios es la plenitud de todo lo anteriormente visto sobre la ley y el templo.

52. "Juan realiza respecto de la Palabra el mismo proceso que con los otros sinónimos de la revelación. Jesús no trae una verdad o un camino, sino que él es la verdad, el camino y la vida. Él es la revelación, y no el que la enseña." (González Faus, 1984: 322)

oísteis" (1Jn 2,7). Pero la interpelación de la Palabra no es sólo el mandato ético de amar a los demás, sino *la revelación del fundamento de ese mandato en el amor de Dios al hombre*. Tal es el sentido de esa "misericordia fiel" que se contrapone a la ley y de la que está llena la "gloria del Unigénito del Padre" (Jn 1,14; 1,17). Esta idea se expresa posteriormente en el Evangelio, en el mandato de Jesús "amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 13,34) y (Jn 15,9-12).⁵³

En definitiva, ¿qué revela la Palabra al creyente? *La unidad insoluble entre la fe en el amor de Dios, siempre fiel, y el amor a los demás basado en esa fe*. Estos dos elementos, realizados plenamente en Cristo, constituyen para Juan la revelación de Dios y la realidad del hombre nuevo⁵⁴ y si-

53. "La Palabra que existía desde el principio incluye además la revelación de que el *imperativo del amor interhumano se funda en el amor de Dios al hombre*. Por eso en el prólogo de Juan la 'misericordia fiel' (Jn 1,15-17) está como envolviendo el hecho (versículo 16) de que 'todos hemos recibido de su plenitud gracia tras gracia'. De esta manera la interpelación de la Palabra hecha carne no obliga a salir de sí sólo para amar al hombre, sino que se incluye además el elemento confiado del abandono al Dios que dice amarnos." (González Faus, 1984: 328). La insistencia del fundamento del amor al otro en la misericordia fiel de Dios la realza González Faus con referencia al libro de J. P. Miranda, *El ser y el Mesías* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, capítulos 5-7), en el cual se identifica la Palabra con el mandamiento del amor de los unos a los otros reduciendo el contenido de "*Hesed wet'hemet*" a compasión y bondad, y dejando de lado la misericordia firme que *vincula el amor del hombre al amor de Dios, es decir, con una misericordia como la de Dios*. El sentido original del "*Emet*" tiene ese matiz de firmeza y seguridad. En J.P. Miranda el carácter interpelador de la palabra se reduce a su carácter impositivo, similar a una especie de imperativo categórico kantiano para el que no se necesita una especial revelación. Una crítica al mismo autor sobre su concepción de la esperanza referente a la realización de la justicia, en "Comentario a Marx y la Biblia de J. P. Miranda" (González Faus, 1976: 403-418).

54. González Faus indica cómo la tarea de la dogmática, desarrollada en la segunda parte de su cristología, se centra en el esfuerzo por afirmar simultáneamente a Dios y al hombre. Esta respuesta se funda en el énfasis que señalamos aquí del ser de Dios como don gratuito (González Faus, 1984: 580).

túan para el hombre, en la dimensión de hijo y hermano todavía no realizada, la revelación de Dios. Así son la promesa y la exigencia manifestadas en la comunicación de la Palabra y expresadas en términos joánicos de vida (1Jn 1,3; 3,14) como don de amor que debe ser luz (1Jn 1,5-6) para los hombres (González Faus, 1984: 329).⁵⁵

El *Logos* de Juan, como autodonación total de Dios a través de la Palabra hecha carne y parte de nuestra historia, en el hombre Jesucristo, es *revelación de Dios y del hombre*. Como Palabra se inserta en la historia humana, asume la pregunta acerca del hombre como historia y da respuesta plena a su identidad. Este designio divino, que no aparece como manifestación intelectual o de contenidos teóricos, ni se presenta de modo filosófico o racional, sino como entrega de una vida amorosa, es la *f fuente del deber moral*.

Se da aquí una perspectiva de la revelación de Dios para la llamada al amor y a la justicia en la vida moral humana, cuya única legitimación es la cualidad absoluta de la llamada misma. Ahí reside el fundamento del deber de amar y hacer de nuestra vida un don de sí.⁵⁶

2. EL HIJO DE DIOS

Este título de origen muy antiguo⁵⁷ aparece en textos prepaulinos prácticamente como *resumen del mensaje cris-*

55. Sobre el significado de la divinidad de Jesús como exigencia de solidaridad, amor a la liberación del pobre, compromiso de fe en la historia y dignidad del hombre, ver "La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús" (González Faus, 1982b). Un estudio cristológico-moral en la primera Carta de San Juan, sobre la unidad a la que aludimos entre fe y amor, lo realiza J.O. Tuñi (1986: 53-81).

56. "La humanidad nueva como don e imperativo, como vida y luz, constituye de esta forma la verdadera revelación de Dios para nosotros." (González Faus, 1984: 332).

57. Para el origen y contenido de este título el autor se basa en W. Kramer, *Kyrios, Christos, Gottessohn* (Zürich, 1963) y en M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión*

tiano.⁵⁸ Su contenido se puede concretar en el "envío de algo propio de Dios" (Gl 4,4; Ro 8,3), la *entrega* de ese algo propio de Dios (Ro 8,32)⁵⁹, la *extensión a nosotros* de esa "propiedad" de Dios (Gl 4,5; Ro 8,29), la *entronización* desde la condición de "carne" hasta la del Espíritu de Dios (Ro 1,4) y la *espera* de la parusía o segunda venida futura de ese Hijo (1Ts 1,10). Origen, obediencia, aplicación a nosotros, exaltación y venida futura constituyen una especie de contenido de la predicación.

San Pablo llama al Evangelio "Evangelio del Hijo" (Ro 1,3; 1,9; 1Co 1,9); Jesús viene de lo máximo, llega hasta lo ínfimo (entrega), incorpora al hombre en ese abajamiento y retorna a lo máximo.⁶⁰ El título afirma, pues, la máxima vinculación posible de Jesús con Dios, al presentar la filiación de Jesús como desautorización de las demás filiacio-

judeo-helenística (Salamanca, 1978). El título no es exclusivo del Nuevo Testamento. Su designación antigua es conocida en el mundo griego y hace referencia directa a la generación. En Israel significa una particular elección o adopción y se aplicaba a miembros de la corte celestial, al pueblo, al rey y a personas piadosas. Aunque el autor lo trata en un capítulo centrado en San Juan, no es exclusivamente joánico (*ibidem*: 335).

58. El título de hijo es el que mejor define la identidad cristiana, teniendo en cuenta que ninguna cristología se elabora a partir de un solo título cuyo significado muchas veces adquiere diversos matices según las comunidades en que aparece o por las que va pasando.

59. Sobre la imagen del Dios entregado revelado en Jesús, ver "Qué Dios se nos revela en Jesucristo" (González Faus, 1980: 162-181). El artículo desarrolla además del Dios entregado, "que entregó a su Hijo", el Dios Espíritu "que resucitó a Jesús" y el Dios amor "que amó al mundo y está por nosotros" revelado en Jesucristo. Estas tres características, que expresan la autonomía de la historia, la razón para la esperanza y un amor nuevo, respectivamente, implican y se centran en las *virtudes teologales*.

60. Esquema similar al Himno de Filipenses expuesto anteriormente, aunque incorporando aquí la presencia de los hombres.

nes⁶¹; integra la experiencia de la resurrección describiendo la divinidad de Jesús y su carácter de hombre escatológico; descubre el carácter kenótico del Jesús histórico; y es un título no sólo aplicado a Jesús, sino ampliado a los cristianos.⁶²

Por tanto, engloba su dimensión gloriosa y la apariencia no divina de Jesús: es el Hijo entregado, amado, y obediente (Heb 5,7), venido en carne de pecado (Ro 8,3) y asimilado a la figura del siervo.⁶³ A diferencia de la Palabra, que es revelación en el sentido de llamada o interpe-lación, el Hijo lo es por vía de la comunión de Dios con nosotros: "Nuestra filiación se convierte en revelación de Dios gracias a la filiación de Jesús." (González Faus, 1984: 336). Por esto es *imposible la confesión de Jesús como hijo, si no se hace en la construcción de la fraternidad humana*.⁶⁴

61. Entra de nuevo la idea de la supresión de las mediaciones religiosas que hemos encontrado al hablar del mesianismo, del sacerdocio, o de la Palabra o Señor. El Hijo es el primogénito que está por encima de los ángeles (Mc 13,32; Heb 1,6ss).

62. Tal como estructura González Faus la presentación del título de Hijo de Dios, éste abarca las dimensiones teológicas de su cristología: íntima revelación de Dios en Jesús (principio revelatorio), anonadamiento de Dios en la entrega de Jesús (principio kenótico) según el Espíritu, Hijo de Dios a partir de su resurrección (principio histórico), y el hombre como hijo en el Hijo primogénito (principio de universalidad). Un intento de mostrar esta recapitulación a partir del título, en "La credencial básica de la identidad cristiana. Dimensiones de la divinidad de Jesús" (González Faus, 1986: 20-40).

63. Este título nos remite a lo dicho sobre el binomio bautismo-tentaciones y la teología del Siervo, que hacen referencia a la filiación de Jesús como dignidad y servicio. A partir de la integración de estas dos dimensiones Kasper desarrolla la cristología del Hijo de Dios (1986: 199-240): Hijo de Dios en el abajamiento, desde la eternidad, y como plenitud del tiempo.

64. *La opción de Jesús por los marginados muestra como el hombre oprimido en cualquiera de las dimensiones de la dignidad humana es una contradicción con la bondad de la paternidad de Dios que se revela como amor y solidaridad.* Hemos visto también cómo el Padre, en toda la praxis libre, religiosa y social de Jesús, aparece para Jesús no sólo como cimiento de esa práctica, sino como *revelación de Dios*. La filiación y fraternidad, con las consecuencias que de ellas se derivan,

Para San Juan, el título de hijo es la expresión del ser de Jesús referido totalmente al Padre (al igual que Mt 11,25) en sentido de total elevación, pues el Padre y él son uno (Jn 10,30; 10,38), y de total sumisión: no hace nada por sí mismo sino por el Padre (Jn 5,19; 5,30; 7,16). Esta es una antítesis similar a la de "el que me ve a mí ve al Padre" y "a Dios nadie lo ha visto jamás", e indica la absoluta trascendencia de Dios y su plena inmanencia en la encarnación.

El ser de Dios aparece en movimiento, "salida de sí", no como plena perfección estática. El Hijo describe el ser relativo de Jesús: es procedencia y don, puro ser de Dios y puro ser para los hombres (González Faus, 1984: 338).⁶⁵ Su divinidad y humanidad no son, pues, dos dimensiones aisladas que se complementan, sino que la divinidad de Jesús debe ser vista a partir de su humanidad misma.⁶⁶

Al referirse a Jesús, Juan destaca cómo la figura de hombre entra en la intimidad del ser de Dios. La historia recapitulada en él se encuentra hecha "Hijo". Las relaciones entre el Padre y el Hijo se amplían a la historia como manifestación del Espíritu.⁶⁷

son tema central en la cristología del autor. Están íntimamente vinculadas como tarea histórica al mesianismo y señorío de Cristo, a la kénosis, al testimonio que anticipa la resurrección y son el núcleo principal de la humanidad nueva como revelación de Dios.

65. Esta misma idea tiene cierta correspondencia con la ya vista en el significado de la palabra *Abba*, donde en la pretensión de Jesús se revela su conciencia de filiación única y divina como referente a Dios y a los otros, encontrándose su yo en el paso de su Padre a los hombres.

66. "‘Dios y Hombre’, lejos de significar: Dios ‘además’ o ‘fuera de su ser hombre’, significa ‘Dios dado en su propio ser hombre’." (González Faus, 1984: 580)

67. "La relación entre el Hijo y el Padre que constituyen al Espíritu se traslada a la relación entre la historia y el Padre, que es el Espíritu como don prometido por Jesús. De esta forma Dios entabla con el mundo la misma relación que tiene desde siempre consigo mismo. Es cierto que en esta relación perdura ahora la kénosis de Dios en el Jesús histórico. Pero el Dios entregado al mundo que en la historia

El título de hijo hace, pues, referencia a Dios como ser relacional, siempre en continuo proceso de darse; a la vida gloriosa y sufriente de Jesús como revelación y sacramento de Dios; y al hombre como dinamismo hacia la filiación, revelando así la identidad del mensaje cristiano. Ello supone indicar con claridad de qué Dios es hijo Jesús y qué supone esta filiación para los hombres, en situaciones históricas concretas, a partir del proyecto humano que se deriva de su ser como hijo y la dignidad que ello implica.

En síntesis, el principio revelador de la cristología nos manifiesta a Dios como comunicación, amor y entrega de sí mismo, a Jesucristo como hombre y Dios –y así reconciliador entre lo divino y lo humano–, y al hombre como un proyecto de hijo y hermano. El Dios revelado en el Antiguo Testamento como misericordioso, y en el Nuevo como don de sí mismo en la relación Padre-Hijo, establece un elemento básico moral, pues el amor entre el Padre y el Hijo es el constitutivo de Dios como amor en don total.

El problema de la trascendencia del hombre, que se refleja en la imposibilidad de la comunidad y de la libertad, no tiene respuesta si no se acepta que Jesús es realmente el hijo de Dios y que ha dado una respuesta histórica, aunque su filiación sólo se realice por la propia entrega. Al ser fundamento y fuente de amor y sentido totales, *la Palabra y el Hijo revelan no sólo la justicia de Dios realizada en Jesús, sino la justicia realizada en nosotros como promesa, llamado y posibilidad real de alcanzarla con plenitud.* Esta justicia defi-

se descubre es también el Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos y lo sentó a su diestra." (*Ibidem:* 339). La relación de Dios con la historia mediada por el amor y no por la fuerza manifiestan su paciencia y discreción, el respeto a la libertad del hombre y su esperanza en él. Esta forma de presencia o interpelación de Dios se identifica con el Espíritu Santo, que es la experiencia de un amor nuevo y una libertad liberada de trascendencia del hombre respecto de sí mismo y de la capacidad de reconocer a Dios en la historia fracasada de Jesús. Ver "Qué Dios se nos revela en Jesucristo" (González Faus, 1980: 169-171).

nitiva ya realizada integra toda la obra de Cristo presente y futura, y ello nos introduce en el tema de la recapitulación.

IV. LA HUMANIDAD NUEVA, JUSTICIA DE DIOS, COMO RECAPITULACIÓN Y PLENITUD

El rasgo principal que queremos subrayar es cómo la recapitulación designa "*la obra que Dios llevó a cabo por medio de Cristo*" (Ef 1,19), a través de la cual toda la realidad cósmica y humana se incorpora a él. Ello lo convierte en *recapitulador* y sentido total de la realidad y la historia desde el principio hasta su culminación, y en *reconciliador* o hermanador universal, principio básico de igualdad y unidad entre los hombres. El sujeto de la recapitulación es Cristo, cuya doble dimensión humano-divina lo constituye en mediador universal. Esta universalidad se realiza tanto en la encarnación como en la cruz y resurrección.

Expondremos esta dimensión recapituladora de la cristología mostrando el *sentido cósmico y personal del carácter primogénito de Jesús* a partir del Himno de Colosenses (1,15-20) y el prólogo de Efesios (1.3-22). Los dos textos contienen la recapitulación y la reconciliación.

– En el *Himno de Colosenses* Jesús primogénito, en sentido cósmico, denota cómo la historia desde el comienzo se encuentra engranada en el proyecto del hombre nuevo, y cómo debe llegar a la participación del Resucitado en la humanidad nueva. Los frutos de esta obra son la reconciliación, la paz y la plenitud.

– *El Prólogo a los Efesios* tiene por tema central la universalidad y su correspondiente unidad e igualdad del hombre en Cristo.

Finalmente, *el sentido personal de Primogénito*, que supone la existencia de otros hermanos partícipes de la imagen del hermano mayor, destinados a ser hombres nuevos como él para llegar a ser sus hermanos (Ro 8,29), nos brindará la base y el imperativo para la construcción de una fraternidad nueva, consecuencia de la filiación divina del hombre.

1. HIMNO DE COLOSENSES

En un sentido cósmico, el Himno de Colosenses (1,15-20), sitúa el señorío de Jesús en el principio absoluto y fin absoluto, meta de toda la creación, único señor frente a los demás poderes y pretendidos señores del hombre.⁶⁸ El Primogénito es presentado como imagen cuando se refiere a la creación (imagen-creación) y como principio cuando se habla de redención (principio-redención).

En el vínculo *imagen-creación* (González Faus, 1984: 289)⁶⁹ conviene recordar que la relación de la imagen del hombre con Dios descrita en Génesis 1,26 está mediada por un principio divino y es dinámica. En Pablo esa imagen es Cristo. Es decir, el hombre fue creado en Cristo o según Cristo, que es la imagen del Dios invisible. La inserción del hombre en él es la meta del acto creador. Jesús es primogénito de la creación porque en él se cumple el proyecto divino sobre la creación: *en el ámbito de lo creado todo*

68. El himno tiene dos estrofas. La primera sitúa a Cristo respecto de la *creación* (Col 1,15-17): imagen, primogénito de toda criatura, nueva creación en él, existencia en él, ser ante todo; la segunda lo sitúa respecto de la *redención* (Col 1,18b-20): principio, primogénito de entre los muertos, recibir su plenitud, reconciliación, pacificarlo todo. Este vocabulario indica tres facetas de la primogenitura: *imagen y principio*, diferencia entre el *orden creado y redentor*, y *presencia de la Iglesia* en el paso de un orden al otro (vv 17b-18) (González Faus, 1984: 286-288). Entre la abundante bibliografía sobre el origen y la estructuración del himno, González Faus consulta principalmente a N. Kehl, *"Der Christushymnus im Kolosserbrief"* (KBW, Stuttgart, 1967); a E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Gottinga, Vandenhoeck, 1964, pp. 34-51); a E. Schweizer y R. Schnackenburg, "Colosenses 1,15-20", en el *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum neuen Testament* (Vorarbeiten Heft, 1, Neukirchener, 1969, pp. 7-50) y a P. Lamarche, *Cristo Vivo* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1968, pp. 63-82).

69. Además de lo ya afirmado sobre la imagen en el Himno de Filipenses y teología del segundo Adán, es necesario recalcar que *la imagen es el medio de comunicación de la divinidad a lo no divino. Jesús, a diferencia del hombre que es sólo semilla divina, es la imagen plena de Dios*. Por ello la imagen entre Dios y el hombre en Génesis 1,26, que veremos luego, hace alusión a la cristificación del hombre.

lo que es comunicación y donación de Dios, se da en Jesús, y en Jesús se incorpora a Dios todo lo creado.

La creación del hombre "en" imagen de Dios (Gn 1,26) significa que en Dios hay un principio de humanidad. Cristo es la unión de la humanidad de Dios y la divinidad del hombre. Por eso es primogénito de todo lo creado. En cuanto al enlace *principio-redención*, la segunda estrofa (Col 1,18b-20) presenta al Primogénito como principio, "Primogénito de entre los muertos", es decir, primero de los que viven con la vida nueva del Resucitado. Es el primer hombre nuevo con referencia a la humanidad nueva y definitiva.

Jesús es, pues, el primero en ser principio de una realidad nueva, y Cristo la meta de toda acción creadora, cuya imagen actual anuncia la realidad futura (González Faus, 1984: 291).⁷⁰

Junto a la dinámica integradora creación-redención, en la que esta última es vista como continuación y culminación del movimiento creador, pues todo lo creado por él es consistente en él y reconciliado en él, se añade una dinámica *mundo-Iglesia* (Col 1,16c-18): *Cristo, cabeza de la Iglesia, es continuación de su acción creadora respecto del universo. Por eso todo el mundo es Iglesia de alguna manera.*

Se percibe una dimensión cósmica de la Iglesia, una misión universal para con todos los hombres, que no consiste en el dominio, sino en *representar de modo vivo y adecuado el lugar donde realmente se toma conciencia de lo que es*

70. Ya hemos señalado, en las dimensiones pascual y kenótica de la cristología, el carácter exigente de esta realidad anticipadora cuyo futuro no es esperar a que pase determinado tiempo, sino que es un *futuro vivo* que el Primogénito de entre los muertos ha abierto por la resurrección. Por esto se recibe como una gracia. Esta anticipación no es, pues, sólo una apertura al futuro, sino una realidad presente. En tal sentido se entienden las primicias (1Co 15,20), no ya como una ofrenda del hombre a Dios, sino como don de Dios al hombre. Esta *gratuidad* señala el carácter moral de la respuesta humana como agradecimiento a la posibilidad ofrecida de salvación. Ver "Notas marginales sobre el celibato de Jesús" (González Faus, 1976: 82-83). La misma idea de la anticipación de la cristología vista desde la resurrección se encuentra en W. Pannenberg (1974: 86,132).

el mundo como salvado en Cristo y llamado en él a ser en plenitud tierra nueva y cielo nuevo (*ibídem*: 293).

La redención no es, pues, algo solamente individual, sino que posee una dimensión universal, cósmica, comunitaria⁷¹, culminación de la plenitud del mundo que desde el principio fue hecho por la mediación de Cristo.

Para el himno (Col 1,15-20) la redención, además de restaurar el ser de la creación, aporta la *plenitud (plērōma)*, la *reconciliación*. La plenitud, oculta en la kénosis de Jesucristo, está en el Resucitado, y de ahí se extiende a todos nosotros (Col 2,10; Jn 1,16). El *plērōma* indica la *diferencia constitutiva* entre el hombre y Jesús como hombre nuevo, pero también el influjo de Jesús en nosotros, destinados a recibir la plenitud. Por residir en Cristo, la plenitud puede ser causa de reconciliación y paz. El sentido de la reconciliación es la convergencia hacia él, entendida una superación progresiva de la contradicción constitutiva del hombre como individuo y comunidad y de su pretensión absoluta humana y el carácter absoluto de Dios (González Faus, 1984: 296).⁷² El concepto de persona es comunitario. La realización personal es realización total.

Esta concepción de salvación que incluye a la comunidad lleva implícito un criterio de justicia e igualdad base de cualquier auténtica comunidad. Por ello, la reconciliación es fundamento cristológico y exigencia de justicia interhumana.⁷³ Aunque el hombre siente la tendencia a la reconciliación y la necesidad de la misma, experimenta también la dife-

71. La *ausencia* de la dimensión recapituladora de Cristo ha promovido una *concepción individualista* del cristianismo que olvida la dimensión fraternal, inseparable de la filial, y la mediación eclesial, desfigurando la naturaleza de la salvación y el correspondiente comportamiento religioso, que pasan a un ámbito meramente privado. Ver "Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual" (González Faus, 1976: 112).

72. Sobre la reconciliación como plenitud de la divinidad de Jesús, ver "Dios estaba en Jesús unificando al mundo consigo (2Co 5,19)" (González Faus, 1980: 142).

73. Ver "Cristo Justicia de Dios..." (González Faus, 1982a: 144).

rencia entre aquel deseo de absoluto y sus propios límites. *Esta diferencia es algo que de por sí escapa de sus manos. Sólo puede recibirla como don. En este sentido es Dios quien reconcilia al hombre y no al contrario.* Tal sentido de la reconciliación está en relación con el de recapitulación.

2. PRÓLOGO A LOS EFESIOS

Esta misma teología se encuentra en el *Prólogo a los Efesios*, pero impregna toda la Carta, cuyo tema central es la idea *universalista* de la llamada de judíos y gentiles a una misma fe (González Faus, 1984: 297). El elemento universalizador, que en Romanos está centrado en el pecado (Ro 3,23), en Efesios se centra en el designio de Dios, desde antes de la creación, de recapitularlo todo en Cristo, y por esto él es nuestra paz (Ef 2,14).⁷⁴

El contenido de la recapitulación incluye nuestra afiliación (Ef 1,5). Presenta a Jesús *filiación afiliante* y como *divinidad divinizante* (Ef 1,20-23): Jesús es resucitado de entre los muertos y sentado a la diestra de Dios (Ef 1,20); todas las cosas son puestas bajo sus pies (Ef 1,22a) y es entregado como cabeza a la Iglesia (Ef 1,22b). Esto equivale a crear el hombre nuevo, introducirlo todo en esa humanidad nueva y dar el hombre nuevo a la Iglesia.

Dar el hombre nuevo a la Iglesia no debe entenderse en sentido restrictivo, sino como realización de la Iglesia en

74. El centro del prólogo (Ef 1,3-14) lo constituye la *recapitulación* de todo en Cristo, anunciándose los temas de una predestinación-elección (Ef 1,4; 1,5-8a) y la realización de esa elección eterna-salud (Ef 1,3 y 1,9-14). ¿Cuál es esa salud predestinada y dada a conocer? La recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10) y de todos "nosotros (judíos) y vosotros (gentiles)" (Ef 1,11-13). "Es una salud predestinada eternamente y que consiste en la unificación de todo en Cristo." (González Faus, 1984: 302). La recapitulación como victoria definitiva y total de la obra de Cristo hace referencia a la *actividad exorcista* por parte de Jesús, cuyo significado no se centra en hechos aislados, sino en signos del Reino y del poder de Jesús sobre el mal, que abren una esperanza de liberación total para el hombre. *Vencido el último enemigo (1Co 15,27), Jesús entregará el Reino al Padre.*

la medida en que el mundo se cristifica (González Faus, 1984: 305).⁷⁵ Cristo, cabeza de todo, es dado a la Iglesia en cuanto ella es su cuerpo.⁷⁶ Ya no el prólogo, sino el resto de la Carta continúa mostrando cómo Cristo recapitulador es la base de un concepto universal unitario e igualitario del hombre.⁷⁷

No es sólo Jesús, sino todo hombre, quien por él posee un valor absoluto. Por ello la recapitulación es la base del sentido total del hombre y el imperativo moral de su liberación, cuya meta y plenitud será la inclusión de todo en Dios (1Co 15,28). El significado de la recapitulación como obra definitiva de Dios en Cristo abarca todas las dimensiones de la justicia que hemos visto en relación con las expectativas del Antiguo Testamento y de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Títulos o tipos cristológicos como elegido, mesías, ungido, siervo, encuentran aquí su plenitud.⁷⁸

75. El autor toma el fundamento exegético de estas afirmaciones de P. Benoît, "*Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*", en *Revue Biblique* 63 (1956), pp. 5-44, y de A. Feuillet, "*L'Eglise plérôme du Christ d'après Éphés. 1,23*", en *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1956), pp. 449-72 y 593-610.

76. "La Iglesia no es absolutamente nada sin Cristo. Pero Cristo no es sólo Jesús de Nazaret, sino él y nosotros: el Cristo total." (González Faus, 1984: 305)

77. Cristo nos vivificó y resucitó con él (Ef 2,5-6), de griegos y judíos, esclavos y señores, "hizo en él un solo hombre nuevo y los reconcilió a ambos en un único cuerpo (Ef 2,15; 2,16), nos hizo coherederos, concorporales y copartícipes (Ef 3,5), para edificar su cuerpo (Ef 4,12), que da la verdadera medida de la plenitud de Cristo (Ef 4,13). La universalidad es un concepto común a todos los temas vistos a propósito de la pretensión del Jesús histórico. La sustitución de la ley por una visión del hombre nuevo, del templo de Jerusalén por el templo definitivo como comunidad universal, y la justificación de la conducta de Jesús en la opción por los marginados como universalidad e igualdad del amor características del Reino, culminan en la recapitulación realizada en Cristo, que es también anticipación y tarea para la humanidad.

78. Una breve reseña acerca del significado de estos títulos en el Antiguo Testamento y su cumplimiento en Cristo, en "Cristo justicia de Dios..." (González Faus, 1982a: 140-147).

De ahí que *Cristo, justicia de Dios* sea en cierta forma un título englobante, pues *revela la obra de Dios en Cristo y a través de él en nosotros justificándonos*: a quien no conoció pecado, Dios lo hizo por nosotros expiación del pecado, para que nos hiciéramos en él justicia de Dios (2Co 5,21). Este es en nosotros el camino progresivo de irnos haciendo a su imagen.

Esta justicia es así obra de Dios, don salvífico definitivo para el hombre recibido en la fe (Ro 3,22; 4,13) viva y comprometida con Dios y los semejantes, *soporte de la justicia interhumana y motivación para la justicia plena. Lo que todavía no somos es lo que Cristo es en nosotros. Es decir, el hombre está llamado a ser lo que todavía no es. El significado de esta diferencia antropológica apunta a Cristo como plenitud de la antropología y señala la dimensión soteriológica de toda cristología en un contexto dinámico de encarnación que denota siempre la relación entre Cristo y los hombres.*⁷⁹

La recapitulación no es, pues, un concepto final abstracto, sino dinámico, en el que Cristo como cuerpo progresa hacia su plenitud en la medida en que las cosas se van llenando de él. Por ello la encarnación afecta toda la creación e introduce en ella un elemento nuevo: el *plêrôma*, la plenitud. La divinidad de Jesús es la divinización del mundo.

79. Un estudio profundo de esta antropología teológica tiene lugar en una obra sobre San Ireneo con la que se doctoró González Faus en la Universidad de Innsbruck. En ella se indica cómo la *recapitulación es para San Ireneo el término central para expresar la relación entre Cristo y nosotros*. Su concepción soteriológica de la cristología y la visión del hombre nuevo a la luz de la revelación fueron, sin duda, fuente de inspiración para la cristología expuesta por González Faus. Su tesis se titula *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo* (1969). El tema de la encarnación como comunión con Dios y la reconciliación lo desarrolla en el capítulo VII (pp. 163-192). En cuanto a la diferencia antropológica constitutiva del hombre y Cristo como revelación que satisface plenamente esa diferencia, ver, del mismo González Faus, "Dios estaba en Jesús unificando el mundo consigo" (1980: 147-153).

El papel que asume la resurrección⁸⁰ (Ef 1,20) en su relación con el nuevo cuerpo, templo del Resucitado, llega a su cumbre (González Faus, 1984: 306)⁸¹ al integrarse en él todo el cosmos, donde Cristo, sin dejar de ser un tú, es universal.

Consecuencia de esta obra recapituladora es el imperativo para la Iglesia de vivir y testimoniar la anticipación del Cristo total en cuanto ha recibido de manera explícita y conciente esa plenitud de Cristo. Debe ser "sacramento del mundo cristificado y servidora de la cristificación del mundo" (González Faus, 1984: 306)⁸², bajo pena de convertirse en sinagoga u "organización religiosa".

Es importante demostrar cómo toda esta doctrina significa para el hombre la urgencia de ir realizando su filiación en la fraternidad.

3. SENTIDO PERSONAL DE JESÚS PRIMOGÉNITO

El sentido de Jesús primogénito no tiene sólo un significado cósmico, sino también personal, que revela cómo *ser hombre es ser un proyecto de hijo y hermano cuyo fundamento es Jesucristo, hombre nuevo, hijo unigénito y hermano primogénito*. Los hombres, por decisión de Dios, están universalmente destinados a "reproducir la imagen del Hijo", de

80. El influjo básico de la resurrección en todos los principios cristológicos que hemos expuesto indica su realidad polifacética, que permite abordarla desde un nivel histórico, soteriológico, escatológico, antropológico, teológico y cósmico. Al mismo tiempo, su dimensión recapituladora pone de manifiesto la *imposibilidad de considerarla aislada o como un apéndice de la cristología* (González Faus, 1984: 148).

81. *La pretensión recapituladora del hombre*, propia de varias antropologías, encuentra su plenitud en el carácter universal del cuerpo del Resucitado, templo *de una humanidad nueva*. De este cuerpo que incorpora a todos los hombres hemos hablado al tratarlo como fruto salvífico de la resurrección, presencia del Espíritu en la historia, imagen anticipada del nuevo Adán y confesión de Jesús como señor. Sobre la dimensión recapituladora de la resurrección, ver "Dios lo resucitó..." (González Faus, 1980: 132-133).

82. Se insinúa el paso de un modelo de Iglesia-sociedad a Iglesia-comunión.

aquello que es en él principio de comunicación de sí, "para que éste sea Primogénito" (Ro 8,29). El Primogénito está vinculado a la imagen de Hijo.

En Colosenses (1,15-20) vimos cómo Cristo es primogénito en cuanto imagen del Dios invisible; aquí en Romanos los hombres están destinados a reproducir esa imagen. En esto radica el carácter de primogénito de Jesús "entre muchos hermanos", afirmando el "ser hijo" como algo específico del hombre, puesto que reproducir su imagen será recibir su filiación divina (González Faus, 1984: 284).⁸³ Esto establece el fundamento de una fraternidad nueva, cuya naturaleza es la participación del Hijo y el dato previo la filiación de Jesús, no como algo ya dado y poseído, sino por conseguir dinámicamente. "Somos hermanos en la forma de estar llamados a serlo." (*Ibidem*: 285)

La incorporación de todo lo creado al cuerpo del Resucitado permite enunciar esta tesis: "No hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo." Y viceversa: "No hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad." (*Ibidem*: 583). La tesis funda la identidad entre el amor a Dios y al prójimo, y como afirmación que procede de la fe permite hablar de un valor absoluto de lo real, mas no en el sentido de que la encarnación dé a entender la realidad como sostenida hipostáticamente por Dios,⁸⁴ sino como la posesión de un existencial absoluto⁸⁵ que proviene del "Dios todo en todas las cosas", cuyo futuro marca el presente.

Y no hay encuentro con Dios en Cristo si no es en la realidad. Ésta, como cuerpo del Resucitado, es la forma de darse y hacerse presente de ese cuerpo que mantiene su

83. En este contexto Jesús es llamado Primogénito no tanto con un significado cronológico como con un sentido relativo a nuestra filiación.

84. Esta afirmación negaría la diferencia entre Cristo y los hombres anticipando una falsa presencia de la escatología.

85. Término tomado del lenguaje de K. Rahner cuando se refiere al existencial sobrenatural.

propia existencia, pero se relaciona intrínsecamente con todo lo real. La tesis extiende la concepción de cuerpo de Cristo, no sólo a la Iglesia sino a toda la realidad (González Faus, 1984: 586). Esto supone que para el cristiano no existen dos mundos, el sagrado y el profano, con dos tipos de moral o de existencia, la espiritual y la temporal, o la alternativa entre ambas, sino simplemente *el mundo real, que es el lugar del encuentro con Dios*.

Resumamos: el principio de universalidad de Jesucristo, consagrado en la resurrección, constituye a Jesús como primogénito y se expresa en la recapitulación de todas las cosas. Esto posibilita extender al hombre todo lo que encierra la verdad de Jesucristo, da sentido total a la existencia humana, libera al cristiano de cualquier ídolo terrenal y convierte la cristología en clave de interpretación de la realidad.

V. CONCLUSIÓN

La pretensión de Jesús manifestada con autoridad y libertad en nombre de Dios a través de su predicación y obras, de su muerte como consecuencia de su misión, y de la visión de la existencia humana que de algún modo pretendía abarcar el sentido último y total del hombre como persona y comunidad, encuentra su realización definitiva en la resurrección. Ésta ratifica –pero no como algo que viene de fuera, sino como algo ya presente aunque latente– la utopía humana en la que Jesús creyó y por la que se entregó.

Lo que estaba oculto y humillado aparece glorioso y señorial, y muestra la divinidad de Jesús como la máxima realización de su humanidad. El anuncio del Reino de Dios y su justicia alcanza su plenitud a través de la resurrección. Ésta, como llegada definitiva del Reino, convierte a Cristo en justicia de Dios y salvación del hombre. Sin negar el hecho de la ruptura propia de toda muerte, la cristología, aunque con polos diferentes, aparece como un sólo movimiento: encarnación, cruz, resurrección, recapitu-

tulación y los respectivos principios que conforman tales dimensiones: principio revelador, kenótico, histórico y universal, íntimamente unidos y vinculados entre sí.

La resurrección –como confirmación de la pretensión del hombre en Jesús y realización de los signos escatológicos contenidos en su experiencia del Reino– hace posible la confesión de Cristo como el nuevo Adán definitivo, hombre perfecto y, por tanto, prototipo y modelo de la verdad de todo hombre y clave de la comprensión de su ser.

El nuevo Adán recubre y engloba la vida humana: como mesías y señor marca la historia desde el comienzo hasta el final. Es la promesa hecha vida que se convierte en modelo concreto para el hombre, al dar sentido a la virtud de la fe (Mesías), y es el Señor de la historia como tarea y meta por vivir, al dar un significado presente a la esperanza (Señor). El nuevo Adán es además revelación del fundamento último del amor, al ser hermanador y reconciliador de la comunidad humana (Palabra, Hijo primogénito); es también valor absoluto del hombre, al recapitular el universo y conferir plenitud a toda la realidad (recapitulador, Hijo del Hombre).

Así, Jesús hombre nuevo determina la misión, el modo y el sentido total del mundo y del hombre. Se abre para el cristiano la posibilidad de moldearse sobre una figura humana cuyo actuar es norma, al ser el propio actuar de Dios. De este modo, la cristología expuesta logra mostrar una dimensión antropológica y salvífica decisiva para una hermenéutica moral cristiana: Cristo es el hombre perfecto cuyos rasgos existenciales se identifican con los de cada hombre, pues interpreta de una manera nueva y definitiva el ser humano y establece la base última para un nuevo modo de vivir y asumir la historia.

Por ser el objeto de nuestro trabajo el desarrollo de un modelo interpretativo, nos interesa recalcar cómo al abarcar a Jesús el Cristo en la totalidad de su significado y manifestar claramente su aspecto personal, su carácter antropológico y la dimensión salvífica, esta cristología cumple, de acuerdo con nuestros presupuestos hermenéuticos

fijados en el primer capítulo, las condiciones consideradas como indispensables para poderla relacionar con la moral.

A la luz de los elementos expuestos acerca de la cristología se entreven las líneas del desarrollo de una antropología teológica con sus rasgos característicos para la vida del creyente. Definir estos rasgos propios del hombre nuevo que emerge de la cristología expuesta será el objeto de nuestro siguiente capítulo.

TERCERA PARTE

**CORRELATIVOS ANTROPOLÓGICOS DERIVADOS
DE LA CRISTOLOGÍA**

CAPÍTULO I

DIOS JUSTICIA DEL HOMBRE EN CRISTO

Hemos examinado cómo la insistencia del Concilio Vaticano II en una moral cristocéntrica (*Optatam totius*, 16)¹ exige un contexto cristológico consciente de sus implicaciones antropológicas. *La visión que se tenga del hombre condiciona la solución que se dé a sus problemas*. Esta visión subyacente a toda verdad ética justifica que la teología moral extienda su reflexión a las consecuencias antropológicas del evento revelador en Cristo (Demmer, 1986: 83, 88). Tal aproximación, sugerida por el mismo Concilio cuando afirma que en Jesucristo, hombre perfecto, viene revelado el hombre a sí mismo (*Gaudium et spes*, 22)², es la base para una correlación entre cristología, antropología y moral.

Así, al ser Jesús la norma amplia de la moral cristiana, y la *antropología puente entre una verdad moral y una verdad de fe*, la instauración de una relación entre cristología y antropología pasa a *formar parte de la naturaleza científica de la teología moral*, y pone de manifiesto su carácter eminentemente hermenéutico-teológico y la inseparabilidad entre lo estrictamente moral y la antropología filosófico-teológica.³

-
1. Punto de partida y justificación del discurso.
 2. Un análisis de la relación establecida por la antropología del Concilio entre Cristo y el hombre, en L.F. Ladaria (1989: 705-714).
 3. Seguimos el punto de vista hermenéutico de K. Demmer cuyo pensamiento, inspirado en el Concilio Vaticano II sobre la llamada en Cristo como fuente y matriz de la praxis moral del cristiano, y su correspondiente relación con la antropología, fue expuesto previa-

En la teología de la revelación, expuesta en los presupuestos hermenéuticos⁴, hemos señalado cómo viene realizada la insinuación del Concilio. El desarrollo de la presentación sobre Cristo como revelador definitivo del hombre hace posible una cristología en términos de antropología teológica.

Poner de relieve esa *antropología proveniente de la cristología expuesta* es el objeto de este tercer paso hermenéutico, que permite hacer la relación apropiada entre cristología y moral. Ello supone mostrar cómo elementos comunes y básicos de la antropología filosófica y universal derivados de la común naturaleza humana alcanzan su sentido pleno en consecuencias antropológicas derivadas de una teología de la historia que se centra y culmina en Cristo.⁵

mente en este trabajo, en el capítulo I, *Cristología, antropología y moral mantienen su identidad y autonomía, pero la moral debe tener siempre en cuenta la correspondencia entre ellas* (Demmer, 1986: 89). La ausencia de esta mediación hace que la reflexión teológica y la fe permanezcan fuera de la moral fundamental, convirtiéndose ésta en una ética ateológica (Demmer, 1976: 32). Este punto antropológico de referencia obligado para la identidad de la teología moral constituye la razón de ser y la fisonomía moral del presente capítulo.

4. Condición que favorece una estructuración de la relación entre fe y moral es la teología subyacente sobre la revelación. En ella debe predominar no tanto un modelo de instrucción doctrinal dogmática estáticamente formulada que se puede aprender de una vez para siempre, como un modelo de comunicación personal en el que Jesucristo aparece como culmen de la antropología. Sobre la teología de la revelación que debe presuponerse, ver "*Cristología, antropología, teología morale*" (Demmer, 1987: 1041-1042; y 1988: 5). Para un análisis de la teología de la revelación y las líneas renovadoras aportadas por el Concilio Vaticano II, ver a R. Latourelle (1985: 351-398). Características principales que recalca de la revelación, en contraste con el racionalismo del Vaticano I, son su carácter interpersonal, gratuito, social, histórico, encarnatorio, doctrinal y salvífico, poniendo de manifiesto siempre el cristocentrismo y las actitudes humanas exigidas para dar una respuesta: la escucha, la aceptación, el testimonio y la fe como dimensión siempre correlativa.

5. La ley natural que se mueve ya en un plano de teología natural, bajo pena de caer en un reduccionismo inmanente, recibe en la fe

Esta correspondencia de elementos permite hablar de *correlativos antropológicos*. Si, como hemos dicho, no se da ninguna forma ética que no remita a una predeterminación antropológica, es necesario identificar dicha forma para establecer los núcleos focales de carácter moral.⁶

Sin embargo, conviene indicar los *límites y alcances* de tales correlativos. Su punto de partida no es una teoría abstracta o filosófica sobre el hombre, sino la experiencia histórica del Nuevo Testamento.⁷ Tomados en su conjunto, ofrecen un marco antropológico, la fisonomía de un proyecto que no es unívoco ni ofrece una visión completa del hom-

su complemento histórico. El aporte de la revelación a la moral es de orden cualitativo y proviene de las implicaciones antropológicas de la fe que ofrece una lectura comprensiva e interpretativa de la ley natural. A partir de ellas el cristianismo comprende y complementa la realidad natural (Demmer, 1987: 1038, 1041-42). Por eso *el primer paso de la fe es la búsqueda de lo válido humano*, porque ahí tiene ella su punto de engarce y el creyente su capacidad natural de comprensión. Pero *en la realidad histórica concreta ambas dimensiones se compenetrán, dándose una indivisible unidad entre gracia y naturaleza, fe y razón*. Y *las decisiones del cristiano surgen de esta unidad*, es decir, no provienen en modo único ni de la razón ni de la fe (Demmer, 1976: 40; y 1988: 48-51).

6. Como veremos a lo largo del capítulo, todos los correlativos antropológicos remiten a una precomprensión moral, pero diferentemente desarrollada: resurrección-trascendencia del hombre y sentido histórico, imagen y semejanza con Cristo-dignidad de la persona humana, encarnación-igualdad y fraternidad, kénosis-solidaridad, etc. La razón moral del cristiano tiene por tarea explicitar las consecuencias prácticas del cuadro antropológico brevemente esbozado por K. Demmer (1986: 92-94; y 1988: 118-120). Las normas morales nacen de este esfuerzo interpretativo.

7. El ser y obrar del hombre en la revelación corresponde más a lo existencial que a lo esencial o teórico, siendo por esto considerado en su realidad histórica, en su avance como persona y comunidad, de acuerdo con su imagen de Dios, la cual contiene desde siempre rasgos cristológicos (Demmer, 1976: 39-40). Sin embargo, aunque el hombre es el destinatario y centro del mensaje de salvación, la preocupación primordial del Nuevo Testamento es la proclamación del mensaje de Jesús y no tanto el ser del hombre en sí mismo, como en *el contexto de su relación con Dios*. Entre las numerosas bibliografías

bre⁸, sino que da lugar a una interpretación plural.⁹ Cada correlativo debe valorarse en términos de un significado abierto, contiene una pista de búsqueda, y es la estructura total de los correlativos la que ofrece un contexto, no cada uno de ellos independiente o aislado.

Desde este punto de vista, los aspectos antropológicos son diversas perspectivas inseparables que se relacionan e interpretan entre sí. Por ello, cuando nos referimos al hombre como esperanza, criatura, pecador, llamado a vivir en gracia, autónomo o creyente, no aludimos a varios hombres o a etapas que se suceden una después de otra, ni a dimensiones separadas, pues ninguna de ellas por sí sola daría una visión cabal del hombre cristiano. *El hombre es todo eso a la vez.*

sobre antropología teológica, una explicación breve acerca de las nociones antropológicas en el Antiguo y el Nuevo Testamento la encontramos en L.F. Ladaria (1983: 89-98). Por las razones expuestas, *ni el Evangelio ni la irrupción de lo escatológico pueden ser reducidos a un proyecto antropológico, siendo sólo posible hablar de signos constitutivos del hombre nuevo.*

8. *Una antropología completa es imposible sin la colaboración de la filosofía y de las ciencias empíricas humanas* (Demmer, 1987: 1038). Es necesario superar una herencia neoescolástica, que carecía no sólo de la disposición para el diálogo con las antropologías empíricas, sino también de una teología mediada antropológicamente, y de un método inductivo que permite integrar la dimensión histórica (Demmer, 1976: 31-33).

9. La universalidad del cristianismo impide identificarlo con una antropología específica: *"Las antropologías son auténticamente humanas o no son antropologías, y es en su autenticidad humana donde se juega su valor teológico. Vincular el cristianismo con una determinada antropología a base de identificarlo con ella, es negar o quebrantar inconscientemente la universalidad de lo cristiano que para un creyente es precisamente lo más decisivo del hecho cristiano."* En *"¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?"* (González Faus, 1980: 185). Ello no le impide aceptar que *hay una visión cristiana del hombre, cuyo papel específico es iluminar los contenidos humanos ya existentes y servir de instancia crítica a antropologías incompatibles con valores cristianos* (ibídem: 186; y 1987b: 10-11). Sobre esta capacidad de denunciar falsas éticas inconciliables con la autoconciencia del cristiano, ver a K. Demmer (1986: 90).

Tampoco nos interesa llevar a cabo un extenso análisis de antropología teológica o filosófica. Es verdad que los contenidos de cada correlativo han sido objeto de estudio en diversos tratados sobre el hombre y bajo diferentes prismas, pero aquí sólo nos importa indicar brevemente cómo la referencia a Jesús, según aparece en la cristología expuesta, es fuente y figura del verdadero hombre, da unidad a la pluralidad de elementos del ser humano y es puente que brinda soportes hermenéuticos a la teología moral, por las razones ya explicadas.

Aunque no entra en las pretensiones de la fe ofrecer un cuadro antropológico completo, ello no significa que sea incapaz de indicar algunos elementos básicos que marcan una clara tendencia y una identidad propia del hombre cristiano (Demmer, 1986: 88). Es además importante insistir en que así como hay muchos conocimientos sobre el hombre que no vienen por la fe, el aporte de la antropología teológica, en cambio, no admite conocimiento directo sino sólo en la fe.¹⁰ Ésta ofrece lo específico moral cristiano, y a lo largo de las siguientes páginas aparecerá como respuesta latente al constante problema de la experiencia de la contradicción humana¹¹ que, no resuelta, hace del hombre un proyecto cuya única superación reside en Cristo.

10. Esto no quiere decir que el papel de la fe sea un "tapahuecos", o un colmar los límites de la razón. La autonomía de la razón moral, aunque relacional, no admite tal modelo de explicación (*ibidem*: 95). *El hombre, antes de ser cristiano, es ya un ser dotado de capacidad y discernimiento moral a través de su conciencia y razón.* En su conciencia de sí repercute la fe, pero *no cambiando su naturaleza, sino perfeccionándola a través de las funciones de crítica, estímulo e integración.* "La fede non introduce un cambiamento specifico della natura umana. Chi l'avrebbe mai sostenuto? La morale cristiana invece coincide con una morale pienamente umana, poiché il suo principio conoscitivo-ratio fide illuminata é un principio perfetto. Si ricordi l'assioma classico: gratia supponit naturam et perficit eam." (*Ibidem*: 83). La fe, pues, no exime del esfuerzo intelectual ni de la razonabilidad del argumento.

11. La contradicción humana es la incompatibilidad que el hombre siente entre su *realidad limitada* y su *tendencia a lo ilimitado*, manifestada en diversas antítesis como el instinto de vivir y la realidad de

Esa contradicción humana, iluminada por la fe, será tratada en una doble dimensión: la elevación por la gracia, que nos presenta al hombre como criatura, pero también como imagen de Dios (*natura elevata*), y la reconciliación (*natura sanata*), que refleja la contradicción del hombre como gracia y pecado.¹²

la muerte, el deseo de amar y las tendencias egoístas, la voluntad de hacer el bien y la presencia insuperable del mal, la tensión entre unidad y división, universalidad y exclusión del otro, etc. En términos teológicos esta contradicción expresa la presencia del pecado y la gracia, el hombre "*simul iustus et peccator*". Tales determinaciones, en cierto modo estructurales al hombre, iluminadas desde Cristo –como veremos más adelante– denotan la diferencia antropológica que Cristo supera y participa como llamado a la vida del cristiano (González Faus, 1980: 189-205; 1987b: 8-9). Este extenso libro de antropología teológica de González Faus está dividido en dos partes. La primera trata del nacimiento de la contradicción humana: criaturidad e imagen de Dios. La segunda de la radicalización de la contradicción: pecado y gracia. La contradicción, desde la perspectiva de la autonomía moral humana y su absolutización, está tratada por F. Böckle (1980: 91-145). El tema abarca la segunda sección de la primera parte del libro. Hace una descripción del fenómeno de la culpa como experiencia, símbolo y concepto, y luego la interpreta teológicamente.

12. Para un análisis del contenido de las implicaciones antropológicas, en el doble plano de elevación por la gracia y la salvación de la naturaleza humana caída, ver a K. Demmer (1987: 1042-1048; 1988: 121-122). J.M. Aubert, al hablar del fideísmo de la corriente de la "ética de la fe" advierte cómo la relación del hombre con Dios no es sólo para compensar deficiencias humanas, sino también el fundamento de su dignidad; y hace una explicación de los dos planos que tratamos, analizando cómo la gracia divina no es sólo sanante, sino sobre todo elevante (1982: 213-215). Esto evita concebir la salvación humana exclusivamente como eliminación o perdón del pecado, omitiendo los aspectos positivos de la comunicación de Dios y la participación divina del hombre. González Faus desarrolla brevemente estos dos aspectos en su artículo "¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?" (1980: 186-205). Y en su tesis doctoral concluye que la salvación es concebida por Ireneo como consumación y culminación del hombre (capítulos 2 y 3) y secundariamente como restauración y reparación (capítulo 5) (1969: 255). Un examen de las consecuencias de la separación entre encarnación y salvación a partir del influjo de San Anselmo, en González Faus (1984: 479-520).

El hecho de que todas las correlaciones antropológicas tengan cierto carácter de universalidad inherente a la intencionalidad cristiana no quiere decir que su presentación sea tan sólo una serie de enunciados abstractos y genéricos. En estrecha relación con el enfoque general tenemos presente cierta historicidad necesaria, y hasta cierto punto obligatoria, pues responde a *intereses históricos concretos* revelados en la cristología¹³ y por tanto inseparables de sus repercusiones antropológicas (González Faus, 1984: 10-11).¹⁴

Finalmente, en el desarrollo de cada correlación hacemos un esfuerzo por partir de la realidad natural humana, tal como se presenta a la razón moral, con postulados de alcance universal, al menos en las preguntas que se plantean, y luego exponemos el aporte de la cristología por medio de la antropología a tales interrogantes. Éstos se dirigen al hombre en su ser histórico, social, religioso e integral.

13. Los problemas de la injusticia de un mundo técnico que tiene por consecuencias el desnivel económico creciente entre naciones ricas y pobres, la acumulación de riqueza por unos pocos y, en consecuencia, la miseria de grandes sectores de la población nacional e internacional, sin tener lo básico para la dignidad humana, son preocupación central en González Faus. Tanto su cristología como su antropología, especialmente el desarrollo de las dimensiones de filiación y fraternidad, quieren ser una contribución de la que se deriven actitudes básicas que ayuden a afrontar el problema.

14. Es la universalidad misma la que permite una aplicación a problemas determinados, aunque se ejerza de modo diferente según lo exijan las diversas situaciones. De lo contrario *cualquier abstracción sin ubicación y aplicación histórica permanece irrelevante para la vida práctica de la fe.*

I. HISTORICIDAD TRASCENDENTE DEL HOMBRE COMO DONACIÓN Y COMPROMISO CON EL MUNDO A PARTIR DE LA RESURRECCIÓN¹⁵

La explicación a la pregunta por el futuro del hombre es parte de la respuesta al problema del sentido de la vida, entendido éste como dirección en la que se camina hacia una meta realizando la historia, pero simultáneamente como *significado* para el actuar presente guiado por las esperanzas del hombre.

Tales ideales, de una u otra forma, orientan y condicionan la determinación de los valores morales y el ejercicio de la libertad. "Significado" y "dirección" remiten, pues, a otra realidad. Por ello es difícil separar la *esperanza inmediata* o categorial de la que confiere a la existencia un *sentido total* y da, en definitiva, una razón a todos los anhelos humanos.

El hombre es un ser en esperanza. Ésta es el motor de la acción histórica. Sin embargo, el enigma surge cuando el tema tratado por todas las antropologías filosóficas afronta la pregunta: ¿Qué es eso último que mueve y fundamenta la esperanza de la humanidad? Y sobre todo, ¿con qué criterios se hace esa formulación? ¿Puede el hombre construir esta esperanza y darle respuesta a partir de sí mismo? En caso contrario, ¿hay algún signo en la naturaleza humana que indique la posibilidad de recibir su sentido total como don?

De hecho, el amor constitutivo primordial para la felicidad es sentido por el hombre como necesidad que debe

15. Un esquema introductorio de los correlativos antropológicos derivados del principio histórico cristológico en González Faus podríamos estructurarlo así:

CRISTO RESUCITADO	=	EL CRISTIANO SER EN ESPERANZA
Victoria sobre la muerte	-	Trascendencia y misterio
Signo del Reino	-	Historicidad y unidad
Don salvífico	-	Gratuidad y alegría

ser satisfecha gratuitamente. Todo amor interesado o condicionado deja siempre dudas de su autenticidad, aunque de hecho amar desinteresadamente sea difícil. Superar la contradicción que supone amar con pleno altruismo y guardar cierto equilibrio entre dar y recibir, entre unirse a una persona y conservar la propia identidad, parece un ideal inalcanzable.¹⁶

Pero sea cual fuere la propuesta, ¿qué garantías se ofrecen de que tal esperanza tenga razón de ser, y no sea simplemente infundada o ilusoria? Naturalmente, *la falta de respuesta no deja al hombre en posición neutral*, pues sus opciones seguirán pautas propias que obedecen a la ausencia de sentido total.

Responder al problema del futuro en el contexto de significado último supone afrontar la incógnita de la *muer-te* que cuestiona el sentido de la vida y hace relativa la actualidad de cualquier experiencia o dinamismo humano. Por esto, la actitud ante la muerte determina de algún modo la actitud ante la vida.¹⁷ ¿Hay en la existencia del hombre algún fundamento que permita "esperar" con sentido a pesar de la muerte, misterio siempre presente?¹⁸

16. Diversas antítesis de tal contradicción están expresadas por González Faus (1987b: 129-131).

17. "Si no hay para la muerte un sentido (y ello sólo puede significar una vida digna de ese nombre), esto supone para el hombre la muerte de todo posible sentido y, con ella, su propia muerte... En esas aspiraciones personales de inmortalidad se revela, además, el significado de la muerte total, que consiste en ser la muerte de todo significado." (*Ibidem*: 141)

18. El punto de partida de la constitución *Gaudium et spes*, en su exposición introductoria, son los problemas básicos que surgen de la experiencia de los hombres de nuestro tiempo. Posteriormente el texto muestra a Cristo como la respuesta de esos problemas. En el último punto de la introducción (No. 10) se plantean, aunque de diverso modo, los mismos interrogantes profundos del hombre a los que nos referimos aquí.

Ante esta realidad humana, reflejada a la vez como experiencia y pregunta, y llamada principio de esperanza, caben diversas actitudes.¹⁹ Para unos, la desesperanza niega todo sentido a esa dinámica, y *el hombre aparece como pasión inútil*: la derrota, el mal, la muerte, la frustración y el absurdo tienen la última palabra. Para otros, la esperanza tiene en sí misma sentido, pero su realización se remite a un futuro intrahistórico.²⁰

Subsiste entonces la duda: ¿Por qué la justicia, la humanidad y la vida han de triunfar en el porvenir sobre la injusticia, la inhumanidad y la muerte, cuando no lo han logrado hasta ahora?

Otra posibilidad ante las experiencias de sentido, de comunión o de libertad consiste en que la muerte y la inhumanidad no pueden tener la última palabra y, aunque no se sepa por qué ni dónde, ni cómo, es necesario tener una actitud abierta. Trátase de una respuesta creyente en el dinamismo de la naturaleza humana, que indica la tendencia a la realización para que el hombre no sea un absurdo. Además, supone una fe implícita. Pero la duda que suscita en el hombre su propio dinamismo no es sólo si la búsqueda de sentido total obtiene sentidos parciales o realizaciones finitas, sino que hasta éstas mismas parecen vencidas por la injusticia.

De cara a tales cuestiones de orden fundamental para el ser humano, la condición escatológica esencial de toda

19. Ver "Dios lo resucitó..." (González Faus, 1980: 134-138). Las diversas manifestaciones de este principio, y el énfasis puesto en el mismo varían según las épocas y culturas. Puede ser la búsqueda del amor, la paz, el perdón, la causa suprema de todo, el sentirse realizado, la revolución, etc., pero siempre revelan el deseo intrínseco de conocer al hombre e indagar en él.

20. Tal parece ser el argumento de ciertos marxismos, cuya opción por los oprimidos se basa en que ellos son la fuerza del futuro. El cristiano, como concluimos más adelante, consciente de la exigencia del Reino, asume esta tarea, pero no la considera como posibilidad absoluta de la historia.

crisología, especialmente el modo en que se propone la fe en la resurrección de Jesús y su relación con el seguimiento de Cristo y la realización del Reino, es la base para situar toda la dinámica de la esperanza en un marco de plenitud de sentido y coherencia que la solidifiquen como tal.

Este marco va más allá de la perspectiva de que en algún lugar tiene que darse el sentido de esa esperanza, para afirmar explícitamente que tal lugar es la fe en la superación definitiva de la muerte y la injusticia mediante el acontecimiento de la resurrección de Jesús (González Faus, 1980: 135-136). Esto supone que confirmemos brevemente cómo *la meta suprema del hombre, su exigencia presente, el sentido de la historia y la gratitud y alegría de vivir posibles en el hombre se cimentan en dicha realidad.*

En efecto, la resurrección –plenitud de la pretensión de Jesús y del Reino anunciado por él– constituye un *punto de llegada*, una meta que supera todas las contradicciones y las dudas, el mal, los sufrimientos y la determinación absoluta del hombre como "ser para la muerte". En ella triunfa la justicia y se realizan plenamente la libertad y el amor.²¹ A este destino se refiere el lenguaje bíblico de muchas maneras.

Nos hemos referido a él como comunidad de hombres nuevos, plenitud del Reino anunciado por Jesús, espiritualización de las promesas, ciudad futura, victoria total sobre el príncipe del mal, entrada a una nueva vida, justicia final, etc. El interrogante humano por el sentido de la existencia no tiene respuesta intrahistórica, sino sólo signos anticipadores de una realidad escatológica. Únicamente esta dimensión, como estado ulterior, responde a la pregunta sobre el fundamento de esperanza de la persona en cualquier situación en que ésta se encuentre, brinda

21. En *Gaudium et spes* 22,6: Cristo vencedor de la muerte nos da la vida e ilumina el enigma del dolor y la muerte, "que fuera de su Evangelio nos aplasta".

un futuro definitivo y se convierte en liberación y promesa de la humanidad.

Por ello revela al *hombre como ser trascendente, lleno de sentido, y hombre religioso*, puesto que la vida posterior a la muerte no es cualquier vida, sino la de Dios. Por esto mismo la trascendencia revela al *hombre como misterio*, huella de lo divino, porque al estar llamado a la vida de Dios *es un ser ilimitado y no reducible a definiciones exclusivamente científicas o filosóficas, sino abierto al futuro* de la resurrección que develará lo que ya somos.²²

Tal dimensión trascendental ratifica la que se percibe en el dinamismo ya existente de la estructura natural del hombre y sirve de instancia crítica a todas las antropologías inmanentes y reductivas²³ del sentido de la vida humana y de su consecuente actitud moral ante lo espacial-temporal.

Sin embargo, según lo anotado en el plano de la condición humana, una meta o ideal no se ubica sólo en el porvenir, sino su significado traza y define el obrar de hoy. La realidad es leída como imagen desde el futuro. En contexto teológico hemos calificado esta motivación de anticipación cristológica, indicando los riesgos alienantes que se derivan de una esperanza pasiva o exclusiva para la otra vida.

El futuro abierto por el Primogénito de entre los muertos no es sólo temporal, ante el cual se debe esperar a que pase determinado tiempo, sino un *futuro vivo cuyo carácter*

22. La resurrección de Jesús o la vida de resucitado de cualquier hombre se expresa siempre en lenguaje análogo, pues su naturaleza escatológica rebasa cualquier descripción objetiva.

23. Por ejemplo, ante la afirmación de Marx, "la muerte es una dura victoria de la especie sobre el individuo", que anula cualquier liberación, dice González Faus, en su artículo "La identidad cristiana y la lucha liberadora": "Y, además, tras la muerte del individuo está la de la especie; existe la pregunta sobre si toda la inmensa, larga, dolorida y apasionante historia de la liberación humana, mirada en su totalidad, no iba a ser nada más que un *enorme paréntesis entre dos nada...*" (1986: 94)

exigente ha sido especificado en las dimensiones pascual y kenótica de la cristología. En caso contrario ¿qué significado podrían tener el Reino y la resurrección para la vida terrena concreta del hombre?

Por ello nuestra insistencia en mostrar desde diversos ángulos cristológicos la *urgencia concreta del amor y la justicia como compromiso por el Reino ahora*, y en hacer resaltar cómo *sólo desde ese compromiso del hombre como hijo y hermano es posible creer y vivir la anticipación de la resurrección y su carácter liberador en la historia.*²⁴

El presente queda marcado y proyectado al futuro al obedecer a la norma de qué es lo más favorable a la instancia escatológica aquí y ahora. La fraternidad, justicia, solidaridad con el oprimido y todo esfuerzo para que el hombre viva una existencia digna y propia de su condición en el momento actual, son imperativos morales, consecuencias de la fe en la resurrección. *Al ser ésta una protesta de Dios contra la injusticia humana, es imposible creer en la resurrección y ser a la vez cómplice de esa injusticia.*²⁵

24. *"Creer en Jesús supone aceptar que la realidad se ha hecho futuro... según dijimos que acontecía con la confesión de Dios como Abba y con el Padre Nuestro, creer en la resurrección sólo puede significar compromiso por el Reino de Dios y por el 'hoy' de ese Reino: si habéis resucitado con Cristo, vivid ya ahora como resucitados, es el resumen que viene a hacer San Pablo de la existencia cristiana..."* (González Faus, 1980: 137). *La vinculación del señorío de Cristo a la historia se comprende como tarea de fraternidad.*

25. La relación entre la resurrección y su significado de justicia interhumana está tratada por J. Vives (1982: 112-123), citado por González Faus (1984: 166). Esta misma reflexión de la escatología cristiana, base de una exigencia de justicia fraternal, está hecha por J. Alfaro (1989: 794-797). La teología de la esperanza, ya indicada, de J. Moltmann (nota 42, capítulo III), y la "teología política" de J.B. Metz, pretenden, partiendo del mensaje escatológico, ofrecer una perspectiva al cristiano para su compromiso con el mundo (Metz, 1970).

Por esto la liberación del hombre se funda en Jesús, no sólo como meta, sino como presente a lo largo de la vida. Y es este mismo mandato del "ya" escatológico el que da *sentido* a la actividad del *hombre como ser histórico* y hace de punto referencial para *denunciar todas aquellas antropologías exclusivamente trascendentales que dan pie a una moral abstracta y metafísica ajena a la realidad político-social* cuya intencionalidad responde a intereses "religiosos".²⁶

Al dar respuesta al presente y futuro del hombre, y establecer en él la condición de filiación, la resurrección y vida de Jesús originan un sentido unitario y una teología de la historia ante la cual el creyente se define como un hombre que debe "saber esperar". Saber esperar consiste en conjugar el llamado a la trascendencia con el compromiso inmanente que ésta implica.

Tal equilibrio designa al cristiano como *hombre comprometido con la historia, pero peregrino, signo y constructor de los valores del Reino en la Tierra, pero consciente de su plenitud escatológica, creyente en el señorío glorioso de Jesús como promesa, pero conocedor de su espíritu mesiánico y kenótico como exigencia y norma para la vida terrena.*²⁷

26. "Religiosos" en el sentido peyorativo, tratado en ocasiones anteriores, de querer el hombre apropiarse de Dios personal o institucionalmente para satisfacer sus intereses de poder político o económico. Así, cuando se reduce el sentido del hombre exclusivamente a la inmanencia o trascendencia, en nombre de la religión, la manipulación de Dios, en uno u otro caso, es evidente. El debido equilibrio excluye, pues, "espiritualismos" y "secularismos". Sobre una imagen de Dios espiritualista y fuera de la realidad, ver a J.I., González Faus (1985: 34-41). Volviendo a nuestra anterior cita sobre Marx, la exigencia anticipadora de la resurrección le niega un carácter alienante, y más cuando *ésta no es garantía sino promesa*.

27. González Faus se ha referido siempre a esta tensión escatológica con los términos de utopía, en el sentido ya explicado, y a su presencia en el mundo como "signos utópicos", identificando en este modo de esperanza la vigencia de la utopía, a pesar de ser utopía. Anota, además, la expresión de esta misma idea en G. Gutiérrez, cuando habla de la "construcción de lo definitivo en lo provisional", y en K. Rahner la relación entre utopía categorial y trascendental (González Faus, 1984: 604).

Esta esperanza lúcida entraña un sano realismo, evitando los triunfalismos e ilusiones características del idealista o resignación y sumisión propias del escéptico (González Faus, 1980: 196). ¿Supone esto que la historia para el creyente es siempre progreso, aunque paulatino? El término progreso es ambiguo.²⁸ De hecho, la vida muestra que en el caminar cristiano se dan varias veces retrocesos, y sería más adecuado hablar de perseverancia.²⁹ Pero –a pesar de los fracasos– el hombre inserto en este horizonte escatológico sabe que no existe situación definitivamente cerrada en la cual ya nada se pueda hacer.

28. "La idea de anticipación comprende a la vez el 'ya' y el 'todavía no', colocando la historia, por un lado, bajo el signo del progreso, y por otro, bajo el signo del progreso crucificado. En este empeño siempre renovado por dejar de ser sinagoga veterotestamentaria u organización religiosa radica la esencia de la Iglesia como señal (y por ende como presencia) de la escatología, de la utopía humana ya acontecida en la resurrección de Jesús..." (González Faus, 1988: 188)

29. El criterio del *progreso está condicionado por el ideal que se tiene del hombre*. Por eso varía de acuerdo con las diversas antropologías. Hay avances, retrocesos, atraso y progreso. Pero la historia sólo es el lugar teofánico entendida en cuanto construcción de la comunidad humana universal, no como historia de la tecnología o desarrollismo, que ha avanzado tantas veces a costa de la comunión humana o de la autoafirmación de los pueblos con base en explotar a los otros. De hecho, muchos valores pueden ser superiores en pueblos menos tecnificados. La Carta a los Hebreos, cuando habla de paciencia, resistencia (*hypomonē*, Heb 10,36; 12,1), ponerse en marcha, (*proserchomai*, Heb 4,16; 10,22). Ver "¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?" (González Faus, 1980: 176, 197-198; y 1984: 596). Un ejemplo concreto de esta ambigüedad está bien desarrollado por F. Manresa (1987: 131-144), quien expone la idea de progreso que tiene la sociedad capitalista y sus valores en contraposición a los cristianos. El autor, luego de hacer una crítica ética de este proyecto social, pasa a una crítica "específicamente cristiana", partiendo de una "nueva responsabilidad y libertad" que se debe discernir sobre la autonomía, el poder, el deseo y la falta de sentido, teniendo por marco la cristología como irrupción escatológica.

Dicho lo anterior, debemos responder a la última pregunta que nos formulábamos: ¿Qué garantías ofrece ese marco de plenitud de sentido para situar la esperanza natural de todo hombre?

El hombre está absolutamente necesitado de aquello que debe ser del todo gratuito. Pero *la diferencia entre el deseo absoluto del hombre y sus propios límites se le escapa de sus manos*. La historia, en todo momento abierta a la realidad, es por sí una realidad ambigua. A partir de ella misma es imposible descubrir con seguridad su sentido.³⁰

Por esto, el primer dato es la aceptación de que *en caso de existir, la meta salvífica sólo puede ser recibida como don*. Esa imposibilidad de que el hombre trascienda por sí mismo es precisamente la que lo descubre como un ser remitido al Dios amor.³¹ En este sentido Dios reconcilia al hombre, no como fruto de su esfuerzo o como premio por sus méritos³², sino como donación total, de la que surge la llamada a recibirla. La respuesta es el efecto del don. Entre don y respuesta hay, pues, una proporción, aunque exista un salto cualitativo en la fe.

El fundamento de esta relación entre don de Dios y aceptación del hombre tiene origen en la dinámica de la revelación, donde siempre la iniciativa es de Dios. Coherentes con esta dinámica, las relaciones entre escatología

30. La razón de esta incertidumbre es evidente: "Un juicio definitivo sobre cualquier realidad puede sólo emitirse cuando la conocemos en su integridad. Como no tenemos, por obvias razones, la posibilidad de conocer el desarrollo total de la historia humana, *todo juicio definitivo sobre la misma es imposible*." (Ladaria, 1983: 33)

31. Ya veíamos la superación de la ley por una nueva libertad, que alcanza su máxima expresión en el amor cuya realización es don de Dios, y por ello el hombre se ve remitido a la gracia (Mc 10,27; Mt 19,11).

32. La *reconciliación* se relaciona con el tema de la *justificación por las obras y de la justificación por la fe*, que trataremos más adelante, al referirnos a la condición pecadora del hombre y a la imposibilidad de que éste la supere por sí mismo.

y acción histórica deben plantearse no de abajo a arriba, sino al contrario: Dios da lo inasequible, lo utópico para el hombre (González Faus, 1980: 138).³³

Y en contexto cristológico, la iniciativa reveladora se manifiesta como don pleno, por medio de la entrada de la escatología en la historia a través de Cristo, cuyo único sacerdocio, como veíamos en la Carta a los Hebreos, supera toda mediación religiosa y establece una alianza en la que el punto de partida de la religión es la donación de Dios al hombre. Este don salvífico, resumido en la entrega del Hijo por el Padre al mundo, brinda la posibilidad de mostrar su carácter gratuito desde diversas perspectivas cristológicas ya señaladas.³⁴

La realización humana total como don de Dios³⁵ revela *el ser del hombre como gratuidad y misericordia. ¿Qué trascendencia tienen tales calificativos? El hombre como gratuidad da satisfacción a su necesidad de recibir el amor incondicionalmente y vivir la alegría y la paciencia que supone el reconocimiento gozoso de los dones de Dios; pero al mismo tiempo se le exige amar de manera semejante (Lc 6,32-36).*³⁶ ¿Hasta

33. La iniciativa de Dios en la revelación da respuesta razonable a la clásica objeción de Feuerbach acerca de la religión como pura proyección de deseos humanos. Por esto decíamos que Jesús transforma el sentido de la religiosidad humana, al relegar las ofrendas y poner en lugar de ellas su propia vida, estableciendo una alianza a través de la cual Dios es el que busca al hombre.

34. El Reino ha de entenderse como don de Dios (Mt 13), las primicias abiertas por la resurrección se reciben como don (1Co 15,20; Mt 21,34), lo mismo que la nueva forma de comunidad humana desde Dios y con Dios (Lc 12,32).

35. El tema de la gracia es tratado por González Faus en la última parte de su antropología, *Proyecto de hermano* (1987b: 423-733). Nos interesa subrayar cómo su punto de partida para la antropología de la gracia es la cristología de la humanidad nueva o del Jesús hombre definitivo, correlativa con la experiencia humana.

36. La frase de Lucas –"Si amáis a los que os aman ¿qué gracia tenéis? También los malos aman a los que quieren..." (Lc 6,32-36)– muestra la gratuidad del amor como calidad humana pero a la vez desautoriza la dinámica elemental del amor humano, pues dice que

qué punto puede esta exigencia ser razonable cuando entre los mismos hombres, según hemos dicho, la contradicción entre necesidad y gratuidad parece no tener salida?

En realidad, la gratuidad no se identifica con la pasividad, pues todo don divino supone una apertura para recibirlo y una respuesta libre y activa para vivirlo.³⁷ Ésta necesita ser permanentemente renovada, porque *el amor donado es oferta constante, pero nunca posesión del hombre* (González Faus, 1980: 202-203). De ahí la necesidad de continua conversión (*ibidem*: 204), cuyo punto de partida ha sido la aceptación en la fe de la invitación radical de Jesús al seguimiento del Reino y de su causa nueva y futura.

Pero siempre subsistirá la tentación de querer hacer "mi" proyecto y "mi" reino, y no el de Dios. Por esto mismo la exigencia del don salvífico no es otra cosa que vivir la anticipación cristológica de la resurrección, como especificábamos antes.³⁸ Y la radicalidad de esa exigencia impli-

ésta la tienen también los malos. Para ello se funda en la calidad del hombre como hijo de Dios y por tanto en la necesidad de amar como Dios ama: misericordiosamente. Una lectura "moralista" impediría captar la descripción del hombre como ser de gratuidad y misericordia y haría difícil entender que, a pesar de la exhortación, el hombre por sí mismo no puede amar así, sino sólo en la medida en que ha sido agraciado, en que ha recibido esa capacidad como don. Ver "¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesucristo?" (González Faus, 1980: 200-201)

37. "Todo mecanicismo histórico elimina a la larga el esfuerzo humano, estimulando la pereza histórica: si el éxito está garantizado de todas maneras, ¿para qué comprometerse, salvo allí donde ese compromiso pueda fructificar en los intereses personales inmediatos? Y si por el contrario se acepta la ambigüedad del futuro, hay que contar seriamente con la posibilidad del fracaso. Ello permite entonces, sin duda alguna, interpelar más seriamente la conciencia moral del hombre e introducir las categorías de responsabilidad y obligación." (González Faus, 1984: 160)

38. La participación del creyente en el hecho de la resurrección, presentada como revelación y don salvífico, tiene por centro *la decisión libre del hombre, que no es un acto moral más, sino la base de su fe, y por ello podemos hablar de decisión moral fundamental. La responsa-*

ca, para el ser del hombre como gratuidad, un carácter moral que afecta la libertad en cuanto opción fundamental: la conversión significa aceptar que el hombre no puede salvarse a sí mismo ni es el fundamento de su propia vida, dado que su punto último y absoluto de referencia no es él mismo, sino el don salvífico realizado en Cristo. Tal referencia cristocéntrica señala el aspecto relacional de la autonomía moral del cristiano.³⁹

Esta explicación aclara el texto de Lucas sobre la exigencia de amar sin interés, pero no quiere decir que por ello la contradicción se vea resuelta. Toda la vida del hombre como gratuidad supone que su encuentro con el amor de Dios lo lleva a transformar la realidad viviendo de una forma nueva correspondiente a la salvación, y que el cimiento de su esperanza cristiana no es otro que ese amor gratuito de Dios, realizado en dinámica de gracia y libertad, cruz y resurrección.

bilidad de llevarla a cabo consiste en asumir los valores que encarna la instancia escatológica: filiación, fraternidad, justicia, solidaridad. Es la misma decisión que supone la invitación a la perfección hecha por Jesús, a la *teleiōsis* a la cual nos referíamos cuando tratábamos de la ley. Por ello la conversión al ser decisión de carácter definitivo, que supone el seguimiento de Jesús y la elección del Reino, se ubica en el contexto de la opción moral fundamental. *La pretensión de Jesús pone a los hombres ante este dilema decisivo*, Mc 8,38.

39. Hay una íntima relación entre la anticipación cristológica y la libertad responsable como consecuencia antropológica del principio kenótico, objeto de nuestro próximo tema, pues para el creyente en la actual dimensión "el Resucitado es el crucificado pero no al revés" (González Faus, 1984: 165). Este comportamiento responsable, derivado del don de la salvación y su relación con la rectitud moral, está sistemáticamente desarrollado por J. Fuchs (1989: 765-771). El artículo trata de integrar afirmaciones aisladas del Concilio sobre moral fundamental, y en su primera parte se centra en los temas de salvación de Dios, moralidad personal, y comportamiento moralmente recto. Siendo la salvación, llamada de Dios y transformación interior del hombre (conversión), supone la libre aceptación del don divino, en fe, esperanza y amor. Es decir, la salvación en un primer momento está en conexión con la persona en libertad, con la moralidad personal y con la bondad o disponibilidad para asumir un comportamiento recto en la construcción del mundo.

Esta renovación constante (González Faus, 1988: 170-190)⁴⁰ significa que la relación entre exigencia e imposibilidad de realizarla totalmente se ubica en el proceso mismo con el que caracterizábamos la tensión escatológica, donde el cristiano aparece como hombre en continua metanoia, en marcha hacia el hombre perfecto (Ef 4,13), al aprender que "alcanzar es ser alcanzado" (Flp 3,12) y más radicalmente que "vivir es ser vivido" (Gl 2,20) (González Faus, 1980: 202-203).

El don no elimina, pues, el esfuerzo humano. La realización del hombre es fruto de su trabajo, pero su consumación queda en manos de otro. Esto libera dicho esfuerzo de una actitud egoísta y lo sitúa en una entrega de amor y acción de gracias, fuente de alegría y gozo. En este contexto podemos responder a la pregunta: *¿Qué garantías de posibilidad ofrece entonces la esperanza cristiana?*

Jesús, *exceptuando la forma de promesa*, no ha traído ningún cumplimiento ya dado ni la certeza científica de que ese futuro vendrá; y menos algún modelo partidista político o social infalible para alcanzarlo. Sólo a través del testimonio de su vida y muerte nos trae el valor absoluto del hombre y una oferta de amor realizada *para que sea creída*. Y aunque el amor no renuncia a la razón su punto fuerte es el encuentro experiencial de fe en el otro. Por eso es imposible creer en Jesús sin seguirlo. Y la experiencia que se pueda tener de amor en su seguimiento es la única "garantía" con la que puede contar el creyente.

El principio de la resurrección como victoria sobre la muerte y su relación con la historia fundan, pues, el sentido de la esperanza de la vida humana como futuro y presente, y muestran cómo la salvación del hombre, don de Dios por

40. El artículo analiza ventajas y limitaciones de la respuesta lucana (la hora de la Iglesia), paolina (la hora de la cruz), y joánea (la hora de la fe) al problema planteado por el retraso de la parusía, y el significado que tienen estas respuestas, complementarias entre sí, para el equilibrio del comportamiento cristiano ante la tensión historia-escatología de la que hemos venido hablando.

Cristo, es inmanente-trascendente, intrahistórica-meta-histórica. Este hecho pone de relieve ante la conciencia moral la necesidad de una conversión radical y permanente a Dios y la instauración de su Reino en el mundo, a través de un compromiso de justicia, amor y solidaridad que brota como exigencia de la esperanza cristiana.

Sin estos signos la salvación definitiva resulta poco creíble. Por eso la anticipación de esta realidad cristológica origina una ética de fraternidad y esperanza cuya posterior reflexión moral debe llevar a opciones concretas. Una proclamación de tal realización futura sin obras de amor sería una contradicción, pues aunque la historia no sea el absoluto, es el lugar del encuentro amoroso con Dios.

Todo lo anterior supone que hay en el hombre cierta condición de posibilidad para recibir ese don de Dios que es él mismo. A la diferencia del hombre corresponde la diferencia de Dios. Es lo que veremos en el próximo apartado. Confesar que Jesús encarnaba totalmente la autocomunicación de Dios, como Hijo o Palabra, obliga a contemplar simultáneamente lo humano y lo divino, pues esa forma de donación es la revelación de Dios para nosotros.

Por el momento debe quedar claro que la visión del hombre contenida en el principio cristológico de la resurrección es la de un *ser histórico trascendente como promesa y esperanza, llamado a vivir la historia como anticipación de la resurrección de Jesús en gratuidad y compromiso con el mundo.*

II. EL HOMBRE, PROYECTO DE HIJO Y HERMANO, FUNDAMENTO DE LA IGUALDAD Y DIGNIDAD HUMANAS REVELADAS EN LA FILIACIÓN DE JESÚS

Las diversas antítesis reflejadas en la contradicción humana y sentidas por el hombre en su experiencia natural dan pie para hablar de la *diferencia constitutiva entre su verdad y su realidad.* En esa experiencia el hombre se capta como ser no idéntico a sí mismo (González Faus, 1984: 210). Esta conciencia de sus límites, inexistente en los

demás vivientes⁴¹, es causa de sufrimientos y grandeza, de preguntas que en el fondo son la pregunta por él mismo, pero que al situarlo distante y fuera de sí son expresión y ejercicio de su autotrascendencia.⁴²

Ante la posibilidad de superar o no tal contradicción, ¿qué luz arroja el acontecimiento de Jesucristo? Ya hemos visto en la relación esperanza-resurrección que el hombre en cuanto contradicción no resuelta es proyecto que tiende en último término a la total armonía consigo mismo, y que si la historia camina hacia alguna meta es porque intuimos que el hombre debe llegar a esa plena coincidencia que aún no lo caracteriza. Ahora conviene ver *el modo peculiar cristiano de llevar a cabo ese proyecto, centrado en las dimensiones de filiación y fraternidad.*⁴³

41. El animal está tan identificado consigo mismo que no tiene conciencia de sus límites. Sólo el ser humano, a través de la apertura total de su conciencia, puede tomar distancia de sí mismo, de las *posibilidades y límites* de lo que le rodea, y acoger o rechazar el dinamismo que lo constituye. En este sentido la conciencia no es simplemente una función, sino que abarca la totalidad de lo humano. Como interacción entre el yo y el no yo configura lo que soy y lo que debo ser. Esta preeminencia del hombre sobre la creación, expresión de su señorío y dignidad, es fundamento de la unidad del género humano, pues si tal preeminencia fuera sólo de unos pocos, no lo sería en virtud de su condición de hombres, sino de otra característica (racial, económica, religiosa, o cualquier otra). Por esto la dignidad va más allá de cualquier diferencia humana (González Faus, 1987b: 77). Así el autor plantea el tema de la fraternidad humana a partir de la afirmación del hombre como criatura.

42. "El hombre es el ser a quien se exige más de lo que puede dar, que se pregunta más de lo que puede saber y que pretende más de lo que puede conseguir." Ver "Dios estaba en Jesús unificando al mundo consigo..." (González Faus, 1980: 148).

43. Los correlativos antropológicos derivados del principio revelatorio de la cristología de González Faus podemos esquematizarlos así:

CRISTO REVELACION		EL CRISTIANO
DIOS - HOMBRE	=	HIJO DE DIOS
Encarnación	-	Dignidad humana
Palabra	-	Igualdad y amor
Filiación afiliante	-	Fraternidad

Éstas deben ser fruto progresivo de la superación de esa contradicción realizada en Jesucristo, Adán definitivo, y contienen el núcleo central de nuestro segundo grupo de correlativos. Veremos cómo éstos pueden estructurarse a partir del principio revelatorio de la cristología, pues la revelación integra el don de Dios como comunicación de sí mismo en la encarnación, la verdad divina del hombre y el proyecto inseparable de hijo y hermano basado en su dignidad y vocación al amor. Tal intuición se expresaba en los títulos de Palabra e Hijo (González Faus, 1980: 188).

A la diferencia del hombre corresponde otra diferencia en Dios.⁴⁴ Tampoco Dios es idéntico a sí mismo, pero esto sucede en sentido contrario al del hombre. El hombre esencialmente "*eros*", corporeidad, de naturaleza dialogal y comunitaria, sale de sí mismo como búsqueda, apertura, lenguaje, revelación al otro, perfección hacia la propia trascendencia. En cambio Dios, esencialmente "*ágape*", en virtud de esa naturaleza humana, sale de sí como donación, ternura, solidaridad, autocomunicación en el acontecimiento de Jesucristo.⁴⁵

44. Para el tema tratado desde la perspectiva del hombre "criatura humana" e "imagen divina", ver a González Faus (1987b: 123-178).

45. "En el lenguaje de la tradición teológica, el hombre es el '*finitum capax infiniti*'; pero esto sólo es posible porque Dios no es, sin más, el ser infinito de la teodicea, sino el '*infinitum capax finiti*'. Esta idea de que Dios no es, sin más, idéntico a sí mismo, aunque en sentido contrario a como no lo es el hombre, es fundamental para la revelación y la comunicación de Dios que acontece en el hecho de Jesucristo... En ese ser constitutivamente diverso de sí, el *hombre es a la vez el ser que pregunta por el hombre, la pregunta de qué es ser hombre y el acto de preguntar qué es ser hombre*. Y al revelar la plenitud o la identidad del hombre consigo mismo como plenitud e identidad escatológicas, Jesús es en eso y por eso la auténtica donación de Dios. Esto supone que así como *el hombre es el que pregunta* (en cuanto pregunta sobre sí mismo), *la pregunta* (lo preguntado) y el *hecho de preguntar* (la pregunta entendida como acción), así también Dios es como Padre el que responde, como Hijo la respuesta y como Espíritu el hecho de responder a la pregunta humana." Ver "Dios estaba en

La Palabra, al hacerse carne y parte de nuestra historia en ese hombre, es revelación máxima de Dios y del hombre, donación de Dios en su ser mismo de hombre.⁴⁶ Jesús, como Palabra de Dios es y se inserta en esa misma diferencia humana, pero llena de sí misma. Por esto, el ser del hombre llamado a lo que todavía no es (Ro 4,17),⁴⁷ no sólo con miras al futuro sino en su naturaleza misma encuentra base en la cristología de la encarnación de la Palabra.

Jesús unificando al mundo consigo" (González Faus, 1980: 149). Sobre el "*plērōma*" y su carácter dinámico en la historia, ver a González Faus (1984: 295-296).

46. Dios, anonadado en Jesús se ha hecho respuesta solidaria y amorosa a la pregunta humana, asumiéndola y haciéndose esa misma pregunta, tal como la vivimos ya nosotros, sometida a todas las oscuridades y falsos caminos de respuesta. Pero, al ser Jesús revelador del Padre, nos revela en su humanidad perfecta la vocación del hombre, idea central de *Gaudium et spes* 22, mostrando el sentido de la exigencia evangélica del seguimiento de Jesús. *Jesucristo Dios y hombre*, al ser salvación personal y comunitaria, es respuesta de sentido total y, por tanto, también a la pregunta última por el fundamento de los valores morales. Éstos deben responder no sólo al problema de qué cosa es el bien sino por qué hacer el bien. "A veces se pretende eliminar el aspecto moral bueno o malo de la conducta humana, insistiendo en que sólo hay determinadas conductas que resultan razonables y otras que son claramente irracionales; pero, aun en este caso, nadie muestra por qué tiene que ajustarse el hombre a esas conductas razonables y por qué debe evitar las irracionales." Ver "¿Qué imagen de hombre se nos revela en Jesús?" (González Faus, 1980: 190). Esta búsqueda remite al Absoluto que en el cristianismo tiene su rostro histórico concreto en Cristo. De aquí surge la fe como sentido del imperativo moral cristiano. Aunque la respuesta sea de naturaleza religiosa, fundamenta la moral cristiana. (Gatti, 1988: 9-39). Por eso K. Demmer, al hablar de la autonomía moral, hace referencia a una autonomía cristónoma (1982: 101).

47. El lenguaje de González Faus sobre el hombre a quien pertenece su propia trascendencia, que "es más de lo que es", "llamado a ser lo que todavía no es", "creado para trascenderse", está tomado de Ireneo de Lyon (González Faus, 1969: 22,44, 95-97).

*Lo que todavía no somos en nuestro ser, es lo que Cristo es en nosotros. Esa diferencia, realizada y participada por Cristo al hombre, convierte la cristología no sólo en plenitud de la antropología sino en fuente de toda dimensión salvífica en un contexto dinámico de encarnación.*⁴⁸

Así, el interrogante sobre la diferencia constitutiva del hombre y por tanto sobre su vocación y dignidad, encuentra toda su respuesta en la relación dialogal Dios-hombre por la unión de lo humano y divino en Jesús, Palabra

48. La plenitud del hombre en Jesús es la especificidad cristiana del fenómeno religioso, con relación a las demás religiones y humanismos: "De toda religión, porque lo que está en su centro no es Dios, sino el hombre. Y de todo humanismo, porque la razón de esa centralidad del hombre no radica en el hombre mismo sino sólo en Dios." Ver "¿Qué significa creer en Jesús?" (González Faus, 1976: 15). "Donde el ateo opina que cree en el mundo porque no puede creer en Dios, y el hombre piadoso opina que cree en Dios porque no puede creer en el mundo, *el cristiano profesa que cree en el mundo porque cree en el Dios de Jesús.*" (González Faus, 1984: 198). Teniendo en cuenta la plenitud de la antropología en Cristo, *sería un error*, al hablar de la diferencia antropológica, *hacer una contraposición entre lo que el hombre es y lo que le falta como algo que recibe*. Ya hemos visto que *todo el hombre es don de Dios*, y que tanto su presente como el futuro tienen sentido en Cristo. En este contexto *la diferencia específica* que mencionamos, aunque sea algo no realizado, *pertenece al ser del hombre como vocación*. Por eso es apropiado el término "diferencia constitutiva" usado por González Faus, quien desde el principio explica en su antropología que en el hombre la imagen y semejanza de Dios no es un añadido ajeno a la criaturidad, sino una manera de ser de la criatura o modo de vivir la criaturidad (González Faus, 1987b: 143). Así mismo, desde el punto de vista del hombre llamado desde el principio a reproducir la imagen del Hijo y recapitularlo todo en Cristo, *la terminología utilizada del "natural y sobrenatural" que hace referencia a "dos órdenes" para mostrar esa diferencia entre lo que tiene el hombre como criatura o por "naturaleza" y lo que le ha sido dado o lo que le sobrepasa, resulta inadecuada*. El problema está tratado por González Faus (*ibidem*: 144-156) y por L.F. Ladaria (1983: 141-170). Presenta la historia de esa terminología y los pensamientos de K. Rahner, J. Alfaro y H. de Lubac. Permanece válida la diferencia de perspectivas, pero no la división de la unidad del hombre cimentada en Cristo.

dicha no sólo desde la trascendencia, sino desde la propia historia del mundo y del hombre.⁴⁹

La realidad divino-humana de Jesús y la dignidad que entraña para el hombre *supone la vocación al amor*, pues en éste reside el sentido interpelador de la Palabra.⁵⁰ Esta última es no sólo llamado al hombre para que su vida sea entrega, confianza y don –porque tal ha sido su forma de comunicarse–, sino también fundamento que da su sentido último al amor del hombre.⁵¹

49. Naturalmente, no sólo Jesús como Palabra, sino varias de las reflexiones cristológicas hechas anteriormente indican el hecho de Jesús plenamente hombre, proyecto de sí mismo, historia, libertad, y plenamente Dios, sentido total, realización comunitaria, plenitud. Recordemos especialmente la Carta a los Hebreos (cap.2), Jesús portador del sello divino, pero hombre como nosotros, en compromiso incondicional con la historia que lo lleva al sufrimiento y la muerte, hijo del hombre como perteneciente al mundo divino, pero individuo de la raza humana, la progresiva explicitación de la filiación divina de Jesús en excelencia y abajamiento, y su importancia para la valoración de la historia y la futura plenitud, la dimensión kenótica como solidaridad de Dios con nuestra vida y el dolor del mundo (Mt 25,31), etc. Pero lo que nos interesa hacer resaltar ahora es la importancia de esta unidad Dios-hombre para mostrar el valor de la historia y dignidad del hombre, tanto por su vocación a la perfección como por su naturaleza filial.

50. Debemos recordar el sentido de "palabra" en el contexto semita: comunicación de amor y don de sí que invitan a una relación personal, éticamente susceptible de aceptación o rechazo. *La revelación, en este contexto, supone también un destinatario apto y, por consiguiente, no sólo una capacidad en el hombre para recibirla, sino también un Dios capaz de comunicarse absolutamente.* Ver "Qué Dios se nos revela en Jesús" (González Faus, 1980: 178-179). Para una analogía entre el amor de la palabra humana y la palabra divina como comunicación, testimonio y encuentro, indicando los datos de la filosofía y la psicología del lenguaje, ver a R. Latourelle (1985: 404-418).

51. El deber moral de amar y hacer el hombre de su vida un don de sí tiene origen en la total entrega amorosa y gratuita a partir de la Palabra. En esto hacía énfasis el autor al afirmar el "*Hesed w'emet*" como constitutivo del ser del hombre, que da forma al contenido de la Palabra e implica el amor de Dios a los hombres como fundamento

Este *ser del hombre como igualdad y amor*, consecuencia de la revelación de Jesús Dios y hombre, es tarea por realizar en el mismo contexto de conversión y tensión escatológica propias del Reino y el seguimiento, a las que aludíamos al hablar de la teología de la historia y que constituyen el mensaje central de la vida misma de Jesús.⁵²

El carácter fraternal propio de todo amor, cuya base natural es la unión de los hombres a partir de la conciencia de su común dignidad e identidad humanas, *adquiere en el cristiano una motivación específica proveniente de su ser hijo*. Esta antropología filial está contenida en la cristología de la filiación.

del imperativo absoluto del amor interhumano. Por esto la interpelación de la Palabra obliga no sólo a salir de sí para amar al hombre, sino que incluye el elemento confiado de la entrega al Dios que dice amarnos. Este *carácter personal propio de la Palabra es una motivación moral básica a las normas provenientes de la fidelidad al seguimiento, pues en los momentos de crisis de valores, propios de toda persona o sociedad, una sola motivación ideológica resulta débil para llevar al hombre a dar la vida por ella, aunque las normas fuesen las mismas*.

52. Ya hemos visto que el *testimonio del Jesús histórico*, modelo para el creyente, *presenta numerosos hechos y actitudes que fundamentan el amor y la igualdad fraternal que éste supone*. En todos ellos, el amor a Dios y al prójimo son motivación específica del obrar cristiano en el seguimiento de Jesús y la misericordia del Padre. Basta recordar cómo la ley está constituida por el amor y concretada en el seguimiento, y el templo con un culto que clama universalidad y justicia. Igualmente la exigencia de conversión a una opción por los marginados y la justificación de Jesús en su modo de proceder con ellos, dada en varias de las parábolas, provienen de los valores de la unidad e igualdad como fruto del amor y la bondad divina. Las comidas y su significado de fraternidad y perdón, la oración de Jesús como relación con el Padre y el encuentro con los hombres, la clara relación de varios milagros con los pobres y excluidos, como manifestación de la misericordia de Dios, y en general todos los signos del Reino, tienen por centro una nueva forma de comunidad en amor y paz, comunicada en Dios por medio de Jesús. En este mismo contexto del Reino se interpreta el modo como Jesús entendió su muerte: entrega de vida en amor y servicio, pero no como algo sólo humanitario, sino como fruto del perdón de Dios y la comunión con él.

Si –como hemos anotado– la fe en la resurrección exige signos presentes del Reino en compromiso de amor y justicia, sería incompleto decir que tal anticipación cristológica obra sólo como motivación externa al hombre, pues la presencia de Jesús resucitado forma parte, a través de su Espíritu, del ser del hombre, estableciendo en él la nueva condición de filiación, con todas las gracias que ésta contiene.⁵³

Por tanto, tal como se manifiesta en el hombre, Cristo es no sólo la meta de su impulso, sino también la fuerza de ese impulso; su influencia en el obrar humano no proviene sólo de fuera, sino *actúa desde el propio ser del hombre*, el cual –creado a imagen del Hijo– está destinado a reproducir

53. En esta idea insiste bastante R. Tremblay al hacer su crítica a la moral autónoma: de la antropología filial no se deriva un hombre que hoy vive solo o autónomo, estimulado por una relación trascendental con Dios, sino un *ser del hombre afectado ontológicamente por la presencia de Cristo, aunque sin perder su propia libertad*. Aceptar este tipo de presencia ratificada por la teología sacramental nos parece una realidad con suficiente fundamento bíblico que no se puede negar; consecuentemente, tampoco su influencia en el obrar humano. El problema para el teólogo moralista surge cuando se quiere constatar la *diferencia entre la especificidad del obrar humano de un hijo de Dios afectado por esta "ontologicidad" y la de un hombre de "buena voluntad", que actúa con recta conciencia*, utilizando suficientemente los medios que ésta requiere. Dicho de otra manera, volvemos a nuestro problema hermenéutico central: en un lenguaje razonable de alcance universal ¿hasta dónde se puede mostrar cómo actúa tal ontologicidad cristiana y qué aporta a la normativa moral? R. Tremblay hace esfuerzos por mostrar esta especificidad del obrar cristiano en su artículo *"La physionomie éthique de l'homme fils de Dieu"* (1987), pero en realidad creemos que ese mismo modo concreto de actuar ante los problemas que él propone *puede ser posible en un no cristiano, aunque el plano de intencionalidad y las motivaciones sean diferentes*. Si se tiene en cuenta lo ya dicho sobre las correlaciones antropológicas, veremos más adelante con mayor claridad como se van concretando los límites y alcances del modelo propuesto por K. Demmer.

su imagen a través del compromiso fraternal de esa filiación.⁵⁴

Al guardar las debidas diferencias entre imágenes provenientes de la filiación adoptiva y directa, *el cristiano se incorpora de alguna manera a todos los significados kenóticos, gloriosos y de revelación comprendidos en Jesús, hijo de Dios.*⁵⁵ Evidentemente, el participar del cristiano por su filiación en la vida divina y el ser liberado del pecado, ponen aún más de relieve su dignidad y la fraternidad, igualdad y libertad que de ahí se siguen.

Sin embargo, estas cualidades de la imagen divina no son formulaciones abstractas ni actúan mágicamente⁵⁶, sino incumbe al hombre concretar el modo como ellas deben responder a su misión en el mundo en situaciones

54. Ver "La credencial básica de la identidad cristiana. Dimensiones de la divinidad de Jesús" (González Faus, 1986: 20-40). Es esencial a la filiación y primogenitura de Jesús el hecho de que no sólo él adquiere ese valor absoluto del hombre, sino que el carácter de "primicias" y de hijo hace partícipes de ese valor absoluto a todos los hermanos (hombres). La condición de imagen de Dios del ser humano, y Cristo fundamento de la filiación divina y fraternidad entre los hombres se tratan en la declaración conciliar *Nostra aetate* 5 y la constitución *Gaudium et spes* 92 y 93.

55. Estos significados son la explicitación de la original conciencia de filiación única de Jesús con relación a su Padre y a su misión entre los hombres.

56. Esta anotación nos parece muy importante. No es posible hacer aquí la traducción concreta y formulada de lo que debe significar esta identidad cristiana en cada persona o situación social e histórica. Pero, sin negar la trascendencia de la intencionalidad surgida de la motivación cristiana, tal intencionalidad permanecería inoperante si se quedara sólo en conceptos de fraternidad, amor, libertad; *términos que en sí mismos son un poco vagos y que sin determinarlos pueden ser compartidos prácticamente por todos, o por varias visiones antropológicas que se distanciarían en su modo de llegar a concretarlos.* La fe en el Cristo revelador y salvador da sentido último a esos valores, y ello es indispensable, pero el proceso quedaría incompleto sin una *moral que los determinara en vías y normas concretas de acción*, que a su vez puedan remitirse a ese fundamento cristológico-antropológico como su justificación y razón de ser.

históricas específicas⁵⁷, pues el desafío auténtico del amor cristiano es la sociedad mundana, las realidades de la explotación, la esclavitud, la violencia y la opresión, el derecho del más fuerte, de la pobreza y la riqueza, del hambre y la opulencia, de la miseria y la abundancia.

En este contexto es imposible la confesión de Jesús como hijo, si no se defiende el derecho del más débil y no se promueve la ayuda eficaz a los hambrientos y a los pobres, la justa repartición de bienes, la denuncia de las

57. González Faus hace un análisis del problema que plantea en algunos sectores la imagen padre-hijo para captar el auténtico mensaje de la filiación de Jesús y del cual sólo ofrecemos un breve resumen. La relación padre-hijo evoca una imagen no tanto de elección y adopción, sino de autoridad. S. Freud veía en la "muerte del padre" el rechazo inconsciente de toda forma de dominio por parte de los hombres. Ese padre muerto se ha sustituido por el "super yo", que sólo trae frustración, porque nunca se está a su altura, o autojustificación engañosa, por la incapacidad para afrontar la propia verdad. La comunidad sólo se construye a la fuerza y la cultura sólo es posible con una autoridad: primero la del padre y luego la del sentimiento de culpa que produce su recuerdo. E. Fromm ve una victoria sobre el padre en la elevación de un hombre a la divinidad, lo cual es el significado del cristianismo. Para los primeros cristianos la deificación de Jesús, hombre como ellos, fue la salida de sus deseos edipianos. En cambio, según Marcuse, los hombres han querido reparar la culpa del crimen que cometieron contra Jesús situándolo a la altura del padre, por lo cual el cristianismo no constituye una victoria del hijo, sino la restauración del poder del padre. Marcuse asume la segunda parte del mito de Freud sobre la culpabilidad de la muerte del padre. Ante esto es necesario explicar la relación padre-hijo, aplicada a Jesús y Dios, como total don de sí en el que Jesús, unigénito, es igual al Padre, y explicar también que en Dios la autoría no consiste en engendrar autoridad, sino igualdad y libertad (Gl 3,25-26). Ellas nacen de la nueva justificación que obtiene el hombre, no por la fe en sus obras, sino por su fe en Cristo (Gl 3,11). Esto muestra la paternidad de Dios como liberación del super yo y como oferta de una fraternidad nueva que forma la comunidad no basándose en el poder ni en la existencia del enemigo común, sino en la recapitulación y afiliación en el Hijo (González Faus, 1984: 339-344). Ver también, "La crisis de la noción de paternidad en la relación con Dios"(González Faus, 1980: 59-61).

ideologías de lucro y la transformación pacífica de las condiciones sociales inhumanas (González Faus, 1987b: 653-659; 727-730).⁵⁸ Sólo así se hace viva la vinculación de la imagen de hijo a la de primogénito "entre muchos hermanos"⁵⁹, que permite al hombre –como ser fraternal– vivir un compromiso inseparable con Dios y sus hermanos.

Queremos insistir en la carencia de sentido que tiene el carácter de primogénito⁶⁰, la invocación del nombre del Señor, la unicidad de su señorío (González Faus, 1984: 273)⁶¹, el culto litúrgico que se deriva de su proclamación y la promesa que contiene, y en general el seguimiento de Jesús, si no hay un compromiso serio, eclesial y personal

58. El autor hace algunas alusiones a consecuencias provenientes de la gracia de la filiación, especialmente a la relación entre fraternidad y opción por los pobres, conclusión de la que nos ocuparemos en el último capítulo.

59. "Quien conozca a Dios encontrará el Reino. He aquí una acusación contra toda forma de religiosidad que cree haber conocido a Dios sin el Reino. Quien no ha descubierto el Reino no ha conocido a Dios, sino un ídolo. Y la razón de esto es que conocer a Dios es conocerse a sí mismo como hijo. *La auténtica experiencia de Dios no es simplemente de criaturidad o contingencia que lleva a conocerlo como Creador, sino la experiencia de filiación que lleva a conocerle como Padre.* Esa fue la experiencia típica de Jesús. Y ahí llega el hombre al conocimiento de sí mismo: conocer a Dios como padre es conocerse como ciudadano del Reino." Ver "¿Qué podemos saber sobre Jesús?" (González Faus, 1980: 57).

60. Jesús primogénito, en sentido personal, revela el ser del hombre como proyecto de hijo y hermano. El cimiento de este proyecto es Jesucristo hombre nuevo, hijo unigénito y hermano primogénito. Pero para que Jesús sea primogénito, los hombres deben "reproducir la imagen del Hijo" (Ro 8,29).

61. La igualdad fraterna no tiene fundamento en sí misma, sino en la unicidad del señorío de Jesús. Aunque haya diversidad cuantitativa de funciones y carismas en la sociedad, unos más trascendentes que otros, existe una igualdad básica en dignidad, la cual, para que sea real, debe promover la fraternidad que ha quedado vinculada al señorío de Jesús.

por la construcción de la fraternidad humana y el valor absoluto del hombre incluido en ella, fruto del don y la participación del carácter absoluto de Dios.⁶²

En conclusión, a partir de la relación con Dios se da una transformación en el modo de ser y experimentar al hombre: del principio de la revelación de la cristología como encarnación de Dios en Palabra de amor hecha carne, conciliación entre lo divino y humano y manifestada en el Hijo, se deriva un hombre que tiene la mayor dignidad posible: la de hijo de Dios, hermano de los hombres en igualdad, amor y libertad.⁶³

Jesús, entonces, no sólo ilumina el proyecto humano, caracterizado por la tendencia a esta filiación, sino lo realiza y participa. De aquí surge la fraternidad nueva fundada en el ser del hombre llamado a la filiación en Jesús, pero no como dato teórico o ya dado, o realizado "por decreto", sino como algo por conseguir dinámicamente, es decir, *la fraternidad es el rostro y despliegue histórico de la filiación* (González Faus, 1987b: 649) y en último término una dimensión divina. Esto quiere decir "ser hombre imagen de Dios", proyecto de hijo y hermano, *y en su realización o no realización están en juego los valores humanos*.

La presencia de Dios en el otro, fruto de la solidaridad total de Dios con el hombre, tiene efectos radicales para el compromiso entre los hombres y nos lleva a examinar más concretamente qué se entiende por autonomía y responsa-

62. Sólo a condición de asumir el imperativo moral para construir la historia como advenimiento de filiación y fraternidad, que contiene todas las categorías de amor, libertad e igualdad, es posible nuestra participación en Jesús constituido señor y mesías. La motivación para realizar este imperativo no es sólo el valor del hombre captable axiológicamente, sino la filiación que da fundamento a ese valor.

63. En síntesis: "El hombre es una pretensión de divinidad; la cual no radica en su ser amo, sino en su ser filial y fraterno, Jesús, como hijo y hermano, es el hombre nuevo; y por eso es Emmanuel: Dios con nosotros." (González Faus, 1984: 345)

bilidad del cristiano en la construcción de una historia propia de los hijos de Dios en solidaridad y libertad. Sin todas esas características, la dignidad humana y la salvación dejarían de ser don para convertirse en imposición.

III. AUTONOMÍA RESPONSABLE EN LA FORMACIÓN DE UN MUNDO SOLIDARIO Y JUSTO COMO PARTICIPACIÓN DEL DOLOR DE CRISTO EN EL MUNDO

Al tratar previamente los principales elementos antropológicos de la "*natura elevata*" por la gracia, siempre ha quedado de manifiesto la cualidad de la libertad. La revelación en el don salvífico de Cristo y todas las gracias que de él se derivan, en especial, a partir del Reino y la resurrección, por ser dones de amor, no son algo impuesto sino oferta, llamado y regalo. Esa libertad, condición esencial del amor, lo es también en el plano moral de los comportamientos y respectivas actitudes que el hombre puede asumir, desde la opción fundamental hasta las pequeñas elecciones que expresan tal opción.

De ahí nacen la *autonomía*⁶⁴ y *responsabilidad* humanas en la construcción del mundo y de la historia, sin ser otra cosa que el fruto del ejercicio de la libertad.⁶⁵ ¿Significa esto que Dios está ausente de la historia actual? ¿Cómo compaginar entonces la historia de la salvación y la historia humana, la acción de la gracia y simultáneamente la libertad del hombre? Si Dios no actúa por poder, ni mágica-

64. La *autonomía* es por naturaleza un término *relacional*. Se es autónomo "en relación" con alguien o algo. Por eso no es sinónimo de independencia, aislamiento, arbitrariedad, o autosuficiencia. Por eso, en contexto moral nos hemos referido a una autonomía cristónoma (Demmer, 1988: 105-106; 1982: 88-101).

65. Una *visión determinista*, en la que el hombre esté totalmente condicionado, es incompatible con cualquier discurso ético, pues exime de toda responsabilidad y por ende de imputabilidad moral.

mente, ¿en qué sentido se puede hablar de que Dios "actúa en la historia" y al mismo tiempo afirmar la autonomía del hombre?

No es nuestro objetivo estudiar detalladamente estos problemas, intención de grandes controversias en la historia de la teología, pero al menos conviene abordarlos con brevedad. Por ello, antes de analizar las consecuencias morales que se derivan de la libertad y responsabilidad humanas, en concreto, *la solidaridad y la fe*, es necesario volver a los temas cristológicos que fundan dicha autonomía.

¿Qué aporta la revelación al principio de la autonomía humana, básico en cualquier moral fundamental? De la dimensión kenótica de la cristología se deduce claramente la autonomía y responsabilidad del hombre ante la vida y su propia realización personal y comunitaria.⁶⁶ Toda la vida de Jesús como mesías sufriente, modelo del Resucitado para nosotros y hora de la cruz para la Iglesia, es no sólo la afirmación de esa libertad y autonomía humanas, sino también *la forma de llevarlas a cabo*.

Ejemplos de este modelo son ante todo la libertad en la persona misma de Jesús como actitud global ante su misión, la religión, la sociedad, las tentaciones y la muerte. Ello se confirma específicamente en las polémicas de Jesús sobre el sábadó; en las leyes de la purificación y el templo, que revelan una autonomía para decidir sobre la bondad o maldad, cuyo origen está en el corazón del hombre que no puede ser hecho puro o impuro desde fuera (González Faus, 1984: 63); en la superación de la ley por la nueva justicia

66. Desarrollaremos el siguiente esquema en el que hemos estructurado los correlativos antropológicos provenientes del principio kenótico de la cristología:

CRISTO KENÓTICO	=	EL HOMBRE CREYENTE
Mesías sufriente	-	Autonomía histórica en libertad y responsabilidad
Muerte de cruz	-	Solidaridad humana
Entrega total al Padre	-	Hombre llamado a la fe.

definitiva, que pone en movimiento una libertad cuya exigencia radical surge del Sermón de la Montaña; en el modo como Jesús realiza su mesianismo, indicado en el pasaje de las tentaciones⁶⁷; en las connotaciones de profeta, siervo y justo, que comportan una visión libre del hombre, la cual excluye cualquier intervención mágica de Dios en la historia; y en general, en las relaciones entre Dios y el hombre reveladas en Jesús que manifiestan la autonomía humana hasta su suerte final.⁶⁸

De igual modo es responsabilidad del hombre vivir todos los valores y signos escatológicos que encarnan la anticipación de la resurrección y la historia como filiación. Estos signos anticipatorios son indicados con bastante énfasis: aceptación del don salvífico, conversión continua, fraternidad, compromiso por la justicia y el amor, igualdad y dignidad humanas, solidaridad con el pobre y el oprimido.

Verdad es que *el hombre solo no puede salvarse*, que esa salvación y liberación definitiva de la muerte existen como posibilidad real en forma de promesa, y que su liber-

67. "La imagen de Dios, que se afirma o se destruye en el pasaje, tiene su proyección en una imagen del hombre que estará en línea con la utopía humana tantas veces presente en nuestras conclusiones. Ya el simple hecho de que la tentación pertenezca como categoría intrínseca a la filiación de Jesús y a su elección, significa que Dios corre el riesgo hasta el fondo y que no nos es dado concebir una intervención salvadora de Dios que elimine el riesgo de la libertad y la responsabilidad humanas." (González Faus, 1984: 171)

68. "En la medida en que las tentaciones, como ya dijimos, intentan leer toda la vida histórica de Jesús, hay que decir que en ella la relación Dios-hombre aparece como la relación de la suprema libertad... Dios no elimina la condición humana como condición luchadora, ni manipula al hombre o se deja a su vez manejar por él, ni avala con su firma órdenes, situaciones o esclavitudes intra-históricas... La relación Dios-hombre sólo puede plantearse en la zona donde el hombre es llamado a asumir su condición creadora, a cargar con el peso de sus propias decisiones y a eliminar todas las esclavitudes de la historia; en la zona donde reside la libertad del hombre: la del corazón bueno, la de la actitud justa." (*Ibidem*: 177)

tad y autonomía se remiten a Dios.⁶⁹ *Pero es el hombre quien cree, no el Espíritu Santo por él.* Por eso, no se realiza nada sin la determinación propia del hombre, ya que Dios al crearlo libre ha manifestado esa voluntad.

De ahí que todos los títulos cristológicos y sus respectivos significados para el hombre, dones, gracias y cualidades provenientes de la salvación, no puedan hacerse actuales sin la colaboración humana y sin la fe. Estas gracias no actúan, pues, mecánicamente, sino son un llamado en la fe a la conciencia moral humana para la construcción autónoma de la historia.⁷⁰

La apuesta de Dios por la libertad humana es una crítica de toda imagen de Dios-magia (González Faus, 1985: 21) o Dios-poder contenida en una visión determinista, en la cual los hombres serían esclavos perfectamente sumisos, pero sin voluntad propia. Un milagro o intervención especial

69. El carácter relacional de la autonomía humana es constante en la cristología explicada: la liberación de la ley no deja al hombre a su arbitrio, sino que lo remite a Jesús; la autonomía misma de Jesús siempre es referida al Padre y al Reino; la supresión de templo, sacrificios y ofrendas remite al sacerdocio único de Cristo; la destrucción de todos los señoríos, a la confesión de Cristo como único señor, base de todas las exigencias del cristiano; y la necesidad de unidad y reconciliación del hombre, a la obra recapituladora de todo en Cristo.

70. "Lo que se deriva de esta entrega de Dios para la visión de nosotros mismos y la historia es una comprensión de la total *autonomía de la historia*: la historia está totalmente en manos del hombre y Dios ha aceptado someterse a ese poder dado al hombre, de modo que, en adelante, la 'ausencia' de Dios en la historia no es lejanía, sino cruz, o con un lenguaje más neotestamentario es presencia 'anonadada'." En "¿Qué Dios se nos revela en Jesucristo?" (González Faus, 1980: 166). Por otra parte, la gratuidad de la fe y la justificación no eximen directa o automáticamente de la concupiscencia y demás condicionamientos de la libertad que comportan para el obrar moral del hombre una historia de progresiva liberación (Demmer, 1988: 157). *Tampoco la moral implícita en las normas del magisterio o en el orden jurídico institucional funcionan mecánicamente.* Siempre suponen la colaboración y responsabilidad del creyente adulto o el ciudadano maduro (*ibídem*: 127,174,193 y ss.).

de Dios nunca será para solucionarnos la historia. Si se produce es sólo para brindarnos un signo (González Faus, 1982: 158-159)⁷¹ o una esperanza, pero la historia sigue estando en manos del hombre.

Desde la cristología que hemos expuesto, no hay para el creyente más que una sola historia, que es a la vez historia de liberación humana y de salvación escatológica. Aunque no se identifican, la salvación escatológica inserta en la historia es el fundamento de la liberación humana.⁷² La historia no es la salvación ni el absoluto, pero en ella se da la salvación y el encuentro con Dios.

Es decir, no hay dos realidades con las que el cristiano se compromete –una divina y otra humana– sino, según lo visto en la cristología de la encarnación y la recapitulación, toda la realidad es asumida por Dios en Cristo y de él recibe su sentido. Por esto es imposible pretender un compromiso de fe fuera del mundo (González Faus, 1984: 589-590).⁷³

Ahora bien, si la autonomía de la historia es total, ¿cómo se hace Dios presente y actúa en ella? Decíamos que la relación de Dios con el hombre y su presencia en la historia a través del amor excluye cualquier intervención

71. Los milagros realizados por Jesús manifiestan no tanto el poder divino o una relación privilegiada con Dios como la fuerza del mensaje del Reino, la misericordia de Dios y la fe del que lo percibe. En este contexto deben ubicarse los milagros como manifestación de Dios y de la libertad y autonomía del hombre en la historia.

72. Esta relación es importante, pues como veremos más tarde, cuando hablemos de la justificación y la justicia, *no hay acceso a la salvación escatológica, sino a través del esfuerzo por la liberación humana*. Sin embargo, *tal unidad no quiere decir que sean iguales. La liberación humana puede morir por el pecado, la salvación es ya un hecho presentado como oferta que sólo muere para el individuo que no lo acepta* (González Faus, 1984: 467).

73. Lo visto sobre la universalidad del templo y la supresión de su carácter sagrado (concretado en lugares, personas, usos e instituciones, y no en el corazón del hombre, que consagra privilegios para unos a costa de otros), horizontaliza el culto y la distinción sagrado-profano, que así queda abolida (*ibidem*: 80-82).

suya mediante la imposición o el poder. Si Dios actúa, *lo hace a través de la libertad*, la oferta y la interpelación del amor, haciendo que los hombres hagamos las cosas porque queremos (González Faus, 1980: 167-168).⁷⁴

Así, la autonomía del mundo y la historia no excluye la posibilidad de vivir o encontrar a Dios en ella, pero su presencia estará siempre mediada por las condiciones del amor: ni la trascendencia histórica ni los acontecimientos salvíficos se imponen por sí mismos con evidencia racional, sino como fruto de una interpretación y aceptación libre del hombre en la fe.

¿Qué características cobran mayor relieve en el autor como consecuencias de esa autonomía? Al estar la construcción de la historia en manos del hombre, es éste quien tiene como misión superar la injusticia, la pobreza y todas las realidades y actitudes que van contra su dignidad y son causas de alienación y miseria. Sin embargo, el sufrimiento forma parte de la realidad humana sin ser siempre fruto de una opción libre del hombre.

¿Cómo compaginar la esperanza que debe ayudar a afrontar la vida con autonomía responsable, y la realidad del sacrificio y el sufrimiento en el mundo? ¿Cómo se integra para el cristiano la realidad del dolor, que según hemos enunciado afecta el sentido último de cualquier actividad humana?

Veíamos que el mesianismo de *Jesús no es sólo afirmación de la autonomía humana, sino en cierta forma modelo de cómo realizarla.*

74. González Faus señala la intuición antropológica de Santo Tomás: "Cuando la libertad humana no es movida por Dios, siempre resulta movida por algún 'señor' extraño a ella. La única forma de que el hombre se mueva a sí mismo es que sea movido por Dios, por esto, la libertad consiste en la plenitud del ser movido por Dios." (*Ibidem*: 539). La pretensión objetiva de la verdad moral es el resultado de una posición personal orientada a la trascendencia. Esta postura tiene lugar en la libertad, que en este contexto significa poder con relación a un bien reconocido (Demmer, 1987: 1039).

Al contrario de las esperanzas judaicas, Jesús es mesías a través de la *cruz y el sacrificio*, y destruye toda ilusión triunfalista. A esta forma de vida solidaria, que lleva a la entrega definitiva hasta la muerte, se la llama kénosis en un sentido amplio, y desde diversas perspectivas: toda la vida de Jesús se realiza en ayuda y disponibilidad, vive pobremente, comparte su vida con los pobres, hace de su opción por los marginados el signo de su misión (Mt 11,5)⁷⁵, asume la conflictividad que esta actitud implica y muere por esta causa como marginado y delincuente político.

Ello significa que la revelación se realizó por medio de una solidaridad total con la maldición y el empobrecimiento del hombre como fruto del pecado, y con la historia y condición humanas, que conduce al sufrimiento y a la muerte (Heb 2,10) de un hombre que siendo Dios vivió como nosotros. Este hombre fue hecho pecado (2Co 5,21) y maldición (Gl 3,13), murió sin ejercer ningún poder que no fuera el del servicio, entregando su vida en la fe y llevando sobre sí nuestras faltas.

Este modo de encarnación en pobreza, humillación, obediencia y muerte, expresado con énfasis en los títulos de siervo, profeta y justo, además de revelar el gran amor y solidaridad de Jesús con los hombres, es una denuncia de cuanto hay de pecado, injusticia y sufrimiento en el mundo, y exige al hombre seguir el mismo camino de Jesús, ligado a su cruz y resurrección. De aquí la insistencia de González Faus en mostrar que la "espiritualización" de las promesas no quiere decir que la justicia de Dios remplace la acción del hombre, sino que la posibilita.

La resurrección no transforma, pues el régimen del mesianismo de Jesús sigue vigente para el cristiano. Esta vigencia significa

75. Esta forma de vida que Jesús inculca a los suyos, trasciende a la misión de la Iglesia: "Con este signo sitúa (Jesús) el sentido de su misión y de la fe que exige. Y una Iglesia que pretenda hacer de la referencia a Jesús su única fuerza y la razón de su pretensión, debería preguntarse si puede dar hoy ese mismo signo al mundo que la interroga." (González Faus, 1984: 90)

*la imposibilidad de seguir a Jesús sin solidarizarse con la pobreza, el sufrimiento y el dolor de los demás, padecer y compartir la suerte y la injusticia de las que suelen ser víctimas el justo y el profeta, asumir la pertenencia de la solidaridad al cristiano, no como devoción u obras esporádicas de caridad paternalista, sino como algo propio a la unidad de su ser hombre, hijo y hermano*⁷⁶, y reconocer que este modo es el encuentro con Cristo presente en el dolor del mundo⁷⁷ (Mt 25,31 y ss.).

La pregunta no es, pues, por qué Dios no evita el sufrimiento del hombre en el mundo, o por qué no actúa Dios en la historia, sino cómo el hombre puede evitar el sufrimiento de Dios presente en la historia como solidaridad (González Faus, 1986: 33).

Seguir a Cristo de esta manera ¿no lleva implícita cierta fatalidad y masoquismo en la forma de ver la vida y el hombre? Así sería si el sufrimiento y la pobreza se buscaran por sí mismos.⁷⁸ Pero el dolor de Jesús como solidaridad

76. Hemos insistido en las consecuencias que se derivan de la dimensión kenótica como modelo de comportamiento para el ser del cristiano y la Iglesia, la radicalidad que implica vivir la kénosis, y el problema que plantea una imagen eclesial de poder y riqueza, en vez de servicio y pobreza solidarios. Estas aplicaciones ocuparán nuestro último capítulo. Una crítica a la ausencia de la dimensión kenótica en la historia de la vida de la Iglesia se encuentra en la antología comentada *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología* (González Faus, 1985a: 133-166). Los temas de su crítica están centrados en la riqueza, la influencia que ésta tiene en la imagen de la autoridad eclesial y el modo absolutista y carente de libertad de ejercer esta autoridad, recalcando siempre el fundamento cristológico y las condiciones que supone una auténtica crítica constructiva.

77. Sobre la fe liberadora en Jesús, no sólo como meta y fundamento sino como hermano presente en el dolor del mundo, ver "La identidad cristiana trasciende la acción liberadora" (González Faus, 1986: 101-104).

78. La solidaridad de Jesús con los pobres sólo se entiende en una situación donde le son correlativas la injusticia y la riqueza en una relación de causa y efecto, teniendo siempre en perspectiva la comunidad universal que debe llegar con el Reino, y que del sufrimiento compartido con los *pobres no se sigue un ideal de vida, sino una denuncia y una exigencia para superarlo.*

con los hombres muestra el dolor sin ningún valor redentor en sí mismo. El dolor tiene para el creyente un valor salvífico que puede identificarse con el de Cristo⁷⁹, cuando se trata de un destino inevitable, como sería la muerte, o cuando es un dolor evitable, pero asumido libremente por solidaridad con quienes lo padecen, para aliviarlo o luchar contra él, como fruto del hacerse hijo adoptivo de Dios y hermano del hombre (González Faus, 1984: 529).⁸⁰

El hombre sufriente, que se deriva de la revelación, comparte la pobreza y el sufrimiento para liberar de ellos y dar esperanza con el consuelo de la promesa, cuyo fruto es una libertad reconciliada, pero no para resignarse y menos para predicarlo como ideal de vida, pues lo que revela el servicio en el seguimiento de la cruz es precisamente el bien del hombre y su dignidad. Por esto el sentido de la llamada "aceptación cristiana del dolor" es existir para los otros en una apertura solidaria, justa, comprensiva y liberadora.

Este modelo de vida kenótico, alimentado por la promesa de la resurrección, implica *ser hombre de fe*. Ya hemos visto cómo el problema del sentido, sea su respuesta positiva o negativa, está íntimamente relacionado con una estructura creyente del hombre. La fe es aquello que tiene sentido total para nosotros, algo o alguien por lo cual creemos que

79. Ver "Jesús figura de hombre sufriente" (González Faus, 1980: 96). Paradójicamente el dolor de Jesús se enmarca en el contexto de alegría del anuncio que da sentido al gozo de la existencia. El dolor es quizás el punto de partida o el precio, pero no la última palabra. Sobre el sufrimiento y muerte con Cristo: 2Ti 2,3-11; 1P 4,13; Col 2,20; Mt 25,31, Hch 9,4; 2Co 1,5; 4,10; Col 1,24. Dolor condición de su seguimiento, Mt 10,22; 16,25; Lc 14,26 (*ibidem*: 104-105).

80. Sobre el pobre como trascendencia-inmanencia de Dios, véase también "Los pobres como lugar teológico" (González Faus, 1986a: 133-137). "En la medida en que la Iglesia asuma el sufrimiento del mundo sin asumir su pecado, en esa medida hará a Dios presente en el mundo. (...) Esto no vale, estoicamente, como abnegación o como entrenamiento para producir héroes olímpicos. Vale como solidaridad y apertura a que el dolor de Dios se manifieste en nosotros." (González Faus, 1984: 448-449)

vale la pena darlo todo y que nos lleva a actuar de determinada manera.

Por ello *la fe es condición esencial de la realización humana y no se limita al campo teórico que interpreta el mundo, sino que siempre configura una praxis que transforma la historia*. Esto significa que el obrar histórico del hombre se hace en la limitación del riesgo de la fe y que ésta no se inserta predominantemente en la estructura racional, sino existencial, *formando parte de todo el ser del hombre como condición de su realización* (González Faus, 1980: 92).

¿Qué luz arroja el acontecimiento de Jesús sobre la estructura natural de la fe humana? La antigua concepción estática dictada por la razón acerca de la conciencia divina de Jesús marginaba su condición kenótica como forma de revelación (González Faus, 1984: 196) sin dar así lugar a su experiencia de fe; experiencia inherente al condicionamiento histórico de todo ser humano.

De él forman parte el crecimiento, la duda y el riesgo en el que Jesús asumió la obediencia, el fracaso de su misión y su muerte. Su aceptación de una conciencia relacional como Hijo permite captar que por su confianza y entrega total al Padre sea el autor pleno y consumidor de la fe (Heb 12,2) y obediencia (Heb 5,7) que lo consagran como hombre justo.

¿Qué sentido puede tener la fe de Jesús para la existencia moral cristiana? La fe que se origina en la kénosis de Jesús para nosotros como "ausencia de Dios", palpable en la cruz y el dolor, no se limita a un optimismo proveniente del triunfo ya adquirido por la resurrección de Jesús, sino que al apostar el cristiano por esa promesa, la afronta en el riesgo, la inseguridad⁸¹ y la entrega, y se compromete en pro de la transformación de la historia a

81. "La experiencia de Dios, precisamente porque no posee ningún criterio de verificación distinto de Dios mismo y propio de esta dimensión, es en esta vida necesariamente ambigua. Cuando acontece, se impone por sí misma, pero no se elimina la posibilidad de la duda ulterior, cuando el hombre ya está fuera de dicha experiencia." (*Ibidem*: 180)

través del servicio y solidaridad con los hombres que padecen la miseria, el dolor y cualquier modo de marginación.⁸²

Ante la realidad del mal y la suerte del "justo", tal compromiso puede decepcionar. Pero a partir de la resurrección, la actitud del cristiano ante el bien y el mal, aunque la realidad sugiera lo contrario, es la del optimismo de la fe en el hombre contra la incredulidad, el fracaso y las crisis, no porque el hombre dé muestras de merecer esta fe, sino porque primero ha creído Dios en él.⁸³

Así, el imperativo moral liberador que surge del significado de la fe de Jesús para nosotros tiene por origen no una ideología o pensamiento interpretador, sino es fruto de una relación con Dios, pensamiento transformador cuya coherencia con la praxis implica la fidelidad. De este modo la fe como relación con Dios permite reconocerlo en las exigencias que ella implica para con los demás y con el mundo.⁸⁴ Sólo este contexto de fe posibilita tanto cualquier acción de Dios a través de la libertad del hombre

82. "La participación en el ser-para de Jesús en servicio al dolor del mundo acontece bajo la forma de apuesta, y el compromiso por la transformación absoluta de la realidad en la manifestación de los hijos de Dios (Ro 8,19)." Un estudio sobre la fe en Jesucristo como raíz, plenitud y compañera de la liberación humana está realizado en "La identidad cristiana trasciende a la acción liberadora" (González Faus, 1986: 77-106).

83. "Si lo humano es asumir esta contradicción hasta el fondo, lo creyente es asumirla de tal manera que el optimismo tenga la última palabra... *pero esto es reconocer que el pesimismo tendrá muchas de las palabras penúltimas*. Decir que es la última supone igualmente que el optimismo gana esa palabra vencedora en la fe... Por esto en definitiva ser cristiano no es sólo creer en Dios, sino creer en el hombre porque primero ha creído Dios en él." (González Faus, 1980: 194)

84. Un estudio acerca de la polémica sobre si lo que salva a la persona es sólo la fe en Jesús o las obras (su seguimiento) se encuentra, a partir de la fe en Abrahán y los comentarios al respecto de Pablo y Santiago, en R. Sivatte (1986: 83-100). Concluye que tanto Pablo como Santiago recogen el carácter existencial de la fe de Abrahán, revelando una fe inseparable de la actitud de amor, de las obras, la vida, el compromiso y la apuesta. R. Sivatte termina seña-

como todo discurso teológico-moral, que llevará siempre implícito ese presupuesto.⁸⁵

En síntesis, de la dimensión kenótica de la cristología se deriva el ser del hombre como totalmente autónomo, responsable, solidario en la formación de un mundo justo a través de una apuesta incondicional de fe. Ésta es el punto de partida de la justificación, obra de Dios, pero inevitablemente unida a la libertad humana, siempre situada en un marco histórico conflictivo que condiciona constantemente la naturaleza del hombre.

IV. EL SER DEL CRISTIANO COMO HOMBRE RECONCILIADO Y JUSTO

El hombre siente el deseo de la armonía y unidad de su ser en relación con los otros, la historia y el mundo como totalidad y sólo en tanto individuo.⁸⁶ Esas tendencias

lando la iluminación de esta fe para la existencia del cristiano: actitud de obediencia confiada, y esperanza activa que compromete toda la existencia en el seguimiento de Jesús.

85. *En definitiva la fe es el sentido, la motivación y la opción de fondo que "ilumina" la vida moral cristiana, pues sólo a través de la fe se participa de los acontecimientos salvíficos que dan sentido último al compromiso moral del creyente, y sólo a través de ella se da un significado y valor trascendente a todo esfuerzo moral humano.* Todos los raciocinios lógicos posteriores propios de la teología moral siempre tienen como telón de fondo la opción creyente, teniendo en cuenta que no sólo el cristiano, sino cualquier vivir moral exige una experiencia de fe o de sentido (Gatti, 1988: 31-33). Conviene anotar que lo dicho por G. Gatti es válido no sólo para la teología moral, sino para toda la teología en cuanto ésta busca mostrar la razonabilidad del mensaje de fe, y en cuanto todo contenido de fe tiene siempre un correlativo antropológico. Si no se muestra la dimensión antropológica de la fe, la teología de la revelación cae en un positivismo que permanece insignificante para la praxis moral (Demmer, 1988: 3). Fe y razón se complementan, pero el punto de referencia e identidad histórica de la reflexión moral será siempre la fe pues tal punto referencial es el acontecimiento histórico de Cristo. *Esto supone que el teólogo moral debe primero "recordar" y luego "argumentar"* (Demmer, 1976: 41).

86. Testimonios de esta tendencia a la unidad recapituladora son la *filosofía griega* y sus intentos por conciliar lo uno y lo múltiple

expresivas de la naturaleza del *hombre como ser unitario, social y trascendente* exigen un sentido absoluto para su realización.

Para comprender la trascendencia de la idea de universalidad y la unidad del hombre en ella basada, González Faus alude al drama que vive el género humano cuando, pese a que cada hombre experimenta la necesidad de la universalidad y unidad para que haya concordia y armonía, en la práctica todo intento por superar las diferencias humanas lleva a la división y *exclusión del otro, en nombre de la pretensión de universalidad de la propia postura*. Surge entonces la enemistad y diversas formas de dominio e imperio de uno sobre otro.

Varios de los grandes o pequeños proyectos para realizar en comunión se conciben con alegría, porque con razón se cree en la comunidad como un gozo, pero luego se experimentan como totalitarismo y muerte. *Y esto no sólo como consecuencia moral y del pecado, sino también como efecto espontáneo del ser hombre*; en nombre de la universalidad uno declara no verdadero lo que es obstáculo para sus propios principios, y ello lleva a condenar o excluir a los demás (González Faus, 1984: 298).

Esta dificultad es apenas una expresión del complejo problema de las relaciones entre individuo y comunidad, que el hombre ha afrontado siempre y nunca ha logrado resolver con plenitud. Este problema de una u otra manera se inserta en la contradicción del amor ya mencionada, al afirmar como imposible la identidad entre el ser indivi-

(Parménides, Demócrito, Heráclito), la tentativa por parte de algunos *padres* (Justino, Ireneo) de dar respuesta al problema planteado por los filósofos griegos, diversas filosofías que centran su esfuerzo en mostrar al hombre como centro, sentido y recapitulación del universo, el deseo de varias religiones orientales por identificarse con el Uno, la pretensión marxista que afirma la existencia de la verdad del hombre en su ser universal y su teoría de "la realización del hombre socializado", etc. Naturalmente, el problema es mostrar la posibilidad real de sentido total para que esa pretensión recapituladora no fracase (González Faus, 1984: 308-312).

dual –que hace única a cada persona– y el ser genérico, entre el ser social y personal (González Faus, 1980: 204). Sin embargo, el hombre tiene la esperanza de que alguna vez pueda reinar la justicia definitiva que permita vivir plenamente la felicidad y las relaciones interhumanas.

A tales necesidades responden los temas cristológicos tratados bajo el nombre de reconciliación y recapitulación, a partir de la resurrección de Jesús. Los anteriores correlativos antropológicos ya han mostrado en cierto modo cómo lo específico cristiano responde a la naturaleza del hombre en cuanto trascendente, histórico y con un valor absoluto que da sentido pleno a su esperanza, amor y fe.

Aquí sólo queremos recalcar que la recapitulación, como lo expresa la misma palabra, recoge todas estas dimensiones y les da carácter comunitario, total y universal.⁸⁷ ¿Qué luz arroja la cristología sobre la pretensión de universalidad y unidad del ser humano en un contexto de sentido de totalidad del mundo y de la realidad histórica? Debemos recordar brevemente cómo responde Jesús a estos problemas y mostrar luego de qué modo incide su respuesta en el ser del hombre.

La universalidad es una característica señalada en todos los aspectos que conforman la pretensión del Jesús histórico: la sustitución de la ley por una visión del hombre nuevo⁸⁸ y del templo de Jerusalén por el templo definitivo

87. Del principio universal cristológico contenido en el autor podemos deducir este esquema de correlativos antropológicos:

JESUS EL HOMBRE PARA	=	EL CRISTIANO HOMBRE
LOS DEMÁS		RECONCILIADO
Reconciliador	-	Universalidad e igualdad
Recapitulador	-	Justificado y justo

88. En San Pablo, la universalización del concepto de ley no alude sólo a la mosaica, sino a los que obran según su conciencia, es decir, se refiere a la ley natural inscrita en el corazón de todo hombre (Ro 2,12 y ss.).

como comunidad universal⁸⁹; la justificación de la conducta de Jesús en su opción por los marginados como universalidad e igualdad del amor característicos del Reino⁹⁰; el afrontar el conflicto que supone superar la división⁹¹ y la conciencia de Jesús y su misión hasta la muerte con relación al Reino, presentado como tarea de reconciliación entre los hombres y de ellos con Dios.

Todos esos signos representan en la persona misma de Jesús la universalidad y armonía prometida hecha germinal y sacramentalmente posible entre persona y comunidad, entre Dios y el hombre.

Tal armonía encuentra su plenitud en la realidad nueva del Resucitado, cuyo cuerpo, nuevo templo, sin perder su individualidad, incluye a toda la humanidad, colma la insuficiencia de la ley (1Co 15,56), asume nuestra resurrección por la que todos somos llevados a la vida (1Co 15,22), y por su doble dimensión divino-humana lo convierte en único sacerdote y mediador universal.

Esta universalidad está expresada en los títulos de hijo del hombre, figura personal y colectiva, y segundo Adán, que supera la universalidad pecadora del primero. La personalidad corporativa del hombre nuevo, idea central de la universalidad en la Carta a los Efesios, abre el espacio a una nueva humanidad: Cristo es el hermanador de la comunidad humana, reconciliación definitiva, fruto de la recapitulación de toda la realidad en él.

89. La universalización del templo está en íntima relación con la práctica de la justicia. González Faus indica este mismo camino como superación de la división y medio para realizar la universalidad de la Iglesia (1984: 79).

90. Debe recordarse el significado de las parábolas ya mencionadas, que revelan la elección universal de Dios sin limitación de grupos.

91. La reconciliación ofrecida por Jesús se hace en nombre de Dios y por esto el conflicto debe afrontarlo bajo la acusación de blasfemia. Las Bienaventuranzas reflejan esta situación conflictiva para el seguidor de Jesús.

Las ideas centrales desarrolladas sobre la dimensión recapituladora son la pretensión de Jesús, pues ésta abarca el sentido último y total de la vida del hombre como persona y comunidad, la actividad exorcista que forma parte del anuncio del Reino e indica el triunfo definitivo sobre el mal en su raíz, anticipando la victoria total que será plena cuando –vencido el último enemigo– Jesús pueda entregar el Reino al Padre (1 Co 15,27); y, en general, todos los signos intrahistóricos del Reino como anticipación de la justicia total escatológica.

A partir de la resurrección, toda la vida y persona de Jesús, su revelación y la historia, se hacen definitivas para el hombre. Cristo, nuevo Adán, aparece como consumación y verificación definitiva del primer Adán (González Faus, 1969: 175-177).⁹² Como hijo del hombre es primero y último, principio de la creación y con potestad de juzgar, que llegará como plenitud del hombre con un señorío universal y cósmico (Ro 8,20 y ss). Primogénito y unigénito, su señorío es único y abarca toda la historia y el mundo desde el principio hasta el fin.

Jesús lo recapitula todo, ya que en el ámbito de lo creado lo que es revelación y don de Dios se da en él, y en él se incorpora todo lo creado a Dios (Col 1,15-20). Hay,

92. Se trata aquí específicamente de nuestra recapitulación en el segundo Adán, según San Ireneo. Observaciones conclusivas acerca de la recapitulación: el sujeto es siempre Cristo, el término es Cristo como meta, el momento es tanto la encarnación como la cruz y la parusía, y el objeto son todas las cosas, especialmente el hombre, porque es el centro del todo y también la parte que más necesita reparación. Consecuencias antropológicas: Cristo incluye a todos los hombres, es la verdadera realidad de la humanidad y el universo, lo verdaderamente humano y todo lo humano está en él, repara el pecado de los hombres y resume en su vida la historia que es cada hombre y la humanidad entera. Cristo nos recapitula en Adán no sólo por ser hombre, sino por ser cabeza de la humanidad, y lo asume para superarlo; no es sólo numéricamente el segundo Adán, sino el verdadero Adán. Asumido el primer Adán (aun antes del pecado, pues se refiere a la creación) se halla asumida y salvada toda la humanidad.

pues, una unidad entre creación y redención, y por tanto la resurrección no sólo forma un todo con la cruz, sino es también una restauración de lo creado.

¿Qué hombre se deriva del principio cristológico de universalidad y su dimensión recapituladora? En sentido estricto, al integrar los anteriores principios cristológicos la recapitulación comprende todas las características del hombre ya dichas que de ellos proceden, pero *les confiere un carácter de unidad y totalidad. El hombre ve colmada su diferencia constitutiva no sólo como persona, sino como comunidad, sentido e historia.*⁹³

El hombre, por la reconciliación, queda inserto en un contexto comunitario de *universalidad e igualdad*, cuyo sacramento debe ser la Iglesia, y por la recapitulación se incorpora al proceso de *justificación*, cuya meta será la participación de la justicia total realizada en Cristo. El imperativo histórico de estas dimensiones escatológicas identifican, pues, *el ser del cristiano como hombre en comunión de igualdad y universalidad, y como hombre justo.*

A partir de la *reconciliación* el concepto comunitario de persona adquiere su sentido pleno. La realización personal es realización total. Por eso es imposible una liberación personal sin una liberación de los demás. Dicho en otras

93. La controvertida teoría de "los cristianos anónimos" basa su posición en este carácter recapitulador de Cristo salvífico y universal. Todos los que vivieron con sentido o lo buscan, aunque no hayan conocido a Cristo, en cierto modo son cristianos, pues *él es la plenitud de todo y por tanto del hombre como pretensión de sentido*. Esto sólo puede afirmarse desde la cristología, porque únicamente en él ha ocurrido algo verdaderamente absoluto. Refiriéndose a la cristología del *Logos* en Justino, dice González Faus: "Desde una pura jesusología, tal actitud integradora no es posible. Si Jesús es sólo uno más, aunque sea el mejor, siempre concurrirá con los otros, nunca los posibilitará. Mientras que si es de veras el *Logos* pleno hecho hombre, no hay competencia posible con los otros *logoi* del mundo: más bien es su misma condición de posibilidad." (1984: 363). Por ello se puede hablar de cristiano anónimo, no así de católico anónimo o protestante anónimo porque el fundamento de la anonimidad no es una ignorancia doctrinal, sino el carácter recapitulador de Cristo.

palabras, *mientras haya hermanos que sufren cualquier opresión y miseria, el cristiano no puede individualmente sentirse libre y realizado. Esto supone la construcción progresiva de la comunidad y un esfuerzo por cambiar las personas a un nivel personal, así como las estructuras que afectan a toda la sociedad.*⁹⁴

El camino del cristiano hacia el hombre perfecto (Ef 4,13)⁹⁵, hacia la *teleiôsis* de la ciudad futura, es la construcción de la historia que "debería ser la marcha hacia la armonía de la contradicción que representa Jesús entre recibir y dar, entre individuo y comunidad, entre presente histórico y futuro escatológico" (González Faus, 1984: 239).⁹⁶

94. No basta cambiar las personas para cambiar la sociedad o las estructuras. Esta no es la posición cristiana, sino la de un liberalismo individualista que no concibe nada más que hombres como mónadas aisladas. El misterio del mal no es sólo problema individual, pues las estructuras pueden tener mucho peso sobre la decisión personal. Por consiguiente, el ser cristiano del hombre como comunión supone trabajar ambos frentes: personas y estructuras (*ibidem*: 274). Igualmente la dimensión comunitaria en consonancia con la dimensión fraternal supera todo tipo de fe o moral individualista que, al prescindir de los otros, lleva a una pasividad y falsa tranquilidad de conciencia ignorando la dimensión colectiva del pecado. Por eso la invocación del nombre del Señor y su presencia en el momento presente se caracteriza por serlo no de un individuo, sino de la comunidad creyente. Es en el Señor donde se ven reconfortados, en sus relaciones personales, tanto el individuo como la comunidad. Acerca del pecado como dimensión estructural de la sociedad ver a González Faus (1987b: 237-298). Similares conclusiones sobre esta dimensión comunitaria de la reconciliación, en L.F. Ladaria (1983: 128-129).

95. Hombre perfecto en sentido colectivo, admitido casi por todos los exegetas (González Faus, 1984: 230). El modelo de la nueva relación individuo-comunidad es la Trinidad divina, en cuya vida será introducido el Resucitado. "Pero esa introducción en la vida divina se verifica en arras, ya ahora, puesto que el creyente posee al Espíritu que el hace del hijo en el Hijo y le permite llamar a Dios 'Abba Padre'." En "Notas marginales sobre el celibato de Jesús" (González Faus, 1976: 82).

96. A partir de estas contradicciones, el autor habla sobre el contenido material de la imagen y semejanza de Dios, define al hombre como particularidad universal (González Faus, 1987b: 98-99).

Esta contradicción resuelta abarca muchas contradicciones particulares, pero en definitiva se puede traducir como "personalidad comunitaria", Cristo y su cuerpo, que somos todos nosotros. Así el conjunto de relaciones de todo el universo queda transformado hacia la vida de Dios (González Faus, 1980: 133).

A partir de la *recapitulación*, síntesis de toda la obra salvífica de Dios en Cristo, se da la justicia definitiva y se realiza la *justificación, que hace del hombre un ser progresivamente justo* por cuanto se va conformando a la imagen y semejanza de Cristo, imagen en la cual ha sido creado y destinado a reproducir a través de la comunión con Dios.⁹⁷ Esto confirma el valor absoluto del hombre, recalcando que es una justificación por la fe, es decir, ese valor proviene no de las obras que el hombre hace, sino del amor de Dios (González Faus, 1984: 593).⁹⁸

97. La continuidad y desarrollo del hombre, imagen y semejanza de Dios, a través del Antiguo y Nuevo Testamento, están tratados en *Proyecto de hermano* (González Faus, 1987b: 85-111). Nos interesa recalcar como el lenguaje de Juan y Pablo, en relación con la imagen, contiene la verdad última del hombre y su vocación última, pero mientras el primero da pie a que se hable de la realización de la imagen como divinización del hombre (término "*ad quem*" o meta de la imagen), el segundo atiende al término "*a quo*" o campo en el que cae la semilla divina (hominización), haciéndose necesario el complemento de los dos lenguajes. Referente al contenido teológico, González Faus desarrolla tres características de tipo formal que implican la imagen de Dios en el hombre: su dignidad, la responsabilidad de un dinamismo infinito y una nueva modalidad de acceso a Dios: Dios fuerza y meta del impulso humano.

98. El autor desarrolla el tema general de la justificación a partir de los capítulos 5-8 de la Carta a los Romanos, estudiando el hecho mismo de la justificación, la obra de la gracia como un proceso de liberación de sí mismo (del pecado, de la ley) y liberación para los demás (gracia como filiación fraternal) (González Faus, 1987b: 487-659). De modo específico, trata lo que significa ser justificado por la fe (*ibidem*: 508-515): el hombre no vale por lo que hace, sino porque Dios lo ama. La aceptación de este amor le lleva a una gran libertad y a configurar su vida de acuerdo con el amor con el que ha sido amado. El tema está tratado un poco más sistemáticamente por L.F. Ladaria, (1983: 307-362).

La recapitulación no es, pues, un concepto final etéreo. Su plenitud es la plenitud de todo y la vivirá el hombre después de la muerte, cuando todos los dinamismos históricos hayan quedado transformados y alcancen su plenitud en él. Pero el dinamismo de "irse haciendo justos", reproducir la imagen de Cristo, vivir la justicia realizada en nosotros como promesa, ejercer la victoria definitiva sobre el demonio⁹⁹, evidencia la relación entre el proceso de la justificación y la práctica de la justicia, entendida como relación con Dios y con el hombre.¹⁰⁰

Por eso, si entendemos la justicia realizada en la vida de Jesús como lucha por la constante creación de un mundo y una sociedad en la que se dignifica al hombre promoviendo todas sus dimensiones humanas en un plano integral de libertad, amor, igualdad y fraternidad desde Dios y hacia Dios, podemos decir, a partir de todas las dimensiones cristológicas estudiadas¹⁰¹ que el ser justo es característica

99. "Lo decisivo en la predicación cristiana no es el anuncio de que Satanás existe, sino el de que está vencido, y nosotros hemos de realizar esa victoria. Pero la victoria de Cristo sobre los demonios no se realiza con una ingenua negación ilustrada de su existencia, que corre el riesgo de ser meramente ideológica. Se realiza por el compromiso de eliminar de nuestro mundo todas las huellas de lo demoníaco y de la opresión del hombre por otros hombres o poderes desconocidos." (González Faus, 1981: 90). Con el presupuesto anterior, el autor identifica la lucha por la justicia con la acción exorcista del momento; tarea histórica que debe ser propuesta a la luz de los significados ya estudiados sobre el retraso de la parusía y la historia.

100. La coincidencia entre el concepto cristológico de justicia y la sistematización clásica de la doctrina de la justificación está descrita en "Cristo, justicia de Dios" (González Faus, 1982a: 147-151). Un estudio bíblico sobre la incomprensión del anuncio salvador a judíos y paganos mediante la fe y su justicia salvadora (Ro 1,16-17), si no se tiene en cuenta que la humanidad es incapaz de salvarse a sí misma, porque la injusticia corrompe su ser y la incapacita para creer en Dios y construir un mundo humano y justo (Ro 1,18-3,20), es realizado por X. Alegre (1986: 28-52).

101. "El imperativo moral de la justicia exigida al creyente a partir de la justicia realizada plenamente en Jesús no se deriva de la aplicación de algunos ejemplos de su vida, sino del significado de la

esencial de la naturaleza del cristiano que participa del ser justo de Dios, y no un mero atributo externo u opcional.¹⁰²

Poder hablar con propiedad del cristiano como ser justo, y su correspondiente obrar en vida de justicia, es la base de un imperativo moral que condiciona y enriquece en diversos aspectos la recta intencionalidad de la praxis cristiana.¹⁰³ Así pues, *la justicia interhumana encuentra su fundamento cristológico en el don de la reconciliación en tanto se refiere a la relación entre los hombres y de éstos con Dios, y en la recapitulación en cuanto justicia definitiva*, perfección de todos los dinamismos históricos (González Faus, 1982a: 144).

historia de su vida como totalidad, y no solamente de su vida histórica, sino de la cristología en su conjunto, es decir, de Jesús el Cristo."

102. Esta unidad entre *justicia y justificación, dados en el ser del cristiano, impide la separación entre liberación y salvación, promoción humana y evangelización*. Si el hombre integra todos sus dinamismos existenciales en el proyecto escatológico definitivo, tal como lo vimos a partir del principio cristológico de la resurrección, la salvación aunque no se limita al *progreso social y político*, ciertamente no sólo lo incluye como dinamismo propio, sino que *es la única forma posible de creer en la salvación de Dios en Cristo*. La debida relación entre justicia y justificación da respuesta a las posiciones temerosas contra los teólogos de la liberación, en el sentido de que el único criterio moral sea querer reducir la fe al esfuerzo por mejorar la sociedad humana, y a las quejas de éstos contra una teología ajena a las realidades temporales. "Ver la identidad cristiana y la lucha liberadora" (González Faus, 1986: 41-76). Sobre promoción humana y evangelización, ver "Un modelo histórico de eclesiología liberadora" (*ibídem*: 118-122). La unidad entre liberación-salvación tratada como una variante del problema natural y sobrenatural al que hemos aludido anteriormente, en *Proyecto de hermano* (González Faus, 1987b: 157-165). Lo que nos parece importante subrayar es la unidad dada por la recapitulación en Cristo a todos estos aspectos, y lo que de ella se deriva para el ser humano a nivel de *universalidad, unidad e igualdad*.

103. De este tema será objeto nuestro último capítulo. Acerca de la relación entre opción por el pobre y la justificación, ver "Los pobres como lugar teológico" (González Faus, 1986a: 138-143). De forma breve podemos resumir la idea central del autor así: la opción por los pobres se relaciona con la justificación en la fe, pues en ellos se revela el pecado del hombre y el amor de Dios; la verdad del hombre. La única forma para el hombre de dejarse amar por Dios es que

Si concebimos todo cuerpo como un centro de relaciones con el universo, y el mundo como correlato del hombre¹⁰⁴, podemos decir que el hombre como persona, posibilidad de comunicación, tendencia a la armonía, sentido y unidad, llega a su realización en todo el conjunto de la obra salvadora de Cristo y el movimiento histórico que ésta engendra desde el principio hasta el fin. Esto da razón de la tesis antes explicada: "No hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa, no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad."

Se comprende así que la recapitulación, al colmar el sentido absoluto de todas las dimensiones humanas, muestre en la cristología la culminación de toda antropología y exprese la síntesis del título que integra la relación de nuestro trabajo entre cristología y moral: Jesucristo, hombre perfecto, y también el del presente capítulo: Dios justicia del hombre en Cristo, porque la fe es la aceptación de la justicia de Dios, de su obra salvadora de Jesús, portadora de la justificación del hombre.

V. CONCLUSIÓN

A lo largo de las páginas anteriores ha ido quedando de manifiesto el carácter eminentemente hermenéutico de la teología moral. Los valores y normas de un sistema ético contienen siempre implícita una visión del hombre en la cual éste encuentra su unidad e identificación. Desde ahí cada sistema hace su aporte al constante desafío de una comunicación universal.

En el cristianismo, la identidad y el carácter histórico de su moral tiene su fundamento en la visión del hombre derivada de la fe en eventos salvíficos, cuyo centro y culmi-

ame él al pobre, pues el amor de Dios al pobre sólo actúa y se hace creíble a través de nuestro amor a los pobres. De esta manera en el pobre se revela, a la vez, el pecado y justificación del hombre.

104. La relación hombre-naturaleza está mediando constantemente la relación hombre-hombre.

nación son el acontecimiento de Cristo, revelación plena de Dios y del hombre. Por esta razón, al querer buscar la contribución específica cristiana al problema ético de la justicia, nos hemos visto remitidos, en primera instancia, a un análisis cristológico, de tipo narrativo y sistemático en el que la moral encuentra su punto de coincidencia histórico.

De esas dos perspectivas cristológicas provienen elementos teológico-antropológicos relacionados entre sí, que deben iluminar la posterior reflexión moral. Tales elementos complementan y dan sentido último a dinámicas ya existentes en la naturaleza humana con las cuales forman una unidad en la realidad histórica. Por esto, a partir de la cristología de González Faus hemos ido mostrando las características que se derivan para el ser del hombre, al poner en evidencia su unidad de sentido con los elementos correlativos de la antropología filosófica.

Así, hemos visto y explicado cómo de las dimensiones cristológicas de resurrección, revelación, kénosis y recapitulación surgen respectivas características del cristiano que, resumidas, pueden enunciarse como ser trascendente llamado a vivir con gozo el misterio de la existencia en gratuidad, promesa y esperanza por medio de un compromiso histórico con la sociedad.

Se trata de un compromiso en filiación, fraternidad e igualdad, fundamentos de su dignidad humana; dignidad promovida y ejercida con autonomía responsable y creyente en la formación liberadora de un mundo solidario con el dolor y el sufrimiento; todo ello, como consecuencia de la universal reconciliación y justificación realizadas en el hombre por Dios en Cristo. La fe, esperanza y caridad, constitutivos del ser del hombre y de la intencionalidad trascendental de la vida moral, se desprenden, pues, de la aceptación salvífica de Cristo.

Estos elementos dan una fisonomía del ser cristiano, cuya configuración no es estática y abstracta, sino un proyecto dinámico que al tener un punto de partida ontológico

real invita a la fuerza inventiva de la razón moral para ser realizado históricamente, aunque trascienda la historia.

Este marco antropológico ofrecido por los correlativos teológico-filosóficos provenientes de la cristología y la razón desempeña una función inspiradora, cuyas implicaciones concretas debe descubrir la razón moral, bajo pena de quedar en un plano meramente inútil y especulativo.

Identificar tales implicaciones, hacer un esfuerzo de formulación y ejercicio crítico con relación al tema moral de la justicia es el objeto de nuestro próximo capítulo. Éste debe mostrar, por tanto, dos factores que se desarrollarán simultáneamente: cómo se completa el proceso cristología-antropología-moral, respondiendo a los interrogantes formulados al comienzo del estudio, y cómo se responde a ellos afrontando un problema moral concreto.

CUARTA PARTE

**TEOLOGÍA MORAL DE LA JUSTICIA
Y CRISTOLOGÍA**

CAPÍTULO I

EL HOMBRE SACRAMENTO DE LA JUSTICIA DE DIOS

Esta última parte, de carácter propiamente moral, culmina el proceso del modelo interpretativo que hemos venido desarrollando sobre cristología-antropología-teología moral, y pretende responder a los problemas hermenéuticos planteados en el primer capítulo sobre la debida relación entre cristología y moral. Lo haremos no sólo a nivel general, sino concreto, aplicando el modelo establecido y mostrando adecuadamente cuál es el aporte que hace la cristología estudiada al problema moral de la justicia.

Analizado ya el contexto antropológico que surge de la cristología, nos queda por justificar un último paso: ¿Cómo ejercen su influencia los correlativos antropológicos y cuál es su aporte a la normatividad moral?¹ Los correlativos

1. Es conveniente recordar que la *normatividad* va constituida por la *razón moral*, a través de la cual se toma *conciencia de los valores morales* relacionados con la naturaleza humana. Pero el significado de estos valores morales, en cuanto ramificación del bien moral, están *condicionados por la visión antropológica subyacente*. Es decir, los valores morales y sus respectivos bienes humanos implicados se unen con la naturaleza humana a través de un proyecto antropológico. Su interpretación y aplicación constituyen la normatividad moral. Por esto toda *norma es una interpretación antropológica que pretende ser comunicable y responder de modo práctico a una situación concreta*. Sobre este sistema, común a toda ética humana, ejerce su influjo la moral cristiana. Su punto de enganche, tal como lo hemos indicado, son los correlatos antropológicos. La ley natural precede a la ley de Cristo. Pero su correspondiente conocimiento moral se mueve ya

conforman un modelo abierto², cuya función principal es inspirar la fuerza inventiva y capacidad creadora de la razón moral. Ésta debe determinar y concretar las sugerencias y orientaciones ofrecidas por el modelo. Es decir, los correlativos hacen de puente entre la fe y la razón, y realiza así un objetivo propio de la teología moral.

¿Pero cuál es, más específicamente, el modo como el proyecto antropológico ejerce su acción en la razón moral? Las motivaciones³ provenientes de la interpretación antropológica de la fe ofrecen un nuevo cuadro de sentido, generan un horizonte de intencionalidad⁴ en la conciencia y bondad

dentro de la perspectiva de una teología natural. (Demmer, 1988: 65-66; 151).

2. El término "modelo" ofrece un cuadro de conocimiento que requiere aún interpretación para determinar normas concretas (*ibidem*: 38).

3. No debemos olvidar que la "motivación" en el pensamiento bíblico inspira un conocimiento y su reflexión sistemática. Es la matriz de una relación compleja entre conocimiento y libertad comprensible solamente a la luz de la verdad moral (*ibidem*: 35-36; 110). La motivación inspira y estimula a quien la debe llevar a cabo, y en este sentido presupone contenidos, pero a la vez influye en ellos. Así como la bondad implica una responsabilidad frente a la rectitud, de igual modo la motivación hacia la intención y, por tanto, hacia la responsabilidad de formular normas que expresen la opción antropológica implicada (Demmer, 1987: 1040).

4. Horizonte de intencionalidad dado por los correlativos antropológicos es el campo de significado y precomprensión que se abre a la conciencia del cristiano para establecer decisiones ante situaciones de conflicto, en las que los mismos correlativos son determinados y perfeccionados históricamente por la razón moral (*ibidem*: 1041). Esto supone un doble momento para el argumento teológico en moral: penetración comprensiva en ese significado antropológico de la fe y, luego, explicación de su relevancia moral con ayuda de las ciencias humanas (*ibidem*: 1037-38). La intencionalidad hace entonces de mediación concretizadora de la motivación a través de la cual los correlativos antropológicos, realizando un primer paso operativo en el proceso de decisión del sujeto. La ejecución es el término y actualización de la intención. Motivación, intención y ejecución no se comprenden yuxtapuestas, de modo mecánico, sino como elementos en inmanente mediación y compenetración.

moral del cristiano⁵, le otorgan una fisonomía moral propia⁶ y lo inspiran en su actuar recto, justo y concreto.

Esta intencionalidad cristiana lo capacita además para ejercer una función crítica, estimulante e integradora en relación con la razón moral.⁷ Aunque la intencionalidad no

5. Aquí está el núcleo de la respuesta al largo debate sobre lo específico de la moral cristiana, planteado en nuestro primer capítulo. Ella consiste en la capacidad para interpretar la naturaleza humana común, desde la particular visión de la fe, expresada en estos enunciados antropológicos, que resultan de la especificidad histórica neotestamentaria del hombre, dados en forma perfecta en Cristo. Tales enunciados aportan una perfección de vista que de otra manera no sería alcanzable. La ulterior reflexión de todas las consecuencias de toda esta fisonomía presupuesta delinea los pasos para la factura de un programa sobre los puntos focales de la teología moral (Demmer, 1988: 120-122). El "*proprium cristiano*" es, pues, el fruto de esta mediación concreta entre el correlato antropológico y la implicación moral. En este proceso hermenéutico reside el aporte de una teología antropológica para la búsqueda normativa de la verdad moral. Toca a la razón moral explicitar, progresivamente, todas las implicaciones de los elementos antropológicos. *Lo que no se puede pretender es sostener una moral específicamente cristiana de contenidos categoriales, como parecen hacerlo R. Tremblay, A. Scola y G. Angelini, puesto que este objetivo no entra, directamente, en las intenciones de la revelación.* Exclusivo es solamente el principio cognoscitivo de la razón moral iluminada por la fe. Sobre la exacta ubicación del "*proprium christianum*" ver "*Il 'nuovo nell'attuale problematica intorno allo specifico..*" (Demmer, 1986: 82-83).

6. El influjo indirecto de la revelación en la razón moral del cristiano, hace que éste se encuentre en una posición antropológica diversa de aquel que no lo es, transformándose la estructura formal de la verdad moral. Desde esta fisonomía moral propia o precomprensión antropológica de la verdad moral se debe ejercer una primera fase llamada "falsificación" y denunciar críticamente formas éticas incompatibles con la conciencia del cristiano. Sigue después una segunda fase en la que se desarrolla el diseño de aquellas implicaciones antropológicas con las que se distingue el cristiano, para operar luego en las diversas normas de comportamiento (*ibidem*: 90).

7. K. Demmer señala estas funciones cuando expone la posición de la "moral autónoma". La fe ejerce una función crítica que capacita para descubrir y corregir errores de antropologías deficientes o incompletas; estimulante en cuanto confrontada con la razón moral

genera contenidos específicos cristianos, sí condiciona los contenidos morales⁸ en su formulación, significado, comprensión e interpretación, pues la verdad moral es una verdad de sentido bajo el aspecto de su operatividad, y porque toda realidad categorial tiene como condición de posibilidad una realidad trascendental. La intencionalidad marca la opción fundamental del cristiano.⁹ La ley natural queda interpretada por una visión antropológica nueva y de esta manera adquiere perspectivas, particularmente de sentido, de otra

ejercita una mayeútica, un cuestionamiento continuo, un impulso; e integradora cuando debido a su carácter universal trata de unificar morales cristianas y no cristianas, y de integrar su patrimonio histórico en el contexto de su reflexión antropológica (Demmer, 1988: 108-109). Si las anteriores funciones no van más allá de lo formal, permanecen insignificantes para la historia, y esto porque así como la fe es una realidad histórica, sólo se puede referir a la razón también como realidad histórica: *"Una funzione illuminante, stimolante, criticante da parte della fede sulla ragione morale, se non oltrepassa i confini del formale, rimane storicamente irrilevante. Contenuti sono criticabili solamente alla luce di migliori contenuti; piu in particolare: di contenuti che esprimono elementi-base d'una antropologia cristologica. Sic come la fede e una realta storica, si pub referirla alla ragione soltanto in quanto anch'essa e realta storica, non alla ragione in quanto tale, oppure alla legge naturale in quanto tale."* (Demmer, 1982: 105-106)

8. El contenido concreta las indicaciones operativas categoriales inmediatas para poner en práctica, pero supone también una dimensión trascendental. Ésta se manifiesta en el cuadro de sentido, que acabamos de mencionar, y del cual brotan los elementos antropológicos (Demmer, 1987: 1040).

9. La aceptación fundamental del suceso Cristo infunde al cristiano la forma de don liberador en el encuentro salvífico con él. La capacidad de *libertad liberada* se traduce en las *virtudes teologales y en las virtudes morales infusas y adquiridas*. Esas virtudes asumen una fisonomía particular en los *carismas cristianos y dones del Espíritu* (Ro 12-13), y después en las normas de comportamiento. Virtudes, carismas y dones del Espíritu son un primer intento de mediación práctica de la libertad liberada. Diseñan un proyecto moral y su objetivo propio reside en su capacidad de superar las inmanentes determinaciones de nuestra historia conflictual. Ofrecen una mejor alternativa a la historia conflictual; con esas actitudes, la historia es sanada (*ibidem*: 1047-1048).

manera inalcanzables.¹⁰ De este modo la fe no permanece extrínseca a la razón, sino que la determina intrínsecamente. La razón sufre un cambio cualitativo.¹¹ Es verdad que el intento de la revelación no es comunicar un sistema moral hecho y estructurado, que la fe no añade nada de modo directo a los contenidos de la moral natural, y que tanto la fe como la razón conservan siempre su propia autonomía. Pero ello no quiere decir que en perspectiva moral haya disociación entre fe y razón, entre intencionalidad cristiana

10. Aunque la ley natural se mueve ya desde siempre en la economía de la salvación (teología natural), y representa una precomprensión de la ley de Cristo, sería superficial querer solucionar el problema identificando ley natural con ley de Cristo (Demmer, 1988: 102; y 1987: 1038).

11. Este modo de influir de la fe sobre la razón moral es un aporte conciliador muy importante de K. Demmer al problema epistemológico contenido en la discusión de las corrientes de la "moral autónoma" y la "ética de la fe" al cual hemos hecho referencia anteriormente. K. Demmer afirma que la moral autónoma corre el riesgo de limitar el influjo de la fe a la esferas de la bondad subjetiva, mientras la rectitud objetiva quedaría confiada a la razón. De este modo creyentes o no creyentes estarían vinculados de igual manera por el mismo contenido normativo proveniente de la común razón moral natural, y la moral cristiana se circunscribiría sólo a nivel de motivaciones. Esto originaría una dualidad entre fe y razón moral. Sin embargo, esta perspectiva parece inadecuada, pues la doble mayéutica razón y fe afecta el contenido normativo. De igual modo no es aceptable una yuxtaposición entre motivación e intención, entre bondad y rectitud, pues ambas dimensiones están enlazadas una con otra. La motivación se crea su intención apropiada; de lo contrario permanece irrelevante dentro de esta historia. La bondad es responsable de la rectitud y la rectitud a su vez repercute sobre la bondad (Demmer, 1988: 110, 118). El esquema epistemológico de K. Demmer coincide con el de R. Tremblay, pero este último no muestra suficientemente la influencia de la fe en el paso de la antropología a la moral, pues la determinación "ontológica" que la cristología ejerce sobre la antropología no permite todavía un pasaje directo a la dimensión moral. Es necesario un análisis de los correlativos antropológicos del acontecimiento de Cristo para poder mediar en modo correcto entre un suceso histórico y la autoconciencia del creyente que decide autónomamente su propio obrar moral.

y normas de conducta provenientes de la ley natural (Demmer, 1988: 98).¹²

El cambio cualitativo de la razón, originado en la apropiación crítica de la antropología teológica, se hace efectivo para la praxis a través de la decisión moral del cristiano, capacitada por el carácter salvífico de la verdad moral, para afrontar situaciones de conflicto. Así, las implicaciones antropológicas preceden, alumbrando el significado, a las normas morales que están directamente relacionadas a la situación y aplicación.

Basados en los anteriores presupuestos formales de orden epistemológico y ontológico, válidos para cualquier relación entre cristología y moral, vamos a limitarnos a concretar su aplicación a la dimensión moral específica de la justicia humana. Se trata de ver en qué modo la justicia realizada en Jesús corresponde al cristiano como imperativo en su obrar moral.

Esto supone exponer brevemente el contenido natural humano de la justicia y los respectivos cuestionamientos que se desprenden a partir del contacto con la historia. En este sentido de justicia que posee el ser humano actúa cualquier aporte complementario de la revelación. Luego pasaremos a mostrar cómo los correlativos antropológicos provenientes de la cristología estudiada iluminan la razón moral, y la forma como creemos que ésta determina y concreta el proyecto antropológico en normatividad moral.

I. FISONOMÍA DE UNIDAD Y TOTALIDAD EN EL EXISTENCIAL HUMANO DE LA JUSTICIA

La categoría autónoma y humana de justicia puede significar la *institución jurídica*, poder depositado por la socie-

12. Fe y razón moral constituyen un todo inseparable. Las distinciones nocionales entre fe y razón, fe y moral, ley natural y ley de Cristo, realidad categorial y trascendental, bondad y rectitud moral, están al servicio de una mejor comprensión del fenómeno moral, pero evidentemente en la *realidad histórica del cristiano todas estas dimensiones actúan unitariamente.*

dad en manos de los gobernantes, para garantizar el modo imparcial y ecuánime de ejercerla y restablecer el orden entre los miembros de la sociedad cuando haya sido violado¹³; *un estado de equilibrio en las relaciones sociales* que reconoce cierta igualdad en las oportunidades y distribución de cargas sociales¹⁴, y una *virtud o actitud personal* de respeto

13. En este *contexto jurídico* se ubica la definición que hacen Platón y Aristóteles de la justicia, cuyas notas claves son asumidas luego por Santo Tomás. Platón atribuye a Simónides la definición: "Justicia es dar a cada uno lo que conviene." Inspirado en esta definición de los presocráticos, Platón, de acuerdo con diversas clasificaciones que él hacía de los ciudadanos, entiende el deber de la justicia, base de la armonía del Estado, como "hacer cada uno lo suyo". Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (Libro V), denomina justicia "la cualidad moral que obliga a los hombres a practicar cosas justas". Lo justo es entendido como lo legal y lo igual: debe llamarse justo al que obedece las leyes y observa con los demás las reglas de la igualdad (Vidal, 1980: 91). Para explicar los diferentes modos de igualdad que son objeto de la justicia, Aristóteles distingue tres clases de justicia –la legal, la distributiva y la conmutativa– que regulan respectivamente las relaciones del individuo con el todo social, del todo social con el individuo, y de los individuos entre sí. Aún no es clara la diferencia que veremos adelante entre derecho natural como anterior y fundamental al derecho positivo (Mattai, 1980: 509-510).

14. Este significado basado en el *principio de la igualdad de los hombres*, cuya dignidad los hace poseedores de derechos, es formulado por Cicerón inspirado en la doctrina de los estoicos, que desarrollan la idea de ley natural anterior a toda ley humana. Así, Cicerón entiende la *justicia como ley natural*, y por eso no está fundada en las leyes de la sociedad, sino en la naturaleza misma. Por tanto *va más allá de la igualdad y legalidad*, referidas en Aristóteles sólo a lo positivamente establecido por las leyes de la ciudad. Más tarde, este hecho de que cada hombre es sujeto de derechos, comprendido no ya como un individuo que se enfrenta a otros individuos o al Estado mediante relaciones individualistas, sino en la perspectiva de colectividad en la que todos y cada uno de los miembros son solidarios y sujetos de derechos que la misma colectividad les debe asegurar, es lo que da origen a la denominación de justicia social. Ésta se apoya no sólo en la justicia legislada del derecho positivo, sino en la virtud de la justicia que exige el reconocimiento del derecho natural (*ibídem*: 512).

a los derechos de los demás como individuos y sociedad.¹⁵ Estas tres connotaciones –*hacer justicia, haber justicia y ser justo*– hacen referencia a la justicia como *aparato jurisdiccional y judicial* que se encarga de hacerla cumplir y regular los actos con miras al bien común, como *patrón de vida social* configurado en estructuras de orden regidas por el derecho y como *valor moral* de la persona, cuyo ser justo debe generar el obrar justo.

Todos estos significados poseen cada uno su propia autonomía pero están relacionados entre sí, y tienen como principio común el reconocimiento de que todo hombre, cualquiera sea su condición, tiene derechos constituidos por aquellos bienes pertenecientes a la naturaleza humana que son necesarios para llevar una vida digna.¹⁶ La justicia y el derecho, a pesar de ser valores básicos, no poseen en sí

15. Aunque los anteriores significados contienen en algún modo la comprensión de la justicia como virtud, ésta se hace explícita en la definición de Ulpiano, aceptada por Santo Tomás y la escolástica posterior, donde la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho. Al tratarse de una voluntad constante o actitud, la justicia se consagra como virtud que reside en el sujeto (Vidal, 1980: 91-92). El concepto y significados de justicia que hemos explicado corresponde a una sistematización de lo dicho por K. Demmer (1988: 153).

16. Este carácter unitario impide limitar la justicia al orden jurídico o derecho positivo. Sin éste la justicia perdería su eficacia debido a la vulnerabilidad humana que hace necesaria una autoridad con poder para sancionar y hacer respetar la ley y los derechos del individuo frente a cualquier agresión, sea del orden interno o del externo. Pero el derecho sólo pretende regular aquellos actos que son controlables con medios jurídicos. No obstante su autonomía, la realidad sobrepasa sus límites, pues además de que el orden establecido por el derecho en una sociedad no es siempre justo, éste no invade la esfera de lo privado ni de la bondad moral del sujeto, presupone un orden moral anterior basado en el derecho natural, su autoridad está cimentada no sólo en el poder, sino en la racionalidad previa a la ley, y su objetivo del bien común no se consigue mecánicamente, pues siempre supone la responsabilidad del ciudadano y por tanto su compromiso libre y moral (*ibidem*: 186-187).

mismos su razón de ser. Es en ese valor supremo de la vida, portadora de un conjunto de derechos que exigen ser respetados, donde justicia y derecho encuentran su fundamento.¹⁷

Los anteriores significados resaltan características esenciales de la justicia (Cozzoli, 1990: 498-501).¹⁸ El proyecto antropológico que ella supone es siempre *ideal*, en el sentido de que debido a la imperfección humana es utópica una sociedad en la cual los individuos organicen sus relaciones de convivencia en función del bien común con perfección y armonía absoluta; es un modelo que expresa una función y normatividad teleológica.

Sin embargo, la aspiración a la realización de ese mismo ideal hace dinámica la justicia, pues el modelo teleológico necesita ser expresado mediante realidades y metas concretas. Propio por esto, el derecho es instancia que trata de organizar la convivencia en la sociedad, sancionar y controlar.

Esta dinamicidad representa una función verificadora del modelo normativo y brota de la misma naturaleza humana que –como obra no concluida y siempre condicionada a los cambios científicos, sociales, políticos, técnicos, etc.– exige que la justicia esté en permanente autoconstrucción, crítica y creatividad, para orientar y responder a las exigencias de la historia.

La justicia supone, además, una *relación de alteridad* con base en el criterio de *igualdad natural*. Si la igualdad natural supone el respeto a los deberes y derechos humanos, la alteridad abarca la integridad de la persona, haciendo necesaria la relación con el otro por medio de un compromiso de solidaridad universal. Por esto el principio de alteridad es inseparable de las estructuras que construyen el amor y

17. Para completar nuestra cita anterior, es evidente que se cambia el sentido de las definiciones anteriores, "dar a cada uno lo suyo", "hacer cada uno lo suyo", etc., *cuando se interpreta "lo suyo" desde el orden establecido*, que cuando se hace desde una exigencia previa a las configuraciones sociales, que cuestionan ese orden social establecido.

18. Este diccionario complementa las características ya señaladas por G. Mattai (1980: 509-510).

la paz de los pueblos, y no se refiere exclusivamente a la moralización de las relaciones interpersonales, sino también a la de las estructuras sociales.

Del sentido de igualdad y alteridad, principio fundamental de ética social, surge la *exigibilidad* de la justicia, pues igualdad y alteridad no son algo opcional o de piadosa caridad sensible a los problemas del prójimo por medio de la beneficencia y la limosna, sino obligan a aceptar el derecho natural del otro como un derecho real, tan exigible éticamente en sentido estricto como el derecho positivo.

El objeto de la justicia es algo que se debe a otro, que hay que dárselo no por propio gusto, sino porque es suyo. Entonces, la justicia representa por excelencia la rectitud y exige la respectiva bondad y disponibilidad interior de la conciencia, factores básicos de la verdad moral; es al mismo tiempo actitud ética y objetivación de la bondad moral, es decir, *la justicia es expresión directa de la moralidad humana*.

Finalmente, las anteriores características dan una peculiar fisonomía a la justicia de *unidad y universalidad*, pues al abarcar no una parte del hombre o la sociedad sino todos los esfuerzos individuales y colectivos por una liberación integral en sus aspectos esenciales –subjetivo y objetivo, particular y general, históricos y concretos– la justicia expresa una exigencia unitaria y adquiere una dimensión de *integración y totalidad*.

Por ello, la justicia como virtud compendia toda otra virtud, en el sentido de que totaliza el horizonte ético en relación con el bien común de la sociedad y de sus ámbitos políticos, económicos y culturales.

De todas estas nociones nos interesa subrayar dos rasgos: es importante para la teología moral *la correspondencia entre derecho positivo y derecho natural*, pues a través de este último las categorías antropológicas de la fe ejercen su influjo en el derecho positivo, bien sea éste civil, comercial, penal, laboral, constitucional, internacional, etc.¹⁹

19. Una publicación breve y sistemática, rica en bibliografía, acerca de los diversos conceptos de justicia, su historia, sus raíces bíblicas

Lo justo, determinado por la ley natural y la razón moral es anterior a lo legal, es decir, el derecho tiene tanto sentido en cuanto sirve a la justicia, y no siempre todo lo legal es justo. Un positivismo jurídico, para el cual el único derecho es el establecido por las leyes, podría convertirse en justificación y apoyo de injusticias estructurales, eliminando cualquier instancia crítica sociojurídica así como el carácter ético de la justicia y su fuente de formulación jurídica.

En segundo lugar, *la unidad y totalidad, perfección e ideal o utopía, igualdad y alteridad, y exigibilidad o imperativo moral de la justicia, son características antropológicas relevantes para nosotros, pues su posibilidad de unión con nuestros elementos de antropología teológica nos permitirá hablar de correlativos antropológicos de la justicia.*

En éstos se percibe propiamente la contribución de la fe a las preguntas que suscita la práctica de la justicia y su normatividad. Mostrar cuál es el aporte al problema moral de la justicia proveniente de la cristología será objeto de análisis posterior. Pero antes debemos exponer cómo estas nociones de justicia están bien lejos de ser realidad, al plantear un problema moral que surge de la inconsecuencia entre el ser y deber ser de la justicia.

II. LA JUSTICIA COMO PROBLEMA MORAL

La diferencia entre el deber ser de la justicia, que acabamos de exponer, y la ausencia de su ejercicio o la forma real como ella se lleva a cabo, con consecuencias especiales para los países llamados del tercer mundo pero con significado para todos, plantea serios interrogantes. Éstos forman parte del proceso cognoscitivo moral que tie-

y la perspectiva que se abre como responsabilidad moral en una sociedad pluralista, de frente a la ley y al derecho positivo, está realizado por I. Fucek, I., *La giustizia allaluce della fede e dell'esperienza* (1988).

ne siempre una *dimensión histórica*²⁰ determinada por una sociedad cultural, económica y política.

Aunque tales cuestionamientos no son nada nuevo, porque la historia de la humanidad ha sido siempre una lucha por los derechos y la igualdad humana, sí constituyen un problema actual básico imposible de ignorar para la moral, dado que se pone en juego la dignidad del hombre de modo *cuantitativamente* más amplio y *cualitativamente* más intenso.

La necesidad de respuesta se hace aún más urgente cuando a pesar de que la justicia parece haber sido objeto de intereses políticos y sociales, en la práctica la situación de gran parte de la comunidad mundial sufre la injusticia, bien sea como consecuencia de las relaciones internacionales o de la política interna de cada país.²¹

20. Para convencerse de esto basta pensar cómo se han percibido algunos problemas de la justicia en el curso de la historia: *"In un determinato ambiente storico culturale non affiorava a la coscienza la domanda circa la giustizia o no, per esempio, della schiavitù, dell'uccisione dei prigionieri di guerra, di un certo tipo di rapporto tra operaio e padrone, della disuguaglianza tra ricchi e poveri, della proprietà privata senza alcuna limitazione, di un certo tipo di rapporto tra uomo e donna, ecc..La giustizia di queste situazioni veniva comunemente data per ovvia e la soluzione dei singoli problemi veniva automaticamente ricercata nell'ambito del patrimonio di comportamento morale tradizionale e all'interno dell'ordinamento giuridico, socio-politico di fatto esistente."* (Mosso, 1982: 8). Si se aceptara esta anotación de S. Mosso en su generalidad, no estaríamos de acuerdo en que las condiciones socioculturales obnubilaban totalmente las situaciones de injusticia, de tal forma que parecieran normales en todos los casos, pues siempre ha habido *voces proféticas*, en la Iglesia y fuera de ella, que han denunciado las desigualdades. Y la mejor prueba de que la conciencia no era tan inocente es que muchas de estas voces fueron silenciadas con el asesinato y el martirio. Pero, sin duda, aceptamos que en determinadas épocas se toma mayor conciencia de unas injusticias que de otras.

21. Dimensiones nacionales e internacionales del problema son puestas de manifiesto por Pablo VI, tanto en la encíclica *Populorum progressio*, 4,44 (1967), como en su carta *Octogesima adveniens* 43,46 (1971).

Para acreditar estas afirmaciones, no es nuestro interés hacer una descripción técnica de la crisis o atiborrar los argumentos *con* datos estadísticos que reflejen estas situaciones patentes en la pobreza, miseria y carencia de derechos humanos básicos; nos interesa una lectura de orden moral humano y para ello basta aceptar que son situaciones reales descritas y denunciadas por diversos mecanismos institucionales de orden civil y religioso.²²

La situación se acentúa en uno u otro aspecto según las circunstancias de cada nación; sin embargo, de acuerdo con el esquema utilizado antes, podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto es posible hablar de *hacer justicia*, cuando en la práctica la inoperancia de la rama institucional se ha vuelto sistemática, tanto para quienes denuncian cualquier inseguridad social, porque son víctimas de ella, como para quienes tienen a su cargo hacer respetar el derecho establecido?

Soborno de jueces, limitación de recursos económicos, presiones y amenazas, atentados criminales, trámites burocráticos lentos y complicados, mafias económicas cuya influencia es superior al poder estatal, etc., son factores comunes que han creado un descrédito de la justicia institucional. Algunos de ellos, incluso, en varios países desarrollados económicamente.

La problemática no es menos seria cuando nos interrogamos por la justicia como situación social.²³ Grandes

22. Sobre las proporciones mundiales del problema, ver *Populorum progressio*, 2 (1967) y *Sollicitudo rei socialis*, 9-10 (1987).

23. Una breve descripción de los problemas sociales como puntos de referencia para una moral latinoamericana la encontramos en la obra de A. Moser y B. Leers, *Teología moral. conflictos y alternativas* (1987: 82-87). Los autores, al hacer referencia al documento de Puebla, describen e indican la trascendencia moral de una serie de situaciones, todas ellas ligadas a la supervivencia: hambre, enfermedad, ignorancia, analfabetismo, desempleo, carencia de tierra y vivienda. De igual modo la descripción del problema y su implicación moral, en M. Vidal, "La solidaridad: nueva frontera de la teología moral" (1985: 99-126).

sectores de la población mundial carecen de las condiciones mínimas de una vida digna y sufren hambre, desempleo, penuria educativa, carencia de vivienda adecuada, servicios de salud, medios de comunicación y demás elementos para satisfacer necesidades básicas, problemas conocidos y familiares para todos, pero que han producido cantidades de muertes, víctimas inocentes de la explotación humana.²⁴

Naturalmente, surge la pregunta: ¿Cuál igualdad social mínima, en lo concerniente a derechos humanos y equilibrio social, es posible experimentar en la realidad, cuando en los mismos países pobres el poder político y económico está concentrado en manos de unos pocos, que simultáneamente se dan los lujos más refinados, hacen gastos suntuarios, incurren en malversación de fondos, tienen ganancias excesivas y promueven la fuga permanente de capitales?

El *haber justicia* no es compatible cuando los intereses particulares, sean individuales o de grupo, tienden a imponerse sobre los intereses colectivos. ¿Esta situación de injusticia institucionalizada es éticamente sólo un problema de los países pobres?

La respuesta parece negativa si pensamos que las relaciones internacionales de dependencia establecidas en función del enriquecimiento de las grandes potencias, el sistema industrial y tecnológico, y la producción armamentista, impiden que naciones con suficientes recursos naturales aseguren para la mayoría de sus gentes una vida digna.²⁵

24. A esta situación de injusticia y desigualdad social, y la conciencia cada vez más universal que se estaba adquiriendo del problema, se refería ya el Vaticano II en *Gaudium et spes*, 9,29. Más adelante, en 1968, la segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín describe estas injusticias que padecen los pueblos del continente y son el punto de partida para su reflexión.

25. Esta crisis de solidaridad universal está exactamente formulada por el Sínodo sobre "La justicia en el mundo" (1971).

Es natural que estos resultados negativos de la justicia institucional y social cuestionen también la justicia como virtud moral personal. ¿Cómo es posible referirnos a la existencia concreta de un valor moral que no logra encarnarse concretamente en la historia? Negar la participación personal en la situación de injusticia sería absolver al hombre de toda responsabilidad en la construcción de una sociedad justa, y por tanto declarar innecesario cualquier cuestionamiento de conciencia personal, único lugar a partir del cual es posible un compromiso por la justicia.

Surge luego un cuestionamiento posterior: ¿Qué competencia tienen la fe cristiana y la teología moral para pronunciarse sobre la justicia como problema estructural?²⁶ Si partimos de los correlativos antropológicos provenientes de la cristología presentada, relacionados todos ellos directamente con la justicia, el interrogante es aún más radical, pues lo que se pone en duda es el sentido último mismo de justicia.

En términos relativos es fácil hablar de un Dios de cuya justificación surgen hombres nuevos, hermanos unidos, hijos de un mismo Padre que comparten igualdad, amor, solidaridad, dignidad, la alegría del don salvífico universal y en síntesis un Dios de justicia que justifica y hace justos a los hombres. Pero lo difícil es percibir tal justicia de Dios de cara a situaciones como las descritas, en las que la miseria e indigencia acompañan a muchos hombres durante toda la vida, esto es, de cara a un mundo en el que parece primar la injusticia.

Espontáneamente brota la pregunta: ¿Cuál Dios de justicia? Y evidentemente, ante creyentes y no creyentes, resulta un enigma percibir la fuerza "justa y salvadora" de Dios,

26. Hasta hace poco tiempo la justicia venía afrontada en los manuales de *"Iustitia e Jure"*. Pero éstos no ponían la pregunta en contexto global estructural, ni tenían en cuenta la totalidad del mensaje bíblico cristiano. Afrontaban específicamente casos individuales, especialmente en las relaciones implicadas en la justicia conmutativa, y se asemejaban más bien a un código de derecho civil (Mosso, 1982: 6).

especialmente en países que se autodenominan cristianos, pero donde parece que Dios estuviera más bien de parte de los injustos. Podríamos argumentar que la antropología de la responsable autonomía humana proveniente de la kénosis cristológica nos impediría hablar de otro culpable fuera del hombre, lo cual limitaría la sospecha y haría que la duda fuera, si no de la justicia de Dios, al menos sí del hombre como sacramento de la justicia divina.

Esto último, sin embargo, no deja de constituir una duda sobre la eficacia de la justicia de Dios en la historia, *pues si bien es cierto que Dios respeta la libertad humana, ¿no es también por medio de la misma libertad del hombre que actúa Dios?*

Así mismo, la antropología originada de la cristología de la resurrección da pie para ir más allá de un ideal puramente humanista y tener la esperanza de que todos los muertos inocentes a causa de la injusticia han sido justificados en la otra vida, en la que Dios hace una justicia que no puede hacer aquí. Pero *quedarnos sólo en esta justicia posmundana ¿no crea siempre recelos de una justificación ideológica o de "opio" para el pueblo?*

Por otra parte, en varias regiones del mundo la situación se hace más pesimista cuando los datos sociológicos no muestran un avance lento, proveedor al menos de una esperanza lejana, sino –por el contrario– evidencian un agravamiento progresivo de la situación. *¿Cómo compaginar esta realidad de progresiva alienación con el debido optimismo de la fe, propio del hombre cristiano, que supera la incredulidad y el fracaso porque Dios ha creído en él?*

Basados en lo anterior podemos concluir que la gran distancia entre la noción ética de justicia y su puesta en práctica en el mundo concreto constituye un problema moral real que –sin ser el único– no se puede reducir sólo a problemas socioeconómicos, pues afecta todas las estructuras humanas y el corazón del hombre. *Es, pues, un problema global y estructural.*

No se trata de asumir un género literario de patética moral, sino sencillamente de constatar que la permanen-

te presencia de la injusticia a lo largo de la historia, en vez de minimizar responsabilidades, le da mayor relevancia moral, pues *pone en duda la eficacia y la moralidad práctica de los actuales sistemas sociales y religiosos*.

Podría argüirse que entre ideal y realidad siempre existe una distancia, pero a nivel de obligatoriedad ética este tipo de distancias no puede ser aceptable cuando lo que está de por medio, o su costo, sean los derechos fundamentales²⁷ de la vida humana universalmente reconocidos, pues éstos son valores éticos primarios que no admiten excepción moral.

La urgencia del problema y sus diversas facetas confirman, entonces, la necesidad de diálogo con diversas ciencias para afrontarlo²⁸, pero al mismo tiempo para el

27. Sobre las características universales, inviolables e inalienables de los derechos y deberes fundamentales y su distinción en derechos personales, económicos, sociales y políticos, ver a G. Carminati (1983: 67-76).

28. Modelo de esta interdisciplinariedad científica es el grupo de la Escuela de Frankfurt (M. Horkheimer, T. Adorno, H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas, etc.), quienes a partir de la investigación social, el psicoanálisis, la crítica cultural, la filosofía, construyen dinámicamente una teoría crítica de la sociedad, integrando análisis empíricos positivos y valoración crítica filosófica, con teoría y compromiso por la praxis. Los fenómenos singulares los comprenden siempre en conexión con la totalidad, de la sociedad y de la historia de las cosas. Pero, sobre todo, y es lo que nos interesa recalcar por sus implicaciones morales, van más allá de la estructura económica, e intentan buscar las causas últimas del problema que se encuentran en la estructura del hombre mismo. Es aquí donde se deben buscar las fuentes para un proceso de liberación. Con estos criterios hacen una crítica tanto al marxismo como al capitalismo, y defienden siempre la auténtica función crítica de la razón humana como medio de liberación de las esclavitudes de la sociedad industrial en la que el hombre ha puesto la razón al servicio del dominio, raíz de la alienación del hombre que ha producido ideologías y barbaries como el nazismo y los campos de concentración. Para ellos se trata, pues, de recuperar la función auténtica de la razón que debe hacer tomar conciencia al hombre de sus propios límites y descubrir la verdad de las cosas. Así el hombre se ve remitido al "otro" ya existente que está "ausente".

teólogo moralista ese diálogo se hace desde una visión propia de la identidad cristiana. De ahí la importancia y el valor de lo que la cristología pueda aportar y enriquecer el deseo universal de justicia de todos los hombres, y simultáneamente criticar y denunciar faltas de voluntad y eficacia originadas en la vulnerabilidad de la libertad humana.

Recoger todos esos aportes enunciados a lo largo de nuestro trabajo y mostrar cómo inciden en el problema mencionado, es decir, cómo ayudan para que el hombre en autonomía moral sea verdaderamente un sacramento de la justicia de Dios, es el objeto de nuestro próximo apartado.

III. APORTE DE LA CRISTOLOGÍA AL PROBLEMA MORAL DE LA JUSTICIA

Esta parte debe responder una pregunta central: *¿Qué contribución teológica a la razón natural humana, en lo concerniente al problema ético de la justicia planteado en el numeral anterior, podemos deducir de la cristología?* En otras palabras: la unidad del modelo cristología-antropología-teología moral que de modo general y teórico hemos acabado de explicar y justificar, ¿cómo se aplicaría en modo práctico respondiendo a un problema específico?

Pero antes de seguir adelante, *para mostrar la unidad del proceso hermenéutico en el que se ubica la respuesta, es importante recapitular sintéticamente los elementos básicos que lo constituyen:* del análisis de la relación cristología-moral

¿Qué es el otro? Los autores, especialmente M. Horkheimer y T. Adorno, toman posiciones críticas respecto del teísmo y ateísmo, pero admiten que la injusticia en la sociedad impone la pregunta teológica. El otro permanece siempre tal, y así es esperanza para el mundo pero sólo pura esperanza; nunca afirmación dogmática o positiva. De todos modos, posibilidad de continua denuncia y contestación ante la injusticia en el mundo. Queda una pregunta que hemos formulado anteriormente: ¿Qué fundamento tiene verdaderamente esta esperanza? (Mosso, 1982: 49-58).

hemos concluido que para descubrir el significado de Cristo en la vida moral es necesario una cristología de tipo ontológico, personal e histórico, de la cual se puedan deducir implicaciones soteriológicas y antropológicas que permitan establecer correlativos con la antropología filosófica y nuevos modos de actuar elaborados por la razón moral del creyente.²⁹

Establecido el modelo y al intentar aplicarlo hemos visto que la cristología –aunque con dimensiones diferentes– aparece como en un solo movimiento de encarnación, cruz, resurrección, recapitulación, y los respectivos principios que conforman estas dimensiones: principio revelador, kenótico, histórico y universal.

Tales principios dinámicos, unidos y ligados entre sí, configuran categorías ontológicas estructuradoras para una lectura de la realidad como absoluto, dolor, promesa y reconciliación, que hacen posible extender al hombre lo que la cristología nos enseña sobre Cristo.³⁰ Es decir, de las dimensiones cristológicas surgen factores antropológicos que caracterizan el ser del cristiano.

Así, en el mismo orden de cosas que hemos enunciado, se deriva un hombre cuya dignidad y compromiso con la historia se construye en filiación y fraternidad; compromiso asumido y ejercido con autonomía responsable y creyente en la formación liberadora de un mundo solidario al dolor y al sufrimiento, pero alimentado por el llamado trascendente a vivir con alegría el misterio de la existencia en promesa y esperanza, porque ha sido reconciliado y justificado por Dios en Cristo.

29. Conclusión y tesis central de la Parte I del presente trabajo, titulada "Identidad y justificación del modelo hermenéutico para integrar cristología y moral".

30. Contenidos básicos que constituyen el análisis cristológico narrativo y sistemático. Capítulos I y II de la Segunda Parte del presente trabajo.

Tales elementos teológico-antropológicos se unen, dan sentido último, enriquecen y perfeccionan sus correspondientes elementos antropológico-filosóficos que tratan del hombre como ser social, religioso, histórico e integral.³¹

Tras haber fijado los elementos naturales básicos de una ética de la justicia humana, nos corresponde señalar ahora su unidad complementaria con los elementos antropológicos provenientes de la cristología. Esto nos permitirá hablar, en contexto de hermenéutica moral, de *correlativos antropológicos de la justicia*. Tal tarea supone, siendo fieles al modelo erigido, recoger de modo sustancial y sistemático lo afirmado sobre la justicia en el Antiguo Testamento, la novedad del Jesús histórico y las consecuencias que se concluyen para la justicia de los correlativos antropológicos derivados de cada una de las diversas dimensiones cristológicas ya analizadas.

1. CONTEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Al exponer la lectura histórico-teológica de la vida de Jesús en un contexto de cristología narrativa, vimos que la relación al Antiguo Testamento es imprescindible para comprender la novedad del Reino y su justicia, pues la "nueva justicia" definitiva se comprende en relación con la "antigua" de la ley.

En las diversas referencias hechas al Antiguo Testamento a propósito de la ley, el templo, la preferencia de Jesús por los pobres, etc., queda claro, de forma resumida, que la justicia veterotestamentaria es una manifestación del Dios liberador misericordioso siempre fiel a las promesas y a la norma que regula la alianza.³² Y el hombre es

31. Síntesis de los correlativos antropológicos: capítulo I de la Tercera Parte del presente trabajo.

32. Un estudio de la alianza en perspectiva moral, como categoría religiosa, político-social y la vinculación entre la justicia y el derecho, ha sido realizado por A. Moser y B. Leers (1987: 99-121).

proclamado justo en cuanto se identifica con la ley, expresión de la voluntad de Dios que ordena la vida en la alianza dada por él a su pueblo.

Es decir, la justicia es fidelidad a la ley de Dios que hace y exige hacer justicia suscitando responsabilidad hacia el prójimo, considerado miembro de la comunidad de la alianza. Ejerce así una "justicia justificante".³³ De ahí que la justicia divina sea inseparable de la que los hombres deben realizar entre sí.³⁴ Por esto no se reduce sólo a una categoría puramente jurídica que regula las relaciones interhumanas, ni a una relación puramente personal entre Dios y el sujeto. Esto significa *que la justicia tiene una estructura*

33. *"La giustizia cui l'uomo é chiamato é una risposta esigente alla giustizia preveniente di Dio... Essa non é la giustizia né commutativa del creditore, né retributiva del padrone, né distributiva del sovrano, ma la giustizia giustificante, la "sedaqah" di un Dio misericordioso e pietoso, ricco di grazia e di fedeltà' (Es 34.6). E una giustizia che, piü che essere giusta, mira a fare giusti."* (Cozzoli, 1990: 505).

34. A estas mismas conclusiones llega R. Sivatte (1982: 14-34). El autor hace un recorrido por todo el Antiguo Testamento describiendo las diferentes crisis históricas del pueblo juntamente con la profundización en la experiencia de fe en Yavé: la experiencia histórica como punto de partida, crisis davidica y salomónica, la respuesta eloísta a la crisis de Acab, los diferentes movimientos proféticos, la crisis de Judá, la caída de Jerusalén, el exilio y la construcción posexílica. Muestra cómo en toda esta experiencia forman una unidad inseparable los binomios fe y vida, religión y ética, culto y justicia, conocimiento de Dios y respeto al hombre. En las diversas crisis la fe reencuentra su identidad en la experiencia que reconoce a Dios en el hacer justicia al prójimo y al pobre. Sobre la alianza como exigencia de justicia, ver a J. Alfaro (1973: 14-17). La alianza aparece indivisible de la promesa y misión, la acción liberadora de Yavé es exigencia de justicia no sólo para los connacionales, sino para los extranjeros que viven en Israel (Ex, 22,20; Dt 10,18; 24,14). Tanto la exigencia de amor y justicia para con los hombres, como la fidelidad a Yavé, tienen un mismo fundamento: el amor de Dios que ha elegido y liberado a Israel. El autor, en este pequeño libro, amplía el contenido del Sínodo de los Obispos sobre la justicia, tratando el tema en el Antiguo y Nuevo testamento y sus consecuencias para el cristianismo y la justicia en el mundo.

*religioso-teocéntrica*³⁵ gratuita, social, interpersonal y comunitaria que configura de modo global la vida del pueblo.

Aparecen en germen las dimensiones principales de la justicia que adquirirán nueva perspectiva con la presencia del Reino y luego su plenitud total en la experiencia pascual de las primeras comunidades, pero ya, desde el Antiguo Testamento, aunque de modo diverso al Nuevo, podemos hablar de Dios como liberador de los oprimidos, y del hombre como sacramento de la justicia de Dios, idea central bajo la cual hemos titulado este último capítulo.

2. JUSTICIA Y CRISTOLOGÍA NARRATIVA

¿Qué relación presentan la vida y pretensión del Jesús histórico, vistas en el análisis de la cristología narrativa, con la dimensión de la justicia? La pretensión de Jesús, centrada precisamente en el anuncio del "Reino de Dios y su justicia" las presenta inseparables.³⁶ Este Reino que llega con él mismo es la novedad con relación al Antiguo Testamento. Si bien es cierto que a diferencia de casi todas las esperanzas veterotestamentarias, el contexto del anuncio es escatológico, su realidad es también actual e inmanente porque para Jesús anunciar el Reino es realizarlo (Mt 6,33).

35. Debido a esta estructura, las exigencias de la justicia están indisolublemente ligadas a la religión. El acto liberador de Dios para con su pueblo es la razón y el motivo de las prescripciones sociales y de la predicación social de los profetas. Tal dimensión religiosa se concreta de un modo particular en la legislación respecto de los débiles (año sabático, año jubilar, etc.), y la misma práctica de la religión (templo, ayuno, sacrificios) sin ética, de modo particular en relación con la justicia social, es constante denuncia de los profetas (Am 5,21-25; Is 1.10-16; Miq 6.5-8; Sal 50,5-15; Os 6,6; Jer 7,4-1; Is 58,3-11) (Vidal, 1980: 58-60).

36. Un resumen de la justicia del Reino en relación con el Antiguo Testamento, su aspecto escatológico, cumplimiento de la ley, amor al prójimo y compromiso con los pobres, lo encontramos en X. Alegre, "La inhumanidad del hombre y la protesta de Dios. La justicia como clave de comprensión de los evangelios sinópticos" (1982: 35-58).

El compromiso de Jesús con la justicia no fue teórico: su vida dio testimonio del mismo; su enfrentamiento con la *ley* revela una nueva justicia que rompe con el legalismo, cuyo centro no es ya la ley y la imagen alienante del hombre en ella implicada, sino el mismo Jesús y el Reino que proclama, donde hay distinción pero no separación entre amor a Dios y justicia con los hombres. Es la justicia superior del discurso de la montaña tematizada por las Bienaventuranzas y del "yo os digo" de las antítesis de la justicia judaica.

En este sentido Jesús no sólo es fiel a las esperanzas mesiánicas y a la tradición profética de la alianza y la promesa, sino las realiza. Anuncia la Buena Nueva a los *pobres y marginados*, destinatarios principales del Reino, pues la justicia proclamada supera cualquier privilegio y desigualdad, instaurándose en el marco de la universalidad.

Tal justicia, presente en su persona, realiza la anunciada por los profetas (Is 61,1-2) como liberación de pobres, prisioneros, sufrientes, marginados y oprimidos (Lc 4,14-21). Éstos son el signo de su misión (Mt 11,5; Lc 15.1) y revelación del Padre, a quien está anunciando en su misericordia y bondad. La justicia traída por Dios en Jesús es, pues, la sustancia del Reino (Ro 14,17), fiel a la promesa de un Dios que es para todos y defiende los derechos de los humillados y olvidados.

Por ello, Jesús denuncia como hipócritas las prácticas y cultos religiosos centrados en el *templo*, y al margen de la justicia pide misericordia y no sacrificios; para él la persona vale más que la institución sabática y de nada sirve pagar el diezmo si se descuida lo más importante de la ley: la misericordia, la justicia y la fe; trata con pobres, vive como pobre, come con pecadores, cura enfermos, pone en función del hombre la ley de lapidación contra las adúlteras, se dirige a los niños y se relaciona con publicanos. Su amor comprometido por toda esa gente no manifiesta un aprecio por la pobreza en sí, sino una solidaridad con los que sufren la injusticia por parte de otros.

Su justicia viene de un Dios cuya alianza no se hace en virtud de méritos o condición social, sino por obra de su amor. Su actitud ante las tentaciones refleja la conciencia de su misión como mesías justo y sufriente cuyos medios no son el poder y el triunfalismo, sino la entrega y la solidaridad. Jesús asume la *conflictividad* que supone predicar la paz como fruto de la igualdad y la justicia, causa que constituye uno de los factores fundamentales de su *muerte*. Ésta, con su vida y resurrección, es la realización de la justicia plena que se convierte en promesa para el hombre.

¿Qué conclusiones podemos deducir de este testimonio de la vida de Jesús para la práctica de la justicia? *La promesa y el testimonio histórico de Jesús como revelación de Dios* y valor del hombre fundamentan para el cristiano el compromiso radical por la justicia y ponen de manifiesto que éste no se deriva de algunos ejemplos de la vida de Jesús, sino abarca el significado de toda su vida.³⁷

Por ello, radical quiere decir que es imposible vivir en amistad con Dios sin luchar por la justicia y dignidad humanas, incluida la disponibilidad de dar la vida, cuya pertenencia o exclusión del Reino se decide en la actitud del hombre ante los pobres y oprimidos (Mt 25,31-46).

La justicia, tal como se desprende de lo que podemos saber de la pretensión del hombre que tenía Jesús, se ubica en el contexto del seguimiento y consiste en la lucha por la constante creación de un mundo y una sociedad en la que se dignifica al hombre promoviendo todas sus dimensiones humanas en un plano integral de libertad, amor, igualdad y fraternidad desde Dios y hacia Dios.

37. Este es para Jon Sobrino y en general para las cristologías latinoamericanas la base de la teología moral a nivel fundamental: la actuación histórica de Jesús en pro de la causa de la justicia, trascendida escatológicamente no sólo por la intencionalidad religiosa de Jesús, sino también por la garantía de la presencia de Dios manifestada en la resurrección; de este modo la actuación histórica de Jesús trascendida religiosamente se convierte en estructura normativa para los creyentes de todas las épocas.

La perspectiva moral, que se deduce, pues, para la justicia de los elementos analizados de cristología narrativa, está constituida por elementos antropológicos referidos al testimonio de vida del Jesús histórico: la gratuidad de la promesa escatológica y la decisión humana del servicio a la justicia manifestado en el anuncio del Reino de Dios, núcleo del Evangelio de Jesús (Mc 1.14-15); la preferencia por los pobres, oprimidos y marginados como lugar de comprensión de ese servicio; la liberación social, religiosa y política contenida como *ethos* en la libertad de Jesús ante la ley, el culto y el poder; y por último, la radicalidad y totalidad en el seguimiento de Cristo como compromiso por la justicia, cuyo horizonte normativo se encuentra en la muerte de Jesús, consecuencia de su pretensión de vida que abarca el mundo, el hombre y la sociedad.

Tal normatividad no se deriva tan sólo de la vida del Jesús histórico, sino de la cristología en su totalidad, es decir, de Jesús, el Cristo. Por ello, debemos examinar ahora sintéticamente cómo tales instancias normativas para el obrar justo del cristiano encuentran su plenitud a partir de los ya conocidos elementos antropológicos derivados de los núcleos centrales cristológicos de la historia de la salvación.

3. JUSTICIA Y CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA

Recordamos que al no ser legítimo pasar directamente de la cristología a la moral debemos mostrar la unidad y complementación entre los elementos básicos antropológicos de la justicia humana y los provenientes de la cristología.

Si los diversos grupos de correlativos antropológicos nos proporcionan contenidos influyentes sobre la justicia, empezaremos por los que se derivan de la recapitulación y la reconciliación, ya que al tener este grupo un carácter formal unificador, universaliza a todos los demás, y terminaremos con los originados en el principio kenótico, pues ellos dejan claramente establecida la grave responsabilidad moral de la justicia para el hombre como sacramento de la justicia de Dios.

Veíamos que la *justicia humana contiene e inspira una tendencia de armonía, unidad y totalidad* que abarca no sólo un aspecto del hombre, sino toda su dimensión social e integral. Por ser modelo de rectitud en el obrar unifica en cierto modo las virtudes humanas. Naturalmente, esta tendencia unificadora e integradora del todo en el obrar humano aparece como un ideal utópico que ninguna ética humana, ni la antropología ni la historia, pueden ofrecer como posibilidad real. Al máximo, aparece como deseo, deber ser, tendencia, tarea, cuya progresiva realización es aún también puesta en duda al experimentar la realidad histórica de injusticia.

¿Qué puede aportar la cristología al existencial humano de la justicia como totalidad? El cristiano por la *reconciliación y la recapitulación* lo hemos identificado como un hombre en comunión de igualdad y universalidad, e incorporado a un proceso liberador de justificación que lo hace justo.

Estas dimensiones antropológicas del cristiano como *ser reconciliado y justo*, inserto en toda la obra salvífica de Cristo desde el principio hasta el final de la historia asumiendo el mundo y la creación, dan a la tendencia totalitaria de la justicia, en primer lugar, una *posibilidad real al creyente*, y en consecuencia un *sentido para construir tal unidad* a pesar de las adversidades de la historia y libertad humanas; *posibilidad y sentido que la justicia a partir de sí misma no puede adquirir*.

Este sentido da a su vez un nuevo dinamismo liberador a la justicia, proveniente de la justificación fruto de la obra de Cristo que hace justo al hombre pecador, liberándolo también de la ley y de la muerte.

Sin querer establecer una igualdad entre *justicia y justificación*, el hombre justo que proviene de esta última encuentra motivaciones complementarias, pues tanto la justicia como la justificación liberan al hombre del pecado personal y social, regulan las relaciones intersubjetivas e interpersonales, dan satisfacción a la tendencia de realización humana en el amor, exigen de forma cada vez más amplia y profunda un orden social político y económico fun-

dado no sólo en el derecho, sino en el espíritu de la ley, y anticipan como signos reales la dimensión del futuro escatológico definitivo (Mattai, 1980: 519).

Existe, pues, un vínculo inseparable entre la justicia para realizar entre los hombres y la justicia por la que Dios hace justo al que es injusto.³⁸ Para el cristiano, la justicia interhumana apunta a la perfecta justicia del Evangelio, en el que se fortalece su dinamismo liberador, que consiste en "irse haciendo justos" a partir de la justificación, y que va más allá de lo que suele entenderse por justicia (Calvez, 1985: 107-108).

En otras palabras: la justicia encuentra en la justificación aquello que le falta pero que tiene como tendencia para ser una dimensión total.³⁹ El hombre adquiere un doble sentido de justificado: como redimido y como operador de justicia. En esto consiste participar de la justicia de Dios que lo hace justo (Cozzoli, 1990: 508).

En esa perspectiva resulta una ampliación progresiva de la idea de justicia, que supera una visión puramente sociológica para quedar encuadrada en un contexto de realización comunitaria, total, universal y unitaria del hombre.

Así, la tendencia unificadora y totalizante del concepto moral de justicia queda enriquecida por la cristología a nivel de posibilidad real de perfección y realización, sentido unitario y exigencia de dinamismo liberador. Este último representa moralmente la

38. Inseparables no quiere decir que sean iguales, pero si unidas. De esta forma, desde la perspectiva moral, como tarea y exigencia, *no es posible concebir una separación entre salvación y liberación social o entre evangelización y promoción humana*. Por eso debe quedar claro que así como una promoción política, educativa, agraria y social, *nunca sustituyen la evangelización, la mera evangelización ausente de los problemas humanos deja de serlo*, pues pierde una característica que le es esencial como es la de anunciar y realizar una liberación integral del hombre.

39. El hombre como imagen comprende este dinamismo: la imagen indica ser (participación ontológica) y tendencia (dinamismo histórico) hasta conformarse con el ejemplar (conformidad, meta). En este contexto hay que entender el "irse haciendo justos".

armonía entre los valores de libertad y justicia, pues mientras haya hombres sufrientes y oprimidos ninguno puede sentirse personalmente libre y realizado.

Las cualidades aportadas por la cristología a la justicia no son simples adornos o complementos secundarios opcionales, sino son esenciales para que en teología moral y –por tanto– en la vida real sea posible hablar plenamente de justicia. De lo contrario, ¿qué razón de ser tendría luchar por un ideal justo que no es alcanzable jamás? ¿O por el que se puede trabajar como sentido parcial inmediato pero que carece de un sentido último que en definitiva viene a cuestionar también las acciones concretas?

Este primer aporte es el fundamental, pues contiene y da forma a los demás grupos de correlativos antropológicos de la justicia. Sin embargo, cada cual también tiene su especificidad y por ello es necesario verlos en su modo singular.

Otra característica de la *justicia es la de ser modelo expresivo de una función y normatividad teleológica. El ideal de perfección* que contiene es un futuro que a través del esfuerzo humano en alguna medida debe hacerse presente. De esta tensión entre futuro y presente, ideal y realidad, ser y deber ser brota un constante movimiento de construcción y creatividad de la justicia para responder a las necesidades históricas.⁴⁰

40. Este factor antropológico existencial de la justicia está contenido en toda la filosofía de la esperanza de E. Bloch, ubicado en el pensamiento marxista, pero con una reinterpretación bastante original. Bajo el influjo cultural religioso de su origen hebraico, el elemento central de su reflexión es la esperanza, la tendencia del hombre hacia ella, hacia el *eschaton*, la utopía como tensión, representación, anticipación de la meta final y crítica radical de la actual sociedad capitalista. El valor positivo de la religión es descubrir la función utópica. Como ya hemos visto, pero explicitaremos aún más, adelante, la filosofía de E. Bloch la asume teológicamente J. Moltmann. A este respecto, todo lo estudiado sobre el principio de la resurrección, tal como lo anota el mismo González Faus, está expresado con esta misma terminología en clave cristológica. Sobre el principio esperanza en E. Bloch, ver a S. Mosso (1982: 59-63).

La contribución cristológica a esta característica de la justicia tiene su origen en las promesas y exigencias presentes de la escatología cristiana provenientes de la teología del Reino y la resurrección⁴¹, pues de éstos surge el cristiano como ser inmanente-trascendente y, por tanto, el sentido de la historia.

Promesa y exigencia, presente y futuro, "ya pero todavía no", anticipación cristológica y resurrección, "vida y luz", deben dejar claros dos aspectos que sobresalen en todas nuestras conclusiones sobre las actitudes de Jesús ante la justicia y las exigencias del Reino y la resurrección. *La opción por la justicia es escatológica.*

La justicia humana más perfecta nunca podrá ser el Reino de Dios, ni la promesa realizada en la Tierra. La justicia plena y la victoria definitiva de Jesús sobre el mal, los cielos y la tierra nueva en "que tendrá casa la justicia" (2 P.3,23) y la vida gloriosa, *objetos de la promesa, siempre serán más que cualquier justicia entre los hombres, que constantemente llevará el signo de lo relativo y provisorio.*

Asentado este principio, *es necesario decir con igual firmeza que la justicia interhumana no es una simple aplicación éti-*

41. González Faus, igual que J. Moltmann, recalca que el futuro de la justicia anunciado en la resurrección es el de un Crucificado, y ello es lo que caracteriza la esperanza cristiana. Varias críticas se han hecho a la teología de J. Moltmann. Nos interesa hacer referencia a dos de ellas que en el fondo se hacen también a la teología de la liberación. Se preguntan algunos, por un lado, si su lectura de la Biblia no fuerza la Palabra de Dios en función del hombre; y por otro, si al afirmar enfáticamente que la opción por el Reino exige el compromiso social no contradice su tesis central que defiende la resurrección como fuente absolutamente única del futuro del hombre; así *Dios funda el esfuerzo humano histórico, pero al mismo tiempo parece dejarlo en el vacío.* La primera afecta el concepto de revelación, cuyas fuentes no sólo son la Escritura, sino también la historia del hombre, cada una con su respectivo valor; la segunda, el problema de la gratuidad salvífica y la responsabilidad humana al que varias veces nos hemos referido, y veremos una vez más al tratar la sacramentalidad de la justicia. Sobre las críticas a J. Moltmann, ver a S. Mosso (1982: 63-70).

ca de la justicia de Dios, sino la manifestación y realización de la justicia divina como signo histórico. Es la exigencia que se ha hecho posible gracias a la promesa y que hace eficaz todas las fuentes de la bondad de Dios en el sujeto.⁴² Una y otra justicia son diferentes, pero inseparables. Dios se revela justo en Jesús y exige que los hombres vivan justamente.

Por tanto, no puede haber justicia de Dios donde es violada la justicia humana. Esto se deduce como carácter normativo de la vida, muerte y resurrección de Jesús, que se transforman en motivación fundamental para la intencionalidad del obrar moral justo del cristiano, bajo pena de que la esperanza y la promesa, en vez de ser fuente de compromiso y nuevo motivo de actuación, se conviertan en fuga, alienación o proyección al cielo, dejando de ser así misión de justicia para el mundo.

Por esto, si el cristiano como hombre justo y reconciliado da sentido unitario a la justicia, como ser en esperanza y gratuidad salvífica le confiere su sentido histórico, presente y futuro, y le otorga la dimensión religiosa, pues en esta perspectiva la cristología asume tanto la justicia como la injusticia; y además le dona la eficacia salvífica, pues tal religiosidad no es de carácter ideológico, sino soteriológico. En consecuencia, *sentido histórico, dimensión religiosa y eficacia salvífica son las aportaciones cristológicas al concepto de justicia derivados del hombre como ser en esperanza, y cuya base es la resurrección.*

Este grupo de correlativos antropológicos son el criterio para una correcta ubicación del cristiano ante la justicia.

– Primero, como *conciencia de signo histórico-escatológico*: aunque sabe que nunca será una realidad totalmente alcanzable en la historia, permanentemente deberá luchar por ella. En esto consiste la lucha por el Reino como valor, y no como realización plena en este mundo.

42. "El cristianismo será signo de esperanza para la humanidad más allá de la muerte, en la medida en que muestre su eficacia por el Reino del amor y de la justicia en el mundo." (Alfaro, 1973: 36).

– Segundo, como *motivación última existencial*: aún en la situación de injusticia más radical, siempre encontrará cimiento para dar razón de su esperanza.

– Finalmente, como *criterio religioso*. Su justicia es una justicia donada que no simplemente construye la ciudad terrena, sino que humanizándola construye el Reino⁴³, es decir, su fe alcanza coherencia a través de la justicia. De lo contrario se convierte en una ideología alienante.

Queda así de manifiesto la imposibilidad de amar auténticamente a Dios sin amar a los hombres, y el perfeccionamiento de la justicia entendida como recapitulación de las debidas relaciones con Dios y con los otros. Este último criterio nos introduce en la antropología de la filiación y su relación con la justicia.

En la *antropología filial*, originada del principio cristológico de la revelación, la justicia humana perfecciona sus tendencias básicas de *alteridad e igualdad* que conducen al respeto de los deberes y derechos humanos. Esto se debe a que la *filiación indesligable de la fraternidad* conlleva una nueva forma de amor.

Al ser el amor el comportamiento moral normativo de la persona en relación, comprende necesariamente la justicia desde su mínima a la máxima exigencia, siendo imposible avanzar en el amor sin hacerlo en la justicia, pues ésta lo hace creíble y sobre todo efectivo. Este amor humano, al quedar informado por una nueva fuerza proveniente del amor de Dios –que hace de los hombres sus hijos–, infunde y exige entre ellos una relación fraternal cuyo mismo significado supera todos los límites de otras posibles formas de amar.

43. Al contener una relación entre fe y justicia, estos criterios ponen de manifiesto, una vez más, la *inseparabilidad entre evangelización y promoción de la justicia, evangelización y liberación*. La opción por los pobres que trataremos más adelante debe ubicarse en este contexto. Un análisis de esta relación en algunos documentos eclesiales, principalmente en la encíclica *Evangelii nuntiandi*, es realizado por J.Y. Calvez (1985: 151-163).

El otro no es sólo hermano, sino *imagen real de la presencia de Dios por el que Cristo ha muerto (Ro 14,15) y por el que ha resucitado* como primogénito de todos los hermanos (Ro 8,29). Por esto, el hacer justicia con los otros es reconocer el derecho de Cristo hecho presente sacramento en el hermano. De ahí que el mismo Cristo advierte como reconocido para sí todo lo que le hayamos reconocido en el hermano (Mt 25,34) (Cozzoli, 1990: 510).

Así, la fraternidad cristiana lleva a una justicia que supera no sólo el formalismo y la indiferencia del deber puramente jurídico, sino que establece vínculos semejantes e incluso superables a los propios de una familia. *Por ende, la originalidad que aporta la cristología a la justicia no es tanto el amor mismo, sino la forma de realizarlo y el fundamento último en que se basa esta forma fraternal, pues ella no es de orden externo al hombre, sino ontológico, ya que proviene de su ser hijo de Dios.*

Esta motivación radicaliza las exigencias de la justicia, les da nueva fuerza interior, haciendo decisiva la realización de la justicia en filiación y fraternidad para la vida moral del creyente, pues tal modo de realización es la exigencia máxima de todos los tiempos (Mc 12,28-31), el resumen de toda ley (Ro 13,10), la verificación histórica concreta del *ethos* social cristiano, y la instancia crítica que impide una actitud religiosa puramente piadosa sin justicia (Vidal, 1980: 87).

Esto último supondría más bien un ateísmo práctico, pues cualquier clase de injusticia es una negación de Dios, ya que al negar la dignidad e igualdad del hombre está negando su vocación a la perfección, su naturaleza filial y por tanto la imagen de Dios.⁴⁴ *Todo esto nos lleva a concluir que la principal participación del principio revelatorio cristológico a la moral de la justicia consista en señalar tanto su forma de realización en filiación y fraternidad como el fundamento último personal de esa forma.*

44. Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús, "El servicio de la fe y la promoción de la justicia", Decreto IV, No. 29.

Fundamento último quiere decir que la cristología responde a la pregunta, en definitiva, ¿por qué hacer la justicia? No basta decir que es una conducta razonable, pues quedaría vigente seguirse preguntando por qué debe ajustarse el hombre a esa conducta razonable propia de la justicia humana. La cristología concreta la respuesta: la razón de ser y practicar la justicia reside en el ser del hombre derivado de la revelación de Dios en Cristo como llamada al amor por medio de su Palabra y su filiación divina.

No podemos terminar este punto sin recalcar que funda la justicia una persona que encarna lo humano y lo divino. Este *carácter personal que la justicia humana por sí misma no puede deducir* es sin duda una motivación moral para su realización. Si se tiene en cuenta el conjunto de adversidades por las que debe pasar el hombre justo, al estar ubicada la justicia en el contexto del seguimiento, adquiere un incentivo especial, pues un concepto ideológico o un amor que se presenta con un valor transitorio –pero en últimas perecedero para todos– aparece como una motivación débil para llevar al hombre a dar la vida por ellos.⁴⁵

Nos queda un último punto en el cual queremos hacer el énfasis mayor, pues sella de modo directo la urgencia y el carácter moral de la justicia como tarea del hombre; todo esto con base en la cristología. Hemos visto que ya de por sí *la justicia contiene un elemento ético por excelencia, pues representa la virtud de la bondad y el obrar recto, siendo así expresión directa de la moralidad humana.*

45. No forma parte de nuestro trabajo examinar la riqueza pastoral a la que todas estas ideas dan lugar, tanto para la vida del cristiano como para la Iglesia. Sin embargo, queremos anotar cómo en relación con la práctica de la justicia, el punto de partida para una pastoral moral, antes que normas o morales específicas, es la conversión al seguimiento, comenzando por la del propio teólogo moralista, pues tal cambio marcará su forma de hacer teología. Y es de esta conversión para el cristiano de donde brota el cumplimiento y la autenticidad de las normas.

Esto significa que el hombre y sólo él es libre y responsable –y en consecuencia imputable moralmente– por llevar a cabo todas las cualidades humanas de la justicia analizadas antes. Se pone por tanto de manifiesto la autonomía humana para la instauración de un orden social justo, la ilegitimidad de acudir a causas de orden natural para justificar desigualdades e injusticias sociales y se establece un principio básico: todas las manifestaciones de las motivaciones cristológico-antropológicas encaminadas a influir sobre los contenidos de la justicia analizadas anteriormente han de pasar por el prisma de la libertad humana.

¿Puede aportar algo la cristología a esta cualidad de la justicia humana que precisamente al subrayar la autonomía del hombre pareciera excluir cualquier otra injerencia? *Creemos que de la cristología no sólo se deriva el principio de libertad y autonomía, sino que los lleva hasta el fondo, al afirmarse con la muerte del Hijo que toda justicia o injusticia en la Tierra depende de la opción humana.*

Dios no impide la injusticia en el mundo y únicamente el hombre es responsable de la justicia de Dios en la Tierra. Por esto, la cristología, desde el principio kenótico del que se originan hombres autónomos y solidarios a partir de la fe, aporta a la justicia su *dimensión sacramental*⁴⁶ y pone de relieve al máximo su dimensión moral.

Pero esta sacramentalidad no es sólo símbolo externo o mero significado representativo de la justicia de Dios, pues al participar el cristiano del ser de Dios por la filiación tal sacramentalidad de la justicia contiene una unión ontológica entre significado y significante que hace que la justicia obrada por el cristiano sea realmente realización de la justicia de Dios.

46. Tesis central del artículo varias veces citado de González Faus, "Cristo, justicia de Dios. Dios justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia" (1982a: 129-155).

Todo el enorme potencial recibido por el hombre para realizar la justicia a través de la justificación, la filiación, la trascendencia, revelan el carácter gratuito de la justicia, pero éste *sólo se lleva a cabo por medio de la libertad*.

Ello significa que el hombre es *sacramento de la justicia de Dios en la Tierra* a través de una libertad que le ha sido dada. Así, la justicia divina actúa en la Tierra, primero, al dar *la capacidad al hombre para ejercer esa justicia haciéndolo poseedor de cualidades* y, segundo, *gracias* al actuar *conjuntamente* con él, pero una vez que el hombre ha aceptado ser sacramento de esa justicia.

Todas las actitudes a las que nos hemos referido varias veces, como conversión, anticipación escatológica, mediaciones de la promesa, filiación en fraternidad, ocupan aquí su lugar como exigencia moral. De este modo la vida entera consiste en ajustar la moral a la acción justificante de la gracia en nosotros. "Revestido de la coraza de la justicia" (Ef 6,14) el cristiano es llamado a la justicia: "Tú, hombre de Dios, busca la justicia" (ITi 6,11).

Así la justicia encarna de manera eminente la unión entre la dimensión salvífica y la dimensión moral. *Si el futuro le es dado al hombre como justicia, el camino hacia él le es dado como tarea. Y tal tarea es expresión última de la moralidad humana, porque el modo como el hombre ejerza los valores que este sacramento significa se convierte en criterio de juicio final (Mt 25,31)*. O sea, en la justicia experimentamos a Dios no sólo como remitidos a él, sino como exigencia suya.

Esto supone que la opción cristiana está marcada por el compromiso por la justicia, no externa o tangencialmente, sino en su mismo obrar cristiano. De la autonomía humana proveniente de la kénosis cristológica deben quedar claros dos principios:

– *La justicia entre los hombres que brota como conversión al Reino, camino del seguimiento y testimonio de la resurrección es una justicia que se recibe como don*. El modo gratuito de esta justicia la distingue de cualquier justicia nacida de la propia voluntad e iniciativa humanas.

– *Pero de igual modo es necesario dejar sólido que tal gratuidad a nivel moral sólo es realidad en el hombre al ser aceptada con libertad y ejercida con responsabilidad y esfuerzo creativo apropiado a cada momento histórico.*

La relación entre los dos principios representa la mutua exigencia entre los valores de libertad y justicia.

El principio kenótico comporta, además, para la justicia humana, el *aspecto sacrificial y solidario* y en último término su dimensión de fe.⁴⁷ Es verdad, como acabamos de ver, que el amor de Dios por el hombre lo conduce a respetar su libertad. Pero esto no significa que la solidaridad de Dios con el sufrimiento y los que padecen la injusticia haya sido sólo durante su vida histórica, y ahora se desentienda totalmente de la injusticia en la Tierra, puesto que la sufre con los que la padecen.

Esta forma de presencia respeta la autonomía humana, pero deja vigente la solidaridad real de Dios en la historia, de modo privilegiado en pobres, sufrientes y marginados. Mientras seamos peregrinos en la Tierra seremos testigos de la violencia que sufre la justicia. Por esto el seguimiento del Crucificado cuenta inevitablemente con el sufrimiento en y para este mundo, si existe realmente un compromiso solidario (Demmer, 1987: 788).

Sin duda la justicia humana contiene en sí misma un carácter de sacrificio y entrega a los demás. Una auténtica alteridad no puede prescindir de estas dimensiones altruistas. Pero el hecho de que este compromiso para el creyente se haga en un contexto de seguimiento a Cristo en el hombre concreto sufriente, da a la justicia humana un carácter de fidelidad a Dios en los hombres que por sí misma la justicia no tiene. Evidentemente la presencia de Cristo en el otro⁴⁸

47. Es en este servicio de la fe donde la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres, exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios. C.C. XXXII, Decreto IV, 1.

48. González Faus recalca constantemente la vinculación de la imagen del Hijo a la de primogénito entre "muchos hermanos" y la consecuencias que se siguen.

es sacramental y por ello supone la fe. De ahí que ser justos sea simultáneamente vivir el salto angustioso de la ausencia de Dios hasta el encuentro definitivo con él.

Esto es lo que se desprende de la teología del dolor de Dios⁴⁹ a la que nos hemos referido en páginas anteriores. Ella pone de manifiesto que la justicia realizada en la solidaridad y sacrificio del Crucificado, la vida y muerte del Siervo, el Profeta y el Justo, son algo vivo, es decir, no sólo indicaciones normativas para el cristiano como forma de vida, en la que para el creyente el "Resucitado es el crucificado, pero no al revés"⁵⁰, sino también posibilidad de en-

49. Un excelente artículo, ya citado, en el cual el autor domina con mucha propiedad diversos aspectos filosóficos y teológicos sobre el problema de Dios y su relación con la justicia, que compara a lo largo de la historia de la filosofía las funciones ontológicas con las funciones antropológicas y sociológicas del Dios bíblico, lo podemos ver en J. Vives "El ídolo y la voz. Reflexiones sobre su Dios y su justicia" (1982: 63-127).

50. La teología "política" de J.B. Metz tiene por centro, en la misma línea escatológica de J. Moltmann, el carácter público de la cruz de Cristo centro de la salvación escatológica. Para J.B. Metz, la división entre sociedad y religión se debe a una privatización de la fe. Desprivatizarla es la primera tarea de la teología política. En segundo lugar desarrollar las implicaciones de la esperanza cristiana en lo que se refiere a la relación entre religión y sociedad, Iglesia y sociedad pública, y fe y praxis social. De lo contrario la cruz de Cristo pierde su carácter público y político. Pero por teología política no debe entenderse ni una parte de la teología, ni la politización de la fe. No es sólo una parte, porque si toda la teología está especificada por la esperanza escatológica, toda la teología tiene una dimensión política crítico creativa respecto de las instituciones; y tampoco es politización de la fe porque ésta no determina inmediatamente contenidos de comportamiento concreto sociopolítico ni ningún programa por el estilo. La mediación entre fe y programas políticos se realiza a través de la ética que tiene su propia reflexión autónoma pero alimentada siempre por la esperanza cristiana, siempre dinámica sin consagrar estáticamente ningún orden político. Es, pues, una ética de "cambio" que encuentra su base en la fe como "memoria" de aquello que ha sucedido en Jesucristo esposado con la condición de los oprimidos, "modestos" y marginados, y que revela la potencia liberadora de un amor total (Mosso, 1982: 71-75).

cuentro real con Dios. Es decir, Dios sigue crucificado en el mundo actual, y esta crucifixión además de solidaridad con el justo, es denuncia de todo lo injusto.

Del principio kenótico se deducen dos cualidades básicas con las que la cristología contribuye a la justicia: el carácter sacramental y sacrificial con sus diversos significados ya explicados. El hombre cristiano es, pues, sacramento de la justicia de Dios y la forma de significarlo es en el sacrificio amoroso de la solidaridad con los que sufren el mal y la injusticia.

Todos los anteriores correlativos antropológicos de la justicia tocan mutuos campos comunes, pues aunque cada grupo hace énfasis en un determinado aspecto, no lo hace exclusiva o aisladamente. Al estar intrínsecamente relacionados, sólo pueden asumirse como unidad.

Por otra parte, aunque ya son una concreción normativa de los correlativos antropológicos generales, en cierto modo siguen siendo abstractos, hasta no dar un paso adelante que sea el de mostrar cómo ejercen de forma aún más concreta su influencia en diversos campos de la normatividad de la razón moral, de acuerdo con diferentes necesidades que surgen de diversas situaciones y contextos históricos.

Nosotros, al tener en cuenta el énfasis principal del problema que hemos enunciado y la numerosa cantidad de conflictos morales que desde estos correlativos se pueden abordar, nos limitaremos a fundar la importantísima normatividad moral que se deriva para la opción de los pobres.⁵¹

51. Tema que responde abiertamente a los intereses de la teología de la liberación. Imposible tratar sistemáticamente la gama de problemas surgidos de esta corriente. Sólo nos interesa dar algunas anotaciones básicas. Parte de un contexto histórico concreto: la situación sociopolítico, religiosa de la América Latina. No se puede negar, sin embargo, la influencia de las teologías tratadas anteriormente. A pesar de que éstas sean criticadas por la teología de la liberación, especialmente en lo que se refiere a los condicionamientos de una sociedad rica y a la falta de una insistencia aún mayor en la praxis y en un lenguaje más histórico. La liberación debe abarcar diversos niveles: social, económico, y político de los países oprimidos,

IV. LA OPCIÓN POR LA LIBERACIÓN DE LOS EMPOBRECIDOS

La opción por los pobres como consecuencia de un compromiso de justicia es apenas evidente, pues son ellos quienes sufren la consecuencia de la injusticia.

Cualquier estrategia de la justicia puramente social —que por naturaleza debe defender la igualdad y los derechos— lo primero que trataría de reivindicar serían los derechos primarios de toda aquella gente que vive una situación de injusticia, y de poner a su alcance los medios propios que exigen las ciencias sociales: método científico, análisis de la realidad, estudio de las estructuras económicas, etc. Estos estudios no pueden ser ajenos a la teología moral que debe necesariamente trabajar en colaboración con las demás disciplinas.

Sin embargo, nuestro objetivo se ubica en un nivel anterior. Al ser estudio de teología moral fundamental, le interesa establecer el *carácter normativo de esta opción como conclusión de una visión de justicia a la luz de la fe y la revelación en Cristo*.

liberación de condicionamientos sociales externos y psicológicos, de tal modo que la persona sea responsable de su destino, y liberación del pecado por obra de Cristo, con el fin de vivir en comunión con él, fundamento de la fraternidad humana. Pero salvación y liberación deben ir unidas, pues la llamada a la salvación es única. Lo que nos interesa indicar de estas corrientes es que tales teologías están todas interpeladas por la injusticia como problema global de la sociedad actual cuya influencia abarca no un sector, sino toda la teología. Importante nos parece también señalar algunas líneas conclusivas de S. Mosso, que en parte responden a cuestionamientos hechos a esas corrientes: el mandamiento central cristiano del amor exige el compromiso por la justicia; la libertad de la injusticia social no coincide con la totalidad de la libertad del hombre y de la justicia del Reino de Dios, pero la comprensión y aceptación del Reino suponen obligatoriamente el compromiso por la liberación económico socio-política de los hombres; es la Palabra la que juzga la praxis de la justicia, pero es la praxis de la justicia la que indica y verifica la cualidad de la fe en la Palabra y su recta interpretación (Mosso, 1982: 78-92; 183-194).

Para ello debemos definir ante todo quiénes son los pobres a los que nos referimos y por qué constituyen un problema moral, pues a pesar de que parece una realidad que salta la vista, no faltan objeciones que parecen oscurecer su identidad. Debemos mostrar luego la legitimidad de esa opción y su normatividad, las dificultades que se presentan y las consecuencias de orden moral que se derivan para la Iglesia y, por ende, para todos nosotros.

El interrogante de *quiénes* son los empobrecidos es una realidad bien definida por el *Documento de Puebla* (Nos. 32-39), que los describe como rostros de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, limitados para siempre en su desarrollo corporal y mental: jóvenes incapacitados y desocupados por no encontrar un lugar en la sociedad; indígenas que por vivir marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres; campesinos que viven relegados y sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; obreros mal retribuidos; subempleados y desempleados; marginados y hacinados urbanos; ancianos abandonados, etc.

¿En qué sentido esos millares de personas constituyen un problema moral? ¿Cuáles son los problemas morales planteados por la irrupción de los pobres? Sería un error creer que la característica común de estos grupos humanos es simplemente la carencia de recursos económicos. Si bien es cierto que éstos juegan un papel importante, pues en primera instancia se trata de un problema de supervivencia, el hecho principal consiste en la ausencia de lo necesario para el ejercicio de una vida digna íntegra, de acuerdo con la condición de persona. Esto es lo que llamamos pobre.

La superación de una concepción clasista económica del oprimido conduce a ampliar el marco, pero no de tal manera que se diluya en lo indeterminado. Y el problema es pertinente moralmente no sólo porque atenta contra la dignidad de la persona, sino porque es una pobreza impuesta y deshumanizadora, cuya base económica alcanza todos los ámbitos jurídicos, culturales y sociales de la vida

humana. Es un irrespeto a la vida integral del hombre que implica por consiguiente una *liberación integral*.

Reducir todo a una situación económica coyuntural sería esconder el carácter estructural del problema que tiene base en la injusticia de los sistemas sociales cuya implicación ética es la crisis de solidaridad humana (Vidal, 1985: 114). Esto significa que los sufrimientos y miserias de las personas a las que nos referimos no provienen de su condición criatural o de causas "naturales", sino de la forma libre y responsable como se ejerce la injusticia en la sociedad.

Cabe sin embargo la duda: ¿Toda pobreza es realmente consecuencia de la injusticia? La enfermedad no causada por el mal uso de los recursos técnicos y científicos disponibles, una quiebra económica por factores imprevistos, o cualquier otra desgracia involuntaria harían difícil encontrar responsables. No sería este el caso de los empobrecidos a los que nos hemos referido antes, pero de todos modos sí quedaría vigente que aunque no haya una injusticia en el origen de toda pobreza, el permitir que ésta se perpetúe, y no poner algún posible remedio es tanto como cometer la injusticia. En este sentido siempre existe una relación entre pobreza e injusticia (Calvez, 1985: 18).⁵²

52. Ante esta duda nos parece muy acertado el término "empobrecidos" en vez de pobres, pues deja claro que el pobre es aquel que ha sido despojado intencionalmente de sus derechos y no por fruto de la pereza, el destino o de la mala suerte. El término es utilizado constantemente por A. Moser y B. Leers (1987). En este mismo contexto nosotros añadiríamos que rico no es sólo el que tiene mucho dinero y bienes, sino mucho dinero y bienes que le pertenecen a otros. Tal afirmación no encuentra base en el aspecto jurídico de la justicia a cuyas leyes sobre derechos de sucesión o laborales se puede acudir para justificar el dinero poseído, sino en el derecho natural desde una perspectiva cristiana. Por otra parte, conviene caer en cuenta de dos aspectos: aunque hacemos referencia especial a estos problemas como propios de Latinoamérica, en realidad son compartidos por todos los países del tercer mundo. Características diversas están marcadas por el contexto histórico, pero su base principal es común. En segundo lugar, algunos de los conflictos básicos que afec-

La realidad de los empobrecidos es, pues, un hecho moral, tanto por sus causas como por sus consecuencias, *tiene origen en la libertad y responsabilidad humanas, afecta al hombre en su integridad, es efecto íntimamente ligado de la injusticia e inmiscuye a todos: a los causantes y a los que sufren sus consecuencias*, a los que no la padecen para que por medio de una toma de conciencia moral se efectúe una conversión eficaz para erradicarla, y a los que la sufren para liberarse.

El hecho de los pobres ha sido asumido de modo especial por la teología de la liberación. El problema como tal no es algo nuevo ante lo cual se enfrente la teología moral y la Iglesia, que por su parte ya lo han asumido de diversos modos en épocas anteriores. Lo que da novedad o más relevancia al problema es una mayor toma de conciencia de sus características morales, su *magnitud e intensidad*⁵³ y de su progresiva amplitud.

Estos aspectos le han dado una prioridad moral que se ha consolidado en la conciencia teológica como la necesidad de una opción preferencial por los empobrecidos, de tal modo que los pobres como reflejo de una realidad injusta han llegado a constituir una verdadera preocupación de

tan a los empobrecidos no son exclusivamente suyos, como por ejemplo la desestructuración familiar, las drogas o el alcoholismo; son problemas comunes a todos los mundos, aunque las causas inmediatas no sean las mismas. Pero un rasgo que caracteriza las capas empobrecidas consiste en que en primera instancia todos sus problemas están ligados a la supervivencia y atentan de tal modo contra su humanidad que varios autores afirman tener delante de sí, como problema moral, al "no hombre" (*ibidem*: 85).

53. El contraste entre el mundo moderno con sus recursos y aparente abundancia transforma la miseria impuesta a millones de seres humanos en un escándalo para la conciencia cristiana (*Documento de Puebla*, No. 28). Este aspecto cuantitativo y cualitativo es muy importante moralmente; el primero, porque no estamos analizando un caso aislado de conciencia sino la situación de un gran número de personas, y el segundo porque la naturaleza del problema no es accesoria o secundaria, sino que toca un punto medular a la moral cristiana, como es la dignidad y derechos integrales de la persona.

la teología⁵⁴ y han adquirido una connotación de "sujeto social"; es decir, no se consideran los individuos en su singularidad, sino en cuanto son grupos o clases sociales que asumen y desempeñan un papel decisivo y primordial en cierto momento de la vida de la Iglesia.⁵⁵

La claridad del principio sobre la opción por los oprimidos contrasta, sin embargo, con las dificultades o riesgos suscitadas por tal opción y conviene al menos indicarlas. ¿No se convierte la teología en una antropología social o en

54. Tanto la cristología como la eclesiología han adquirido una nueva impronta desde los pobres: "Los pobres son el núcleo estructurador del nuevo pueblo de Dios, como lo fueron en el Éxodo, el cuerpo de Cristo continúa crucificado en los pobres de este mundo; el Reino es reino de justicia y libertad y pide una anticipación, al menos simbólica, en la historia de este mundo; el ecumenismo no se limita al diálogo doctrinal, sino que incluye la lucha conjunta por la justicia de los hombres; la dimensión de sacramentalidad del Reino no olvida que de hecho los pobres son el 'test' de toda sacramentalidad; la pneumatología orienta hacia la realización de la justicia mesiánica como término de la misión de Jesús, que vino a anunciar la Buena Nueva a los pobres." (Codina, 1982: 164-165). En nuestro caso concreto sería imposible afrontar todos los aspectos teológicos que suponen la literatura escrita sobre el tema. Sólo nos interesa desde la perspectiva moral dejar claro el carácter normativo de la opción por los empobrecidos como consecuencia de la justicia.

55. "El objeto que hay que privilegiar por una cuestión de justicia, sería la integración de los marginados en una comunidad organizada que les permitiera ser sujetos de una nueva historia, más en conformidad con los proyectos de Dios. Consiguientemente, también el sujeto que hay que privilegiar serían precisamente los marginados con todos los problemas que les afectan." (Moser y Leers, 1987: 84). Las conferencias episcopales de Medellín y Puebla son las que parecen haber consagrado este sujeto social. Este "sujeto social" no sólo influye en los contenidos teológicos, como anotamos más adelante, sino también en la moralidad del método teológico. Si toda metodología lleva implícita una intencionalidad e interés que plantea siempre el para qué y el para quién de la reflexión ética, es obvio que la realidad de los pobres marca el modo de hacer teología. En el orden epistemológico los factores racionales y éticos deben complementarse, pero "la cuestión del método de la ética, conduce pues, a plantearse la cuestión de la dimensión ética del método." (Moreno Rejón, 1987: 78)

un modelo puramente político? ¿Es este el tipo de pobreza al que se refiere la Biblia? ¿Cómo se compagina la misión universal de la Iglesia con la opción por una determinada "clase" o "grupo social"? ¿No se fomenta con este tipo de opciones una división de clases que implica aumentar el conflicto y en cierto modo la promoción de la violencia, negando así el principio de unidad de la iglesia?

De acuerdo con lo estudiado a lo largo de nuestro trabajo, *¿qué base cristológica tiene tal opción y cuál es su alcance moral? ¿Es una opción simplemente complementaria, un consejo para aquellos que quieran ser más perfectos, un carisma especial para algunos cristianos, o sencillamente un problema de libre escogencia sin que se afecte el mensaje esencial cristiano? ¿O por el contrario, la normatividad de esta opción es tal que es imposible ser cristiano sin optar eficazmente por ella?*

Ya hemos visto de modo amplio cómo *en la praxis salvífica de Jesús* se advierte una preferencia por el más débil, preferencia que se convierte en rasgo normativo para sus seguidores; la opción por los marginados es el signo de su misión. Así lo proclama para Mateo la respuesta dada a Juan Bautista (11,5) en la que el acento no recae tanto en lo miraculoso de lo enumerado como en los destinatarios de su acción: los sin esperanza y los pobres.

Así lo proclama Lucas en el discurso inicial de la sinagoga, que tiene carácter programático y hace de paralelo con la citada respuesta de Mateo. En este discurso, junto a los contritos de corazón y los cautivos, encontramos otra vez el Evangelio como destinado a los pobres aplicándose a Jesús la expresión del "año de gracia de Yavé" que contenía la experiencia de lucha de Israel por la justicia social.⁵⁶

56. Un breve comentario sobre la justicia de Dios como defensa del pobre está realizado por A. Torres Queiruga (1988: 11-21). Afirma cómo la reflexión más auténtica y genuina del Antiguo Testamento se alimenta de la experiencia de un Dios que desde el comienzo aparece preocupado por los oprimidos. Una muestra de ello la constituyen la oración de los Salmos y la predicación de los profetas. Todo esto como consecuencia de la concepción bíblica de la justicia. Hacer

Jesús expresa aquí la revelación del Padre a quien anuncia. Las parábolas de la misericordia han nacido como respuesta dada por Jesús a los críticos de aquella sociedad que le acusan por tratar con los marginados (Lc 15.1 y ss.)

La respuesta de Jesús para explicar su actitud es la referencia al amor de Dios y su bondad, de modo que se puede decir que el resumen del Evangelio no consiste en que la salvación ha llegado, sino en que la salvación ha llegado a los pobres. Jesús asume además la conflictividad que tal actitud conlleva y muere por esta causa, que es uno de los factores fundamentales de su condena.

Su muerte acaecida fuera de la ciudad (Heb 13,12) es la muerte del marginado. Su tarea por la justicia del Reino había estado siempre en íntima relación con el compromiso con los pobres y evidentemente –debido al valor que Jesús otorga a su actitud con el pobre– el cristiano encuentra en esta revelación cristológica de Dios un fundamento para su opción por el marginado.⁵⁷

Tal opción participa de la opción fundamental en cuanto define la existencia moral del cristiano. Esto no es porque sean equivalentes. La opción fundamental no es optativa, pues todo el mundo la hace en favor del bien o del mal. En cambio la opción preferencial por el pobre es opcional en cuanto al hecho, *pero no en cuanto al objeto, pues el seguimiento de Cristo se realiza mediante la opción por los pobres* (Moreno Rejón, 1987: 115-116).

De la preferencia de Jesús para con los pobres surge una cuestión muy seria para la teología moral: ¿Cómo elaborar una teología que ignore a los predilectos de Dios?

justicia es salvación y liberación, (Sal 51,16; 71,15; 98,2; 119,123; 132,9;) defender la causa de los desdichados (Sal 140,13; Ex 23,6; Dt 24,17; 27,19; Is 10,1—3; Jer 22,3; Job 37,23; Is 58,7; Ez 18,7).

57. Ver "Tesis sobre el cristianismo y lucha por la justicia" (González Faus, 1976: 285-286). Para Jon Sobrino la opción por los pobres como consecuencia de un compromiso de justicia es uno de los principios fundamentales de historización de la moral provenientes de la justicia recreativa como valor genérico encarnado y realizado por Jesús.

Es verdad que la situación moderna es diferente, más compleja y diversa de la que vivió Jesús, y que su comportamiento con los pobres no se puede aplicar sin más *como una receta mecánica, pero lo que sí permanece válido para el cristiano de hoy es el modelo abierto que ofrece la cristología narrativa, cuyo punto de partida para interpretar en este caso es una obvia actitud preferencial de Jesús por los pobres y sufrientes* (Demmer, 1988: 21).⁵⁸

No es posible decir que la pobreza bíblica es exclusivamente de orden "espiritual". Ya hemos visto que la pobreza de espíritu implica la opción por el pobre y no es posible ser rico y pobre de espíritu. El modo concreto de realizar esta actitud hoy no nos es revelado; ésta es más bien la tarea que pesa sobre cada comunidad de creyentes, de acuerdo con su situación social histórica.

La dimensión normativa que pueda tener la actitud del Jesús histórico ante los pobres encuentra pleno sentido y normatividad en todos los correlativos antropológicos de la justicia derivados de la cristología estudiada, pero de modo especial en el *carácter sacramental y sacrificial de la justicia provenientes de la kénosis* cristológica.

Si –como hemos dicho– sobre el hombre pesa la grave responsabilidad de ser sacramento de la justicia de Dios, es evidente que en la realización de este sacramento ocupan un primer lugar los que sufren la injusticia en todo sentido y en modo mayoritario, como son los pobres. El

58. Para una distinción entre pobreza objetiva y espíritu de pobreza, ver a Torres Queiruga (1988: 53). Es evidente que la pobreza como carencia y explotación no es un valor y afirmarlo sería simplemente blasfemo, porque va contra los planes de Dios. De esta pobreza sólo se puede hablar positivamente en cuanto se toma una actitud liberadora, una disponibilidad solidaria, provenientes de un espíritu de pobreza. La diferencia de los dos términos evita confusiones, pues el significado del uno contradice al otro. Queda, por tanto, diferenciado pobreza como carencia de bienes, como actitud de apertura a Dios y pobreza como compromiso.

sentido último de la opción por ellos se encuentra en la posibilidad real y exigencia de liberación integral que urge el carácter unitario y pleno de la justicia en un contexto antropológico de *reconciliación y justificación*.

¿De cuál dinamismo liberador de la justicia, originado en la recapitulación, sería posible hacer mención, si éste no comienza por quienes están oprimidos y que de un modo u otro se extiende también a los opresores? Ello no significa que los pobres agoten la eficacia y ejercicio de la recapitulación, ni de ninguna dimensión cristológica; pero sí queda de manifiesto la primacía de la opción para ser aplicada de acuerdo a como se presentan las características del problema en los diversos contextos sociales históricos.⁵⁹

59. Este principio de historicidad en el que tanto hemos insistido es muy importante, pues la recapitulación como significativa de toda la obra salvífica de Cristo no es algo etéreo, ni su totalidad es algo posterior o un concepto formal para dar unidad a un pensamiento que demuestre cierta lógica armónica. El "irse haciendo justos" se da en la historia y presupone para la teología moral buscar un punto de partida que se sitúe más allá de todas las elucubraciones teológicas, una adaptación a las nuevas exigencias y constantes cambios y problemáticas sociales. En el contexto latinoamericano al que nos referimos de modo especial, la conversión, como toda conversión, debe ser en la historia, dentro de las condiciones humanas geográficas y sociales en que se desarrolla la vida donde cada uno trabaja. Por ser una situación en la que los pobres representan la gran mayoría, aparecen para la moral como un problema especialmente relevante. Esto no significa que la razón de la opción por los empobrecidos tenga base solamente en la situación histórica, ni afecte de modo único a los países donde ellos viven. Su punto de partida es la revelación, concretamente los principios cristológicos a los que nos referimos, sólo que éstos, por la dinámica que la misma revelación implica, no pueden entenderse sin la historia, bajo pena de quedar como conceptos universales vagos y sin ningún significado. Para iluminar con un ejemplo lo que significa esta óptica del tercer mundo en términos personales, puede servir la importancia que se ha dado a la eutanasia: "Se discute con ardor si se debe o no prolongar un poco más la vida de una persona. Esto sin poner de relieve que las personas en cuestión son precisamente las que tienen más oportunidad de ser internadas y de gozar de los espectaculares progresos de la medicina moderna. Mientras tanto, sólo en el Brasil cerca de 40 millones de personas no

De igual modo, las características esenciales de alteridad e igualdad de la justicia encuentran, de manera privilegiada, su forma de realización en *filiación y fraternidad* en la opción por los empobrecidos, pues su explotación, opresión y miseria hacen imposible la confesión de Jesús como hijo y representan específicamente lo contrario de lo que significan la dignidad e igualdad que suponen los derechos fundamentales humanos que tanto la antropología de la filiación como la misma justicia promueven.

Sin un esfuerzo por la fraternidad es imposible una historia de filiación, y las condiciones de los pobres representan precisamente la negación de cualquier fraternidad y ejercicio de la paternidad de Dios, fundamento último de la praxis social de Jesús.

Finalmente, *todos los correlativos antropológicos de la justicia provenientes de los principios cristológicos histórico y kenótico, muy relacionados entre ellos por su carácter exigente y normativo*, son el fundamento que otorga a la opción por los empobrecidos un carácter moralmente obligante. Relacionados, porque la resurrección de Jesús es la confirmación de su pretensión, la confirmación de la vida de un hombre que vivió como pobre y se solidarizó con ellos en servicio y amor exigiendo justicia e igualdad.

Por esto la realidad de los empobrecidos como consecuencia de la injusticia manifiesta el rechazo a cualquier anticipación cristológica de la justicia de Dios, al encuentro con él a través de la solidaridad humana, y la negación del compromiso por el Reino como signo histórico-salvífico, pues donde se atenta contra la justicia humana es también violada la justicia de Dios.

¿Qué sentido histórico y dimensión religiosa auténtica pueden tener la utopía y perfección teleológicas propias de

ven nunca a un médico, ni para nacer ni para morir. Son 'eutanasia-dos' día tras día. No cabe duda de que la vida de una persona tiene un valor incalculable, pero ¿por qué no enfocar el problema de forma que se refleje mejor la situación de muerte en que viven millones de personas en su vida cotidiana?" (Mosser y Leers, 1987: 65).

la justicia, si precisamente la realidad de todos los indigentes pareciera ser la ausencia de sentido y el cuestionamiento de cualquier relación sana entre Dios y el hombre? Sin duda todos los pobres y marginados de la Tierra tendrán oportunidad de ser felices en el cielo.

Pero la dimensión kenótica de la cristología impide vivir cristianamente sólo de esta esperanza, pues la cruz es una denuncia contra la injusticia y el sufrimiento. La cruz no es un momento de la vida de Jesús, ni la kénosis una parte de su historia, ni la muerte algo aparte de su vida, sino aluden a toda la vida de Jesús y a la forma como se encarnó en pobreza, humillación, obediencia y muerte.

En esta solidaridad de Cristo con el hombre pecador y sufriente la opción por los empobrecidos encuentra su significado salvífico y normativo, no para una determinada situación social o histórica, o para un grupo de personas especial, sino como carácter normativo para toda la historia.

En otras palabras: el carácter sacramental y sacrificial propios de la exigibilidad y rectitud de la justicia otorga al compromiso por los empobrecidos carácter permanente, lugar real para conocer el perfil y la voluntad de Dios, e integra como responsabilidad humana no sólo la dimensión kenótica, sino todas las dimensiones de la cristología. La opción preferencial por los empobrecidos, al ser pues un auténtico criterio de moral, no admite excepción para ningún creyente. Esta universalidad y normatividad tiene base no sólo en las implicaciones sociales del problema, sino en los mismos principios cristológicos.⁶⁰

Acerca de convertir la opción por los empobrecidos en un trabajo de liberación puramente económica, no sólo es riesgo real sino peligroso. Real, porque la angustia y el acoso de la miseria pueden opacar la dimensión total del problema

60. De ahí que la opción prioritaria por los pobres, típica de la Iglesia latinoamericana, no sea sólo una modalidad episódica de una Iglesia condicionada por un contexto concreto, geográfico y socioeconómico, sino que debe afirmarse como *constitutivo esencial de toda eclesiología evangélica* (Codina, 1982: 169).

queriendo solucionar sólo lo más urgente, como serían las necesidades básicas; y peligroso, porque sería reducir tanto la teología como el ser del hombre a un problema de estatus social o económico, que incluso puede llegar a promover rasgos típicos de una sociedad de consumo.

Sin embargo, esto sería desvirtuar lo dicho por los teólogos de la liberación, que siempre han defendido una liberación integral, puesto que el atentado contra el pobre no es sólo a sus recursos elementales de vida, sino a su ser como persona. Por otra parte, desde la justicia derivada de la cristología explicada en nuestro apartado anterior, especialmente en la integración y totalidad que la justicia adquiere a partir de la recapitulación, no cabe argumentar que una opción preferencial cristiana por los pobres implique en sí misma una antropología reductiva.

Al contrario: en esta dimensión cristológica, por lo ya explicado sobre la justificación y la reconciliación, la opción por los empobrecidos adquiere su carácter como imperativo liberador y como fundamento integral, y la realización de esa opción se convierte en ejercicio de la justicia como liberación de la persona y la sociedad, al dar lugar a un mínimo de condiciones humanas básicas para cualquier desarrollo integral.

Es importante anotar que la liberación integral del hombre también supone realizar el esfuerzo de la liberación integral de toda forma de miseria que impide estructuralmente a los hombres y pueblos el logro de tal integridad (Cozzoli, 1990: 515). De igual modo, el origen evangélico de la opción, al menos en el caso del creyente, impide identificarla con un modelo político, aunque si posteriormente se quiere concretar, necesariamente tendrá consecuencias políticas.⁶¹

61. A este respecto hay que tener recelo en no confundir a los pobres con los que dicen representarlos, o con un modelo socialista cuyo lenguaje es ambiguo cuando se pretende optar por un socialismo que no existe, por oposición a los socialismos que se han encarnado efectivamente en la historia.

Otra de las dificultades planteadas afecta el carácter universal de la misión eclesial. La afirmación es verdadera, pero la objeción es aparente, pues el hecho de realizar la misión desde los pobres no significa que la Iglesia no sea para todos. No se trata de excluir a los ricos, sino de invitarlos a la liberación de su riqueza. Ya hemos abordado esta objeción en la forma de actuar de Jesús.⁶²

Privilegiar la óptica de los oprimidos no significa el abandono de las minorías privilegiadas. Al contrario, se trata de ofrecer el ángulo de visión propio de la dimensión evangélica. Pero esto se hace desde el pobre. Porque si –como hemos afirmado– tal opción no es facultativa, todos los cristianos deben asumirla. La opción por el pobre es directa e inmediata, pero si es auténtica, el sólo testimonio ya es una evangelización del rico.

Es decir, *la preferencia por el pobre hace de mediación de la universalidad del amor cristiano. Esto supone invitar a todos a la conversión de la opción cayendo en cuenta que puede haber cristianos que intentan vivir el Evangelio sin haber comprendido todas sus implicaciones* (Moser y Leers, 1987: 78). Esta es, por otra parte, la única manera de realizar su universalidad.⁶³ Inmoral sería, pues, no optar por los pobres bajo la

62. Los rasgos de universalidad e igualdad del Reino incluyen a todos, pero no excluyen una opción concreta desde la cual se trabaja por todos. Un análisis sobre la imposibilidad de una universalidad que no comience por la opción por los empobrecidos como criterio para juzgar el sentido del mundo y la historia está bien desarrollado por González Faus en "La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús" (1982b: 208-213). De igual modo, en A. Torres Queiruga (1988: 35-51. Este autor quiere mostrar la necesidad de basarnos no sólo en el hecho de que Dios se ha mostrado históricamente al lado de los pobres, sino que debido a su honor y horror ante la injusticia no podía actuar de otra manera. Tal es el Dios atestiguado por Jesús y comprendido o "sentido" por la primera comunidad.

63. Esta universalidad estaría aún más condenada al fracaso si la Iglesia intentase ir a todos pero desde los ricos. Ver "Tesis sobre el cristianismo y lucha por la justicia" (González Faus, 1976: 287).

apariencia de un falso universalismo y una falsa benevolencia (Vidal, 1980: 87).

No se puede negar la conflictividad que trae tal opción. Ella forma parte del seguimiento, aunque evidentemente el ideal evangélico excluya la violencia⁶⁴ como respuesta a la violencia que de hecho ya se da contra los pobres.

La conversión al pobre es, pues, fruto de la conversión al seguimiento de Jesús, entendido en un sentido de cristología total y ubicado en un contexto de opción fundamental. El seguimiento de la práctica histórica de Jesús apunta en todas las direcciones a un compromiso con el pobre y todas las dimensiones cristológicas que surgen de la resurrección en algún modo implican tal compromiso.

Corresponde a la teología moral en colaboración con las demás disciplinas científicas político-económicas accionar este potencial ético-social que a partir de la cristología queda patente como responsabilidad primordial para el creyente.

V. CONCLUSIÓN

Los correlativos antropológicos ofrecen un modelo amplio y abierto, siempre rico en inspiraciones y sugerencias que deben ser concretadas por la razón moral de acuerdo con las diferentes necesidades e intereses históricos.

64. González Faus advierte, a pesar de todo, el uso ideológico que puede estar escondido en la objeción: "Porque de la no violencia sólo se puede hablar desde la cruz. Y esto significa: sólo quien sufre violencia y en la medida en que la sufre tiene derecho a hablar de no violencia. Fuera de ahí (desde una cátedra o un púlpito), el lenguaje de la no violencia sólo puede sonar exclusivamente a una petición de que nos dejen tranquilos o no nos envuelvan a nosotros en la violencia presente en el mundo." En "Tesis sobre el cristianismo y lucha por la justicia" (González Faus, 1976: 287-290). Recuérdese lo anteriormente dicho sobre Jesús y los zelotes. "Naturalmente el problema de la violencia es mucho más complejo, pero no podemos entrar en detalles de cuando puede ser o no lícita (defensa personal de la vida, situaciones extremas de miseria que permiten moralmente robar, dictaduras intocables etc.). Sencillamente afirmamos que al menos cristológicamente la violencia no parece ser el modelo del Evangelio."

De modo específico, al ser la realidad actual de la justicia humana un problema de especial relevancia moral por afectar de modo global la estructura de la persona humana en la realización de su libertad y dignidad, hemos intentado mostrar el aporte cristológico a la moral de la justicia a través de las debidas mediaciones de orden antropológico. ¿Cómo podríamos formular sintéticamente esta contribución demostrada antes a partir de los diversos principios cristológicos?

La tendencia unitaria de integración y totalidad de la justicia adquieren –a partir de la cristología– una posibilidad real de perfección y realización, y por consiguiente, un sentido de unidad que lleva consigo un nuevo dinamismo liberador proveniente de la justificación y la recapitulación, que establece así una armonía entre los valores de libertad y justicia. Su carácter utópico y normatividad teleológica alcanzan su pleno significado histórico, una dimensión religiosa y una eficacia salvífica otorgados por una antropología derivada de la resurrección.

En este aporte el cristiano encuentra ante la justicia su conciencia de signo histórico escatológico y motivación última existencial. De igual modo, las características de alteridad e igualdad de la justicia encuentran –a partir del principio revelatorio– no sólo una forma específica de realizarse en la filiación y fraternidad, sino el fundamento definitivo y personal de esa forma, lo que confiere un mayor grado a la motivación humana.

Finalmente, los peculiares rasgos de exigibilidad y rectitud de la justicia obtienen un carácter sacramental y sacrificial que convierten al cristiano e implican para él la responsabilidad de ser sacramento de la justicia de Dios.

Una vez más, nos parece muy importante anotar que *no obstante haber descubierto un significado nuevo de justicia, enriquecido con muchas motivaciones originales que el concepto "humano" de justicia como tal no podría adquirir por su propia cuenta, los contenidos "puros" siguen siendo los mismos*. Por eso podemos referirnos a correlativos antropológicos de la justicia.

La cristología no cambia los contenidos morales propiamente tales como significantes, pero sí fluye en ellos, pues enriquece su significado y por tanto el modo de obrar moral cuando se llevan a la práctica. Esto demuestra que del problema de "las normas específicas cristianas" (problema ya superado pero sobre el cual pueden quedar algunas reticencias), no depende tanto la eficacia de una moral cristiana como de las motivaciones e intenciones que van a influir en la conciencia moral del cristiano.

Se confirma así una perspectiva nueva en la que se debe considerar el deber de los cristianos por la justicia, no ya desde el punto de vista de una ética guiada exclusivamente por la razón humana, sino también y ante todo a la luz de la revelación. Tal perspectiva no comprende ni propone un modelo prefabricado a la solución del problema que hemos planteado; tampoco consagra una determinada estructura política o ideología, pero sí inspira opciones concretas con implicaciones políticas y sociales. Una de ellas, básica y fundamental, es la opción por los empobrecidos.

Al ser ellos representantes reales de las consecuencias de una injusticia estructural, se convierten en grupo social privilegiado para ejercer con carácter normativo fundado cristológicamente la justicia evangélica que integra toda justicia humana, pero que va más allá de lo que cualquier programa social o político puedan contener.

CONCLUSIÓN GENERAL

La máxima manifestación y obrar de Dios en la historia realizada en *Jesucristo pleno Dios y hombre*, puesta de manifiesto por la teología de la revelación, *es para el cristiano el punto de partida de sus exigencias morales*. La llamada a la salvación en Cristo y la concreción de la respuesta humana a través de su *seguimiento* constituyen un *carácter referencial imprescindible para la identidad de la teología moral*.

Por ello el plano de ética filosófica en que se mueve la ciencia moral deberá estar siempre dentro de un marco teológico centrado en la cristología y las implicaciones antropológicas que de ella se derivan. La relación de tales implicaciones con aquellas provenientes de la antropología filosófica y las motivaciones que esta relación inspira para el obrar de la razón moral conforman una característica eminentemente hermenéutica de la teología moral y el modelo para realizarla.

Esta conclusión es muy importante para la teología moral pues la afecta en su naturaleza misma y en su quehacer científico como tarea. Ello supone para el *teólogo moralista la necesidad esencial de mostrar siempre la unidad y relación entre todas las vías y normas de acción y su fundamento cristológico-antropológico, sabiendo dar razón de cómo la normatividad puede ser remitida a su cimiento cristológico, y a su vez, acertando a concretar la fe en el Cristo revelador y salvador en determinaciones morales*.

Sólo a partir de tal identidad poseedora de factores propios y determinantes para una visión del hombre, la teología moral se convierte en punto de unión entre la fe y el diálogo ético universal; trabajo siempre abierto y permanente.

Los anteriores principios epistemológicos y ontológicos nos han llevado, en primer lugar, a analizar los elementos interpretativos de *cristología narrativa*. En ella, los sucesos,

palabras, gestos, actitudes, comportamientos, predicación y testimonio de Jesús ante la vida, la sociedad y la historia, nos ofrecieron un modelo que hemos interpretado alrededor de la conciencia que tenía Jesús de su misión, íntimamente ligada a la proclamación del Reino y a la autoridad con que interpreta la voluntad de su Padre.

Estos dos aspectos, conciencia de filiación y del anuncio del Reino bajo su dimensión escatológica y teológica, nos sintetizaban la pretensión de Jesús y el contexto para leer su vida. En esta perspectiva, toda investigación histórica sobre la vida de Jesús y el esfuerzo por acercarse a los hechos, debe ser objeto de interés para el moralista, no tanto con el ánimo de fijar detalles historiográficos, como de ir a la relación entre el acontecimiento y su significado existencial para el comportamiento humano.

Al ser imposible hacer la dicotomía entre la pretensión de Jesús y su vinculación con la resurrección, un segundo esfuerzo supuso abordar la *crístología reflexiva*, cuyo lugar privilegiado se encuentra en la teología paulina y joánica. Éstas contienen los núcleos centrales cristológicos de la historia de la salvación.

Sus diferentes factores –encarnación, cruz, resurrección y recapitulación– al igual que los principios cristológicos que de ellos se derivan, integrados por el autor en un solo movimiento, han dado origen a categorías ontológicas estructuradoras que hacen posible una lectura de la realidad como absoluto, dolor, promesa y reconciliación. Tal integración permite realizar dos condiciones indispensables para una relación entre cristología y moral: *asumir la cristología en su totalidad y extender al hombre lo que la cristología nos enseña sobre Cristo*.

Haber mostrado la cristología como culminación de la antropología nos autorizó a dar un paso más, consistente en exponer la relevancia de la cristología para la *antropología teológica* y la correspondiente teología salvífica de la historia que ambas constituyen para la vida moral del creyente. Sólo así es posible expresar cómo los elementos antropológicos derivados de la cristología perfeccionan y realizan carac-

terísticas y tendencias de la naturaleza humana comunes a la antropología filosófica.

Un hombre cuya dignidad y compromiso con la historia se construye en filiación y fraternidad, ejercidas con autonomía responsable y creyente en la formación liberadora de un mundo solidario al dolor y el sufrimiento, pero llamado a vivir con alegría el misterio de la existencia en esperanza y promesa como fruto de su justificación y reconciliación en Cristo, son los aportes que desde la cristología estudiada perfeccionan la naturaleza social, religiosa, histórica e integral del hombre.

Es interés antropológico del moralista en relación con la cristología deberá estar siempre dirigido a determinar los anteriores correlativos antropológicos, pues ellos establecen el puente adecuado entre la moral y la cristología. No basta por tanto ir a la cristología en su totalidad, ni tampoco a la sola antropología teológica, sino es necesario indicar y analizar su conexión con elementos humanos provenientes de la ley natural, que por su parte se mueve también en un plano de teología natural.

El objeto de realizar tal proceso tiene una razón de ser: no hay ninguna forma ética que no contenga siempre una predeterminación antropológica. Este hecho permite establecer lo específico cristiano en una visión integral de la antropología, pero siempre dinámica y abierta, y ofrecer a la razón moral la posibilidad de determinar y concretar las motivaciones provenientes de la interpretación antropológica de la fe. Este último procedimiento fue el objeto de nuestra reflexión final.

Si las inspiraciones y sugerencias ofrecidas por los correlativos antropológicos no son determinadas y concretadas por la razón moral, de acuerdo con los problemas que suscita la experiencia y la historia, la antropología permanece en un nivel abstracto, desperdiándose toda su capacidad enriquecedora para la formulación y significado de los contenidos morales.

Así, ante la innumerable gama de problemas susceptibles de ser abordados desde esta perspectiva, nos hemos

limitado a concretar la *aplicación del anterior modelo hermenéutico al problema de la justicia humana*. A través de su desarrollo hemos podido verificar el nuevo significado en ampliación y el sentido último, personal, histórico, unitario, liberador, sacramental y sacrificial que adquiere el término ético de la justicia, y cómo esta justicia realizada en Jesucristo corresponde al cristiano en su obrar moral.

Este rico significado es fruto de la aplicación de los principios morales gnoseológicos y ontológicos del modelo hermenéutico, que constituyen los criterios centrales para una reflexión sistemática del seguimiento de Jesús el Cristo, y la totalidad cristológica que ello significa, alrededor del compromiso por la justicia.

Tal conclusión no significa que la cristología se deba reducir al Cristo confesado como justicia de Dios que hace justos a los hombres y sacramentos de su justicia, ni que la única dimensión del seguimiento sea la justicia. Aunque admitimos el carácter global de la expresión, sería falso pretender elaborar una cristología y menos una moral cristiana a partir de un solo título o dimensión cristológica.

Sencillamente afirmamos que Cristo es el centro de la teología moral, y su seguimiento no significa sólo ser algo con él, sino que de allí se deriva el obrar con él. Para que todo esto no sea una mera elucubración teórica, la teología moral debe iluminar el obrar cristiano del seguimiento, que no es una invitación a una repetición mecánica sino una proyección en la historia de cada momento; y la justicia, en la anterior perspectiva, reúne las debidas condiciones teológicas y hermenéuticas para realizarlo.

Seguimiento y justicia surgen como un llamado universal y la posibilidad de realizarlo se nos ofrece como don, siempre a través de la libertad humana. Es decir, seguimiento y justicia son un quehacer histórico posibilitado por Cristo y mutuamente complementarios: la justicia con todas sus implicaciones políticas, sociales y religiosas es moralmente una concreción y respuesta al "cómo" se realiza el seguimiento históricamente. Seguir al Cristo pascual en su cruz y resurrección significa hacerse solidario con

los justos. Sin este signo histórico escatológico del Reino es imposible seguir a Jesús.

Seguimiento y justicia tienen su unión definitiva en la gloria y por eso están situados en el contexto de la promesa ya realizada en Cristo, pero son también respuesta de fe, compromiso radical de amor y posibilidad real de liberación. Ante la radicalidad y cambio básico que implican las exigencias del seguimiento y la justicia hay que interpretar ambas actitudes en un contexto de opción fundamental y de totalidad, pues seguimiento y justicia «superior» exigidos por Jesús no son consideraciones éticas complementarias, sino exigencia integral.

Tanto el seguimiento como la justicia encuentran, pues, su centro en Cristo, modifican ópticamente la estructura humana y su actuar, afectan al hombre y su problema de sentido total, liberación y realización personal, se orientan hacia un cambio radical del hombre y la sociedad nuevos, y comparten implicaciones que enriquecen una antropología cristiana derivada del común significado que comprenden los misterios fundamentales de la vida histórica y triunfante de Jesús.

De este modo quedan claros los dos objetivos básicos que nos habíamos propuesto y su modo de realizarlos: primero, la posibilidad real de integración entre cristología y moral, así como su importancia decisiva para la identidad y ejercicio de la teología moral como ciencia; y en segundo lugar, la estructuración de la moral implícita de la cristología, estudiada alrededor del seguimiento de Cristo como compromiso por la justicia.

Seguimiento y justicia encuentran una especial concreción en la opción por los empobrecidos que adquiere carácter normativo. ¿Cómo sería posible negar lo contrario, si el seguimiento hace referencia a una opción por Jesús y su persona adquiere una privilegiada presencia histórica y concreta en el marginado? Esta presencia real de Jesús en el marginado expresa la íntima relación entre seguimiento, justicia y opción por los empobrecidos, y deja de manifiesto la unidad del estudio que hemos realizado.

Pero lo que nos interesa recalcar es la grave responsabilidad moral que implica tal opción como expresión de la justicia y señalar las perspectivas que se abren a nivel eclesial. Todas nuestras conclusiones sobre el carácter moral del hombre como sacramento de la justicia de Dios encuentran cuerpo y realización en la Iglesia.

La prioridad de los pobres en el Reino indican a la Iglesia, sacramento histórico del Reino y la salvación, la urgente necesidad y opción prioritaria por los empobrecidos, al hacer de ellos (como Jesús) el núcleo estructurador de su misión adaptada a nuestro tiempo. Tanto para denunciar la justicia con autoridad moral, como para comprometerse con el pobre de un modo libre, la Iglesia debe desvincularse de poderes políticos, económicos o instituciones sociales que de algún modo estén oprimiendo a las clases necesitadas.

Es el espíritu de pobreza al que nos hemos referido el que debe dar la libertad de vivir la pobreza de los pobres para poder liberar a los pobres. Pero este camino de liberación solidaria supone experimentar muchas veces con los empobrecidos la injusticia y la opresión. Esto supone que cada uno, como miembro y como cuerpo eclesial, examine cuáles son realmente las solidaridades que priman en la vida concreta y haga una permanente conversión.

La norma de la opción por los empobrecidos ha sido nuestra conclusión. Pero más importante es la motivación moral que la precede. Cuando se realiza la verdadera conversión al seguimiento se disminuye el énfasis normativo y los comportamientos morales implicados se convierten en espontánea respuesta de amor.

Por último, no podemos dejar de insinuar al menos el significado de todo lo dicho para el no creyente. La práctica de la justicia, al concretizar el servicio de la fe, posibilita la aparición del misterio de Dios en la historia descubriendo aspectos de su presencia que se hacen más convincentes en la práctica del amor, y que por otros medios sólo aparecen como abstractos o doctrinales.

La justicia evangélica vivida será siempre testimonio de una Iglesia que debe ser sacramento de salvación y

trascendencia. Por esta razón el concepto moral de justicia al cual nos referimos no sólo está llamado a ejercer su influencia en la Iglesia, sino a través de ella y del diálogo teológico interdisciplinar en las demás ciencias e instituciones sociales, especialmente aquéllas cuyo objeto incide directamente en medios educativos, jurídicos y políticos.

Sólo así la antropología será verdaderamente un campo de diálogo entre los aspectos fundamentales que la fe proporciona para una visión del hombre y la concepción del hombre que supone la práctica ético-política, según los diversos humanismos y pluralidad de culturas; y sólo así será posible evitar un divorcio práctico entre fe y justicia, inadmisibles para la Escritura y la vida de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRE, X., "La inhumanidad del hombre y la protesta de Dios. La justicia como clave de comprensión de los evangelios sinópticos", en AAVV, *La justicia que brota de la fe*. Colección Presencia Teológica, No.13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 35-58.
- ALEGRE, X., "Los ídolos que deshumanizan al hombre", en AAVV, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Ro 1,18)*, Colección Presencia Teológica, No. 25, Ed. Sal Terrae, Santander, 1986.
- ALFARO, J., *Cristianismo y justicia*. Comisión Pontificia "Iustitia et Pax", Ed. Propaganda Popular Católica, Madrid, 1973.
- ALFARO, J.B., "Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II", en AAVV, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, dirigido por R. Latourelle, versión española, Colección Verdad e Imagen, No. 109, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- ANGELINI, G. "*Fede e morale*", en *Teologia* 8, 1983, pp. 211-228.
- ANGELINI, G., "Ética de situación", en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, DETM, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi. 4a. edición, Ed. Paulinas, Madrid, 1980.
- ANGELINI, G., "*Singolarità di Cristo e universalità della norma morale*", en *La Scuola Cattolica* 103, 1975, pp. 797-833.
- AUBERT, J.M., "*Débats autour de la morale fondamentale*", en *Studia Moralia* 20, 1982, pp. 195-221.
- BASTIANEL, S., *Autonomia morale del credente*. Pubblicazione della Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale, sezione s. Luigi, No. 14, Ed. Morcelliana, Nápoles y Brescia, 1980.

- BASTIANEL, S., *Il carattere specifico della morale cristiana. Collana quaderni di teologia morale*, No. 12, Cittadella, Asis, 1975.
- BERNASCONI, O., *Morale autonoma ed etica della fede*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1981.
- BERTULETTI, A., "Fede e sapere. Il concetto di fede teologica", en *Teologia* 3, 1982, pp. 249-270.
- BÖCKLE, F., *Moral fundamental*, Ed. Cristianidad, Madrid, 1980.
- CAFFARRA, C., "Historia de la teología moral", en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, DETM, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi, 4a. edición, Ed. Paulinas, Madrid, 1980.
- CALVEZ, J.Y., *Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización. (tit. orig.: Foi et justice. La dimension sociale de l'évangélisation*. París. Ed. Desclée de Brower, 1985), Colección Presencia Teológica, No. 22, Ed. Sal Terrae, Santander, 1985.
- CARMINATI, G., *L'impegno cristiano per chi soffre ingiustizia*, Brezzo di Bedero (Varese), Ed. Salcom, 1983.
- CASABO, J.M., *La teología moral en San Juan*, Ed. Fax, Madrid, 1970.
- CODINA, V., "La Iglesia y el trabajo por la justicia", en AAVV, *La justicia que brota de la fe*, Colección Presencia Teológica, No. 13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 157-178.
- CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla*.
- CONGAR, Y., "Reflexion e propos sur l'originalité d'une éthique", en *Studia Moralia* XV, "In libertatem vocati estis", Micellanea Bernhard Häring, Roma, 1977.
- COZZOLI, M., "Giustizia", en *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, dirigido por F. Compagnoni, y G. Piana, S. Privitera. Ed. Paulinas, Turín, 1990.

- DELHAYE, P., "*Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Etude sur la morale de Vatican II*", en C.L.D. France, 1979.
- DELHAYE, P., "El Vaticano II y la teología moral", en *Concilium* 75, 1972, pp. 20-210.
- DEMMER, K., "Cristología e morale: orientamenti per una proposta sistematica", en AAVV, *Cristología e morale*. IX Congreso dei teologi moralisti. Nemi, 20-23 de abril de 1981, Ed. Dehoniane, Bolonia, 1982.
- DEMMER, K., "Cristología, antropología, teología morale", en AAVV, *Vaticano II. Bilancio e prospettive, 1962-1987*. Dirigido por R. Latourelle, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1987.
- DEMMER, K., "Elementi basi di un'antropologia cristiana", en AAVV, *Problemi e prospettive di teologia morale*, dirigido por T. Goffi, Brescia, Queriniana, 1976.
- DEMMER, K., "Il 'nuovo' nell'attuale problematica intorno allo specifico dell'etica cristiana", en AAVV, *Il problema del nuovo nella teologia morale*, dirigido por L. Alvarez, Verdes. Ed. Rogate, edizioni Accademia Alfonsiana, Roma, 1986.
- DEMMER, K., *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1988.
- DEMMER, K., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana* (tit. orig.: Deuten und handeln. Grundfragen der Fundamentalmoral. Ed. Herder, Friburgo, 1985). Ed. Paulinas, Milán, 1989.
- DIAZ NAVA, A.F., "Imitación y seguimiento de Cristo", *Diccionario enciclopédico de teología moral*, DETM, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi. 4a. edición., Ed. Paulinas, Madrid, 1980.
- DUQUOC, C., *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías* (tit. orig.: *Christologie I-II Essai*

- dogmatique*. París, Cerf, 1968, 1972). Colección Lux Mundi No. 34, 4a. edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981.
- DUQUOC, C., *Jesús hombre libre. Esbozo de una cristología* (tit. orig.: *Jesus, Homme libre*. París, Cerf, 1974). Colección Verdad e Imagen, No. 82, 7a. edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 1984.
- FUCEK, I., *La giustizia alla luce della fede e dell'esperienza*. Comandamenti VII, X, VIII, Ed. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1988.
- FUCHS, J., "Conciliación de las declaraciones conciliares sobre la moral", en AAVV, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, dirigido por R. Latourelle, versión española, Colección Verdad e Imagen No. 109, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989.
- FUCHS, J., *La moral y la teología moral post-conciliar* (tit. orig.: *Moral und Moralthologie nach dem Konzil*. Ed. Herder, Friburgo, 1967). Ed. Herder, Barcelona, 1969.
- FUCHS, J., *Theologia moralis generalis*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1963.
- GATTI, G., *Temi di morale fondamentale*, Ed. Elle di Ci, Turin, 1988.
- GILLON, L., *Cristo e la teología morale*, Ed. Romane Mame, Roma, 1961.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Cristo, justicia de Dios. Dios, justicia nuestra. Reflexiones sobre cristología y lucha por la justicia", en AAVV, *La justicia que brota de la fe (Ro 9,30)*, Colección Presencia Teológica No. 13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982a, pp. 129-155.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "El caminar constante o el 'reparo escatológico'", en AAVV, *¿Naufragio de utopías? ¿Qué hay que salvar?* Centro de Estudios Cristianismo y Justicia, Ed. Narcea, Madrid, 1988, pp.170-181.

- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia", en AAVV, *Fe y justicia*, Colección Verdad e Imagen 59, Ed. Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 61-97.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "La 'filosofía de la vida' de Jesús de Nazaret", Sal Terrae, abril 1988a, pp. 275-289.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "La Iglesia, lugar de la utopía", en AAVV, *Grandes injusticias de hoy*, Ed. Narcea, Madrid, 1987a, pp. 145-157.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús", en AAVV, *La justicia que brota de la fe (Ro 9,30)*. Colección Presencia Teológica, No. 13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982b, pp. 201-213.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Los pobres como lugar teológico", en AAVV, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Ro 1,18)*. Colección Presencia Teológica No. 25, Ed. Sal Terrae, Santander, 1986a, pp. 103-159.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., "Problemática en torno a la muerte de Jesús", en *Actualidad Bibliográfica* 9, 1972, pp.333-356.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*, 5a. Edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 1980.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo*, Ed. Herder, Barcelona, 1969.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Colección Verdad e Imagen No. 78, Ed. Sígueme, Salamanca, 1982.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Crear, sólo se puede en Dios. En Dios sólo se puede creer. Ensayos sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*. En colaboración con J. Vives. Ed. Sal Terrae, Santander, 1985.

- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*, 3a. Edición, Ed. Cristianidad, Madrid, 1986.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Colección Presencia Teológica, No. 54, Ed. Sal Terrae, Santander, 1989.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Jesús y los ricos de su tiempo*, Serie Teología Actual, No. 2, Centro de Reflexión Teológica, México, 1987.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Colección Presencia Teológica No. 16, 6a. edición, Ed. Sal Terrae, Santander, 1984.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología, Antología comentada*. Colección Presencia Teológica No. 19, Ed. Sal Terrae, Santander, 1985a.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *La teología de cada día*, Estudios Sígueme No. 19, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Memoria de Jesús. Memoria del pueblo. Reflexiones sobre la vida de la Iglesia*, Colección Presencia Teológica, No. 17, Ed. Sal Terrae, Santander, 1984a.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Colección Presencia Teológica, No. 40, Ed. Sal Terrae, Santander, 1987b.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., Reseña bibliográfica: "Crítica a Balthasar", en *Actualidad Bibliográfica* 9, 1972a, pp.147-155.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.
- HÄRING, B., *La ley de Cristo* (tit. orig.: *Das gesetz Christi. Moralthologie dargestellt fuer Priester und Laien*. Friburgo, 1954). Ed. Herder, Barcelona, 1961.
- IAMMARRONE, G., *L'uomo immagine di Dio. Antologia e cristologia*, Ed. Borla, Roma, 1989.

- JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 2a. edición, Ed. Cristianidad, Madrid, 1980.
- KASPER, W., *Jesús, el Cristo* (tit. orig.: *Jesus der Christus*. Mainz, Ed. Matthias-Grünewald, 1974). Colección Verdad e Imagen, No. 45, 6a. edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 1986.
- KLINGL, A., "Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?", en DEMMER, K., SCHÜLLER, B., *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Asís, 1980.
- LADARIA, L.F., "El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II", en AAVV, *Vaticano II. Balance y perspectivas*, dirigido por R. Latourelle. Versión española. Colección Verdad e Imagen, No. 109, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 705-714.
- LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1983.
- LATOURELLE, R., *Teología de la revelación* (tit. orig.: *Théologie de la révélation*. 1a. ed., 1966). Colección Verdad e Imagen, No. 49, 6a. edición, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985.
- MANRESA, F., "La idea de progreso y sus ambigüedades ante la fe cristiana", en AAVV, *Grandes injusticias de hoy*, Ed. Narcea, Madrid, 1987.
- MATTAI, G., "Justicia", en *Diccionario enciclopédico de teología moral*, dirigido por Leandro Rossi y A. Valsecchi, 4a. edición, Ed. Paulinas, Madrid, 1980.
- METZ, J.B., *Teología del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970.
- MOLTMANN, J., *La teología de la esperanza*, 2a. edición, Salamanca, 1972.
- MORENO REJÓN, F., *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*. Estudios de Ética Teológica No. 6, Ed. P.S., Madrid, 1986. Co-

- lección Cristianismo y Sociedad, Ed. Paulinas, Madrid, 1987.
- MOSER, A.; LEERS, B., *Teología moral. Conflictos y alternativas* (tit. orig.: Teologia moral: impasses e alternativas. Sao Paulo, CESEP, 1987). Colección Cristianismo y Sociedad, Ed. Paulinas, Madrid, 1987.
- MOSSO, S., *Il problema della giustizia e il messaggio Cristiano. Elementi di teologia morale sociale*, Ed. Pietro Marietti, Roma, 1982.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974.
- RIGALI, N., "Il Cristo e la moralità", en *Concilium* 10, 1977.
- SCOLA, A., "Christologie et morale", en *Nouvelle Revue Theologique* 109, 1987, No. 3, pp. 382-410.
- SCOLA, A.; CHANTRAINE, G., "L'événement-Christ et la vie morale", en *Anthropotes* 1, 1987, pp. 5-23.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, 1981.
- SCHULTZ, H.U., *Jesús y su tiempo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1968.
- SIVATTE, R., "La fe de Abrahán en Dios: ¿una fe sin obras? ¿Una fe que presupone las obras? ¿Una fe iluminada por las obras? En AAVV, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusticia (Ro 1, 18)*, Colección Presencia Teológica, No. 25, Ed. Sal Terrae, Santander, 1986.
- SIVATTE, R., "La práctica de la justicia, criterio de discernimiento de la verdadera experiencia de fe, según el Antiguo Testamento", en AAVV, *La justicia que brota de la fe*. Colección Presencia Teológica, No. 13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 13-35.

- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Colección Teología Latinoamericana, No. 1, 2a. edición, Ed. C.R.T., México, 1977.
- SOBRINO, J., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Colección Presencia Teológica, No. 12, 2a.edición, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982.
- TORRES QUEIRUGA, A., *Opción por los pobres: la justicia del Dios cristiano*, Ed. Fundación Santa María, Madrid, 1988.
- TREMBLAY, R., "Approche pour fonder la morale chrétienne sur la mystère de Jésus le Christ", en *Studia Moralia* 2, 1981, pp.213-224.
- TREMBLAY, R., "La physionomie éthique de l'homme fils de Dieu", en *Studia Moralia* 25, 1987, pp. 163-183.
- TREMBLAY, R., "La primauté foncière de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appelé à agir moralement dans le monde", en *Studia Moralia* 21, 1983, pp. 303-312.
- TREMBLAY, R., "La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être des croyants appelés à agir moralement dans le monde", en *Studia Moralia* 23, 1985a, pp. 211-232.
- TREMBLAY, R., "Par-delà la 'morale autonome' et l'éthique de la foi'. A la recherche d'une 'via media'", en *Studia Moralia* 20, 1982, pp. 222-237.
- TREMBLAY, R., *Chiamati a manifestare nel mondo la riproduzione "Dell'immagine del figlio"*, en *Gesú Cristo come fondamento ultimo della morale cristiana*. Tomos 1 y 2, Accademia Alfonsiana, Roma, 1985.
- TRILLING, WOLFGANG, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, Ed. Herder, Barcelona, 1970.
- TROCME, E., *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona, 1974.
- TUÑI, J.O., "Crear en el amor", en AAVV, *El secuestro de la verdad. Los hombres secuestran la verdad con su injusti-*

- cia. (Ro 1,18)*. Colección Presencia Teológica, No. 25, Ed. Sal Terrae, Santander, 1986.
- VÉLEZ, J., "Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialógico-responsorial", en *Estudios Eclesiásticos* 56, 1981, pp. 1177-1236.
- VÉLEZ, J., "Moral y cristología. Puntos determinantes de una relación", en *Estudios Eclesiásticos* 60, 1985, pp. 5-57.
- VÉLEZ, J., "Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar", en *Estudios Eclesiásticos* 56, 1981, pp. 1253-1317.
- VIDAL, M., "La solidaridad: nueva frontera de la teología moral", en *Studia Moralia* 23, 1985.
- VIDAL, M., *Moral de actitudes. Moral social*, 3a. edición, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 1980, pp.91-92.
- VIVES, J., "El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia", en AAVV, *La justicia que brota de la fe (Ro 9,30)*. Colección Presencia Teológica, No. 13, Ed. Sal Terrae, Santander, 1982.
- VON RAD, G., *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969.
- ZALBA, M., "Exposición de la moral cristiana. Sobre la acomodación presente", en *Estudios Eclesiásticos* 29, 1955, pp. 65-80.