

WALTER KASPER

JESUS, EL CRISTO

SÉGUNDA EDICION

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1978

El mensaje de Jesús

1. *Motivo fundamental: la llegada del reino de Dios*

El evangelista Marcos resume el contenido del evangelio de Jesús de la siguiente manera: «El tiempo se ha cumplido, ha llegado el reino de Dios. Revolucionaos y creed al evangelio» (Mc 1, 15) ¹. Hoy se piensa normalmente que Marcos no transmite con ello un *logion* originario de Jesús, sino que más bien se trata de un sumario del evangelista. Pero está fuera de toda duda que Marcos ofrece con este sumario acertadamente el centro del mensaje de Jesús. Si Mateo habla del reino de los cielos en vez del reino de Dios (4, 17), «cielo» no representa más que un circunloquio normal en el judaísmo para ocultar el nombre de Dios. De modo que Marcos resume de la misma manera el mensaje de Jesús. Centro y marco de la predicación y actividad de Jesús fue el reino de Dios que se había acercado. El reino de Dios constituía el «asunto» de Jesús.

Jamás nos dice Jesús expresamente *qué* es este reino de Dios. Lo único que dice es *que* está cerca. Es claro que presupone en sus oyentes una idea y una espera que nosotros hoy ya no poseemos sin más ni más. Pero incluso entonces se aguardaban cosas muy distintas al hablar del reino de Dios. Los fariseos pensaban en el perfecto cumplimiento de la torá, los zelotes entendían con

1. Cf. además de los artículos: *Basileia, Reino de Dios*, en los vocabularios y manuales teológicos y la bibliografía que allí se cita, ante todo: H. Kleinknecht - G. von Rad - K. G. Kuhn - K. L. Schmidt, βασιλεύς, βασιλεία, etc., en ThWNT I, 562-595; E. Stähelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, siete volúmenes, Basel 1951-1965; N. Perrin, *The kingdom of God in the teaching of Jesus*, London 1963; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Madrid 1970; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 67-100.

ello una teocracia política que intentaban imponer por la fuerza de las armas, los apocalípticos esperaban la llegada del nuevo eón, del nuevo cielo y la nueva tierra. Jesús no se deja encuadrar claramente en ninguno de estos grupos. Su hablar del reino de Dios es curiosamente abierto.

La abertura del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios ha dado origen en la historia a las más diversas explicaciones. En la literatura relativamente antigua del catolicismo se consideró con frecuencia a la iglesia como la realización histórica del reino de Dios. En la época moderna tuvo mucha influencia ante todo la explicación que dio la teología liberal enlazando con Kant. Entendía por reino de Dios un bien supremo, el reino del espíritu y la libertad. Sólo A. Schweitzer² y J. Weiss³ volvieron a reconocer el significado consecuentemente escatológico del mensaje de Jesús. Según ellos, Jesús no quiso un mundo mejor, sino que esperaba más bien el nuevo mundo, el nuevo cielo y la nueva tierra. Con todo, su escatología consecuente no fue jamás totalmente consecuente. Porque consideraban esta interpretación escatológico-apocalíptica como irrealizable en el presente, refugiándose, por tanto, en una idea ética. De otra forma sigue hoy viva en ciertas formas de teología política. Declara al mensaje de Jesús sobre el reino de Dios como la utopía política y social, que hay que realizar en cohumanidad y hermandad. En definitiva, se llega a diluir a Dios y su señorío en el reino de la libertad. Por supuesto que con esto se roba al pensamiento del reino de Dios su sentido originario.

Este sentido originario del concepto de reino de Dios sólo con dificultad nos es accesible hoy. Para nuestra sensibilidad el concepto de señorío guarda correspondencia con el de esclavitud, teniendo para nosotros un sabor expresamente autoritario. Nos hace pensar en una teocracia que oprime la libertad del hombre. Teocracia y teonomía dan la impresión de contradecir estrictamente a la autonomía humana. Otra cosa era para la sensibilidad de aquel tiempo. Para el juicio de entonces el reino de Dios era la personificación de la esperanza en orden a la realización del ideal de un soberano justo jamás cumplido sobre la tierra. A este propósito hay que decir que para la concepción de los pueblos del antiguo oriente no consiste la justicia primariamente en administrarla de modo imparcial, sino en ayudar y proteger a los desva-

2 Cf A. Schweitzer, *Das Messianats- und Leidensgeheimnis Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen³1956 (1901).

3 Cf J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, Göttingen 1892.

lidos, débiles y pobres. La llegada del reino de Dios se aguardaba como liberación de injusto señorío, imponiéndose la justicia de Dios en el mundo. El reino de Dios era la personificación de la esperanza de salvación. En definitiva, su llegada coincidía con la realización del *shalom* escatológico, de la paz entre los pueblos, entre los hombres, en el hombre y en todo el cosmos. Por eso, Pablo y Juan entendieron bien la intención de Jesús, hablando, en vez de reino de Dios, de la justicia de Dios o de la vida. *El mensaje de Jesús sobre la llegada del reino de Dios tiene, pues, que entenderse en el horizonte de la pregunta de la humanidad por la paz, la libertad, la justicia y la vida.*

Para entender esta relación entre la esperanza originaria de la humanidad y la promesa de la llegada del reino de Dios, hay que partir de la concepción común a la Biblia de que el hombre no posee sin más por sí mismo paz, justicia, libertad y vida. La vida está continuamente amenazada, la libertad oprimida y perdida, la justicia pisoteada. Este encontrarse perdido llega tan profundo, que el hombre no puede liberarse por su propia fuerza. No puede sacarse a sí mismo del atolladero. Demonios llama la Escritura a este poder que antecede a la libertad de cada uno y de todos, el cual impide al hombre ser libre. La Escritura ve causada por «principados y potestades»⁴ la alienación del hombre, un estar vendido y perdido. Las concepciones que en concreto dominan sobre esto en la Biblia son en gran parte mitológicas o populares, pero en estas expresiones mitológicas y populares se expresa una originaria experiencia humana, que existe igualmente fuera de la Biblia y que la fe bíblica lo único que hizo fue reinterpretar, es decir, la experiencia de que realidades al principio acordes con la creación pueden convertirse en algo enemigo del hombre. Determinan la situación humana de libertad antes de toda decisión, no pudiendo por ello ser totalmente descubiertas ni superadas por el hombre. Condicionan el desgarramiento antagónico de la realidad y el carácter trágico de muchas situaciones.

Sólo con este trasfondo se hace totalmente comprensible que se necesita un comienzo nuevo, totalmente indeducible, que únicamente Dios como señor de la vida y la historia puede dar. Esto nuevo, que hasta ahora no se tuvo, esto inimaginable, inderivable y, sobre todo, no factible, que sólo Dios puede dar y que en definitiva es Dios mismo, eso es lo que se quiere decir con el concepto de reino de Dios. *Se trata de ser Dios de Dios y de su ser de*

4. Cf. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958.

señor, que significa al mismo tiempo la hominidad del hombre y la salvación del mundo, porque representa liberación de los poderes del mal, enemigos de la creación y representa también reconciliación en la lucha de perdición de la realidad. Este es el motivo fundamental del mensaje de Jesús y —como todavía veremos—, al mismo tiempo, el último misterio de su persona. Por tanto, el mensaje del reino de Dios que viene es el pensamiento básico de la cristología. Esta tesis es la que ahora hay que desarrollar y fundamentar en particular.

2. *Carácter escatológico del reino de Dios*

La esperanza bíblica sobre la llegada del reino de Dios no es un mero deseo o una utopía. Esta esperanza no surge tampoco de la observación de las normas de actuación del mundo y la historia ni tampoco de las propensiones y tendencias del desarrollo. La única base de esta esperanza la constituye la concreta experiencia histórica de Israel. En su historia, en especial en la salida de Egipto y la travesía del desierto, Dios se manifestó como el Dios de la guía y el camino, como señor de quien uno se puede fiar absolutamente y cuyo poder no tiene límites. En el momento en que Israel contactó con las grandes potencias de entonces y sus cosmologías, tuvo que ampliarse su fe en Yahvé como señor de la historia, convirtiéndose en fe en Yahvé como señor del mundo. Pues sólo siendo Dios señor de todos los pueblos, podía salvar al pueblo en su situación histórica comprometida del exilio.

La esperanza en la llegada del reino de Dios se enraíza en el antiguo testamento en estas ideas sobre la realeza de Yahvé sobre Israel y todo el mundo. Las expresiones sobre la realeza de Dios se sitúan, ante todo, en el contexto del culto. Los salmos de entronización celebran el actual señorío de Yahvé gritando: «Dios es rey» (Sal 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1). Pero esta alabanza cultural recibió pronto una dimensión universal. «Dios se elevó entre aclamaciones, el señor entre el toque de trompetas. ¡Cantad a Dios, alabadlo! ¡Cantad a nuestro rey, alabadlo! Porque Dios es rey de toda la tierra; ¡cantadle un cántico! Dios reina sobre todos los pueblos, Dios se ha sentado en su santo trono» (Sal 47, 6-9). «Tu reino es un reino eterno, y tu señorío dura de generación en generación» (Sal 145, 13). 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 el reino de Dios no se fija primariamente en un reino en el sentido de un lugar dominado por Dios, sino en la imposición y reconocimiento del señorío de Dios en la historia.

Por supuesto que a lo largo de la historia Israel pasó por la dolorosa experiencia de que la fe en el señorío de Dios se halla en un fuerte contraste con la realidad existente. Así se explica que ante todo desde los grandes profetas de la Escritura comience una clara escatologización de la conciencia de la fe. Todas las grandes proezas salvíficas del pasado, como el éxodo y la alianza, se esperan ahora en forma más elevada de cara al futuro⁵. De este modo se llega a la esperanza de una nueva alianza y un nuevo éxodo. Igualmente se aguarda para el futuro la llegada del reino de Dios. Esta esperanza la prosigue la apocalíptica, aguardando un nuevo eón (*olam ha-ba*). Mientras que el reino de Dios se aguardaba como una realidad histórica, el nuevo eón representa una realidad trascendente. Esta trascendentalización apocalíptica de la esperanza escatológica se encuentra de una manera expresa por primera vez en el libro de Daniel. Allí se encuentra también la visión de los cuatro imperios que se suceden y que sin intervención de mano humana (2, 34. 35) son pulverizados en un instante (2, 35); entonces Dios «hará surgir un reino indestructible para siempre, dándole el señorío a otro pueblo» (2, 44).

De esta derivación de la comprensión bíblica del reino de Dios se deduce lo siguiente: *la esperanza escatológica no representa un reportaje anticipador de sucesos futuros. Primariamente se trata más bien de una palabra consoladora y esperanzada en una situación comprometida. Las expresiones escatológicas y apocalípticas son la trasposición de la experiencia y la esperanza salvífica tanto actual como pasada en el modo del cumplimiento. Se trata de la certeza de la fe de que Dios al final acabará por mostrarse como absoluto señor de todo el mundo.*⁶

Jesús imprime a esta esperanza otra dirección nueva. Anuncia que la esperanza escatológica se cumple *ahora*. El cambio de los eones no se halla ya en una lejanía incalzable, sino que está a la puerta. «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios ha llegado» (Mc 1, 14 s; Mt 4, 17; cf. Mt 10, 7; Lc 10, 9. 11). Aquí está la hora que tantas generaciones han aguardado. Por eso se

5. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca 1976, 148 s.

6. Sobre la hermenéutica de las proposiciones escatológicas, cf. K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en ET IV, 411-441; H. U. von Balthasar, *Escatología*, en *Verbum caro*, Madrid 1964, 325-354.

puede decir de los que lo ven: «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que veis y no lo vieron; quisieron oír lo que oís y no lo oyeron» (Lc 10, 23 s). En su «predicación inaugural» en Nazaret puede decir Jesús tras leer un texto profético: «Hoy se ha cumplido esta palabra ante vuestros oídos» (Lc 4, 21). Llegó la hora de que habló la promesa de los profetas: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos se limpian y los sordos oyen; los muertos resucitan y se predica a los pobres la buena nueva» (Mt 11, 5; cf. Is 35,). Todo esto acontece ahora en la palabra y la acción de Jesús. Por lo cual agrega: «Dichoso aquel que no se escandaliza de mí» (Mt 11, 6).

Por cierto que se ha dado bastante pie para el escándalo. Un rabí desconocido de un apartado rincón de Palestina con un grupillo de discípulos incultos, rodeado de toda clase de gente de mala fama, publicanos, prostitutas, pecadores, ¿iba a hacer realidad el cambio del mundo, a traer el reino de Dios? La dura realidad parecía y parece desmentir radicalmente la predicación de Jesús. Así se explica que desde el principio la gente menee desconcertada la cabeza y se lo pregunte con incredulidad. Hasta sus allegados más próximos lo tienen por loco (cf. Mc 3, 21). En esta situación Jesús comienza a hablar del reino de Dios en parábolas. Con el reino de Dios ocurre como con un grano de mostaza, la más pequeña e insignificante de todas las semillas, que acaba convirtiéndose en un gran árbol (cf. Mc 4, 30-32 par), o como con un poco de levadura, que basta para hacer fermentar tres medidas de harina (cf. Mt 13, 33). Lo mayor de todo está oculto y actuando en lo más pequeño. De la misma manera llega el reino de Dios en lo oculto y hasta mediante el fracaso. Ocurre con él como con la simiente que cae sobre terreno pedregoso, lleno de abrojos, infructífero y, con todo, acaba dando mucho fruto (c. Mc 4, 1-9 par). El lector u oyente moderno de estas parábolas piensa en un crecimiento orgánico; sin embargo, la idea de un desarrollo natural le era extraña al hombre antiguo. Entre la simiente y el fruto no veía un desarrollo continuo, sino el contraste, reconociendo en ello el milagro de Dios. De modo que la manera de hablar en parábolas no es una forma meramente externa y casual, un mero medio de visualizar las cosas y un instrumento en orden a una doctrina independiente de ello. Es, sin duda, la forma adaptada, única con que se puede hablar del reino de Dios. En la parábola se expresa como parábola el

reino de Dios⁷. Porque el reino de Dios es una realidad oculta. Por supuesto que lo es no en la allendidad del cielo, como pensaban los apocalípticos, sino aquí y ahora en una actualidad sumamente diaria, en la que nadie observa lo que ocurre. El «misterio del reino de Dios» (Mc 4, 11) no es otra cosa que la oculta alborada del mismo reino de Dios en medio de un mundo que *no deja entrever nada de ello para ojos humanos*.⁸

El hecho de que el reino de Dios se halle en la actualidad todavía oculto, corresponde a la tensión entre las expresiones sobre el presente y el futuro en las palabras de Jesús. Tenemos dos clases de estas expresiones: palabras referentes al amanecer del reino de Dios en el aquí y hoy, y otras en las que se aguarda y pide la llegada del reino de Dios. La segunda petición del padre-nuestro dice: «Venga a nosotros tu reino» (Mt 6, 20; Lc 11, 2).

Esta tensión se ha explicado de las más diversas maneras⁹. Hay que excluir las explicaciones psicológicas, según las cuales Jesús vio mezclados presente y futuro sea a causa de un gran entusiasmo, sea a partir de una perspectiva específicamente profética. Tampoco es aceptable la solución histórico-tradicional, que únicamente quiere atribuir a Jesús las expresiones que hablan del presente, mientras que las que se refieren al futuro las pone a la cuenta de la comunidad posterior que pensaba en categorías apocalípticas. Ambas explicaciones ignoran que la tensión entre presente y futuro está esencialmente implicada en el reino de Dios que Jesús predica. En consecuencia se descartan también las soluciones que acentúan sólo las expresiones futuristas, como hace la teoría de la escatología consecuente o, mejor dicho, la de un futurismo consecuente (J. Weiss, A. Schweitzer, M. Werner), o las que sólo reconocen validez a las expresiones que se refieren al presente, como la teoría de la *realized eschatology* (C. H. Dodd). Ambas corrientes contradicen tanto los datos históricos como el contenido mismo. Tomando en serio la tensión mencionada, se puede hablar de una escatología tensa con W. G. Kümmel, de una escatología que se va realizando, como escribe J. Jeremias, de una escatología histórico-salvífica, como prefiere O. Cullmann.

Por supuesto que la cuestión es cómo se ha de entender este tirante entretejido de presente y futuro. La teología liberal, especialmente A. Ritschl, intentó entender el reino de Dios enlazando con la doctrina de Kant sobre el bien supremo, como la meta común del esfuerzo moral de la humanidad. Pero así se desconoce el índice temporal y el carácter de acontecimiento de la *basileia* implicados en el carácter escatológico. El reino de Dios no es meta supratemporal de un esfuerzo ético, sino que sucede y acontece aquí y hoy. Por eso significó ante todo un progreso cuando J. Weiss y A. Schweitzer descubrieron de nuevo el carácter escatológico. Sin embargo, ambos erraron otra vez de inmediato y modo sistemático su convicción exegética. Consideraron la escatología de Jesús como condicionada por el tiempo

7. Cf. E. Jünger, *Paulus und Jesus*, Tübingen ²1964, 139 s.

8. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 74 s.

9. Cf. la síntesis que ofrece R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft*, 77 s.

aquel, por eso quiso Schweitzer sustituir la ética escatológica de Jesús por una escatología ética, veía en el reino de Dios la fe en el insuperable poder del espíritu moral y un símbolo de la idea de la perfección moral del mundo¹⁰ Contra esta interpretación ética protestó ante todo Karl Barth En la segunda edición de su *Carta a los romanos* (1921) proponía esta tesis «Un cristianismo que no sea absoluta y totalmente escatología, no tiene absolutamente nada que ver con Cristo»¹¹ Pero Barth neutralizó la escatología interpretándola en el horizonte dialéctico tiempo-eternidad La eternidad es absoluta simultaneidad, un momento eterno y un eterno ahora que esta igualmente cercano de todos los instantes del tiempo «Cada uno lleva en sí innato el misterio de la revelación, cualquiera puede convertirse en instante *cualificado* El momento *eterno* se encuentra incomparablemente frente a todos los instantes, precisamente por ser el sentido trascendental de todos los momentos»¹² R Bultmann intentó realizar la desmitologización de las manifestaciones escatológicas de Jesús no en el horizonte de la dialéctica tiempo-eternidad, sino en el marco de la dialéctica existencial del hombre Al mensaje escatológico de Jesús le sirve de base, según él, una determinada concepción del hombre Este se encuentra siempre ante la decisión, para él siempre es la última hora Se le pregunta si se decide por su pasado o por el futuro abierto e indisponible «En cada momento dormita la posibilidad de ser el momento escatológico Tienes que despertarlo»¹³ Por tanto, el carácter escatológico de la *basileia* se interpretó aquí mediante la futuridad de la existencia humana De manera distinta interpretó también P Tillich Para él «reino de Dios» era un símbolo, que entendía como respuesta a la cuestión sobre el sentido de la historia¹⁴

Todas estas explicaciones eliminan el carácter temporal-histórico de la tensión entre las expresiones referidas al presente y las que miran al futuro. Una explicación acertada no debe partir de la dialéctica filosófica tiempo-eternidad, sino que tiene que hacerlo desde el concepto de tiempo específicamente bíblico. Una primera característica de la concepción bíblica de tiempo e historia consiste en que el tiempo no representa una realidad *puramente* cuantitativa; no es una sucesión continuada y uniforme de días y horas, sino una realidad cualitativa¹⁵. El tiempo se mide por su contenido. La cuestión es, pues, para qué existe el tiempo. «Todo tiene su hora, cada cosa bajo el cielo tiene su tiempo». Hay tiempo para plantar y para arrancar, para llorar y para reír, para la guerra y la paz (cf. Qoh 3, 1-8). En el

10 Cf A Schweitzer, *Geschichte*, 634 s

11 K Barth, *Der Römerbrief*, Zollikon Zurich 1954, 298

12 *Ibid.*, 481 s

13 R Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 184

14 Cf P Tillich, *Systematische Theologie* III, Stuttgart 1966, 434 s

15 Sobre el concepto bíblico del tiempo, cf C H Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems* ZThK 51 (1954) 360-387, Th Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1968, 109 s, W Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament* ThZ 12 (1956) 103-125, G von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, 131 s

marco de esta interpretación contenidística del tiempo se puede comprender mejor también el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios ahora futuro. Se debe decir: ahora es el tiempo de la llegada del reino de Dios; es decir, la actualidad está cualificada por el hecho de que el reino de Dios está viniendo y exige decidirse. Hay que decir que la *basileia* es el poder al que pertenece el futuro, que fuerza ahora a decidirse y que en ese sentido está actuando en el presente, al que totalmente determina. «De modo que en el anuncio de Jesús hablar del presente es hablar del futuro y viceversa. El futuro de Dios es *salvación* para quien sepa tomar el ahora como presente de Dios y como la hora de la salvación. El es *juicio* para quien no acepte el hoy de Dios y se aferre a su propio presente, lo mismo que a su pasado y sus sueños del futuro... El futuro de Dios es su llamada al presente y el presente es el tiempo de la decisión a la luz del futuro de Dios». ¹⁶

Pero una explicación del mensaje de Jesús con ayuda del concepto contenidístico del tiempo propio de la Biblia no debe eliminar el concepto real-pendiente y futuro del reino de Dios imborrable en las palabras de Jesús. Es indiscutible que Jesús habló de un cambio que estaba a las puertas y de una pronta llegada de la *basileia*. Con esta espera próxima se plantea un problema difícil y frecuentemente tratado. ¿Se equivocó Jesús en esa espera inmediata? Si tal fuera el caso, tendría consecuencias incalculables no sólo para la pretensión de plenipotencia de su persona, sino también para la pretensión de verdad y validez de todo su mensaje. Pues no se trata de una cuestión accesoria y sin importancia, sino de un problema que formaba parte del centro de su mensaje.

La respuesta a esta importante cuestión se halla atendiendo a una segunda característica del concepto bíblico del tiempo y la historia. La tensión entre espera inmediata y retraso de la parusía no es meramente un problema neotestamentario, sino que se encuentra expandido por el antiguo testamento ¹⁷. Esto se relaciona con lo que M. Buber llama «historia que acontece» ¹⁸. Conforme a eso la historia no discurre según un plan sea divino o humano. La historia acontece más bien en el diálogo entre Dios y el hombre. La promesa de Dios abre al hombre una nueva posibilidad; pero el modo concreto de su realización depende de la decisión

16. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 98.

17. Cf. G. Fohrer, *Prophetie und Geschichte*: ThLZ 89 (1964) 481-500.

18. Cf. M. Buber, *WW II*, München-Heidelberg 1964, 1031-1036.

del hombre, de su fe o incredulidad. Por tanto, el reino de Dios no prescinde de la fe del hombre, sino que viene donde Dios es realmente reconocido como señor en la fe.

Este carácter dialogal de una historia que está aconteciendo hace comprensible la tensión entre espera inmediata y retraso de la parusía. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios que ha llegado representa el ofrecimiento de Dios que obliga, que emplaza para la decisión, el ofrecimiento definitivo. Pero este ofrecimiento se dirige a la libre decisión del hombre; cualifica la situación presente como la de la decisión escatológica. Al ser rechazado por Israel en su totalidad, Dios no retira, con todo, su promesa hecha de una vez para siempre; pero toma otro camino para alcanzar la meta de la implantación de su señorío. Este camino pasará, como todavía veremos, por la muerte y resurrección de Jesús. Esto significa lo siguiente: *en el mensaje de Jesús sobre el futuro reino de Dios hay una sobreabundancia de promesas; abre las puertas a una esperanza que sigue incumplida. Se colmará sólo cuando Dios verdaderamente sea «todo en todo» (1 Cor 15, 28). Esta tensión escatológica tiene que imprimir su impronta a toda cristología. Tiene que desarrollarse respondiendo a la esperanza del hombre.*

3. *Carácter teo-lógico del reino de Dios*

En la tradición del antiguo testamento y del judaísmo la venida del reino de Dios significa la venida de Dios. El centro de la esperanza escatológica era el «día de Yahvé», es decir, el día determinado y cumplido por Dios, el día en que Dios será «todo en todo», el día en que su ser de Dios se impondrá. Cuando Jesús anuncia: «Se ha acercado el reino de Dios», significa: «Dios está cerca». Ambas expresiones se encuentran a menudo yuxtapuestas en los evangelios¹⁹. *De modo que ya por mera terminología se puede ver en la predicación de Jesús una yuxtaposición tensa y una coexistencia centrada de las proposiciones escatológicas y las teo-lógicas. Por tanto, el reino de Dios no es primariamente un reino, sino que se trata del señorío de Dios, de la prueba de su gloria, de su ser de Dios. Se trata de una exégesis*

19. Cf. H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis*, en *Gott in Welt*. Festgabe f. K. Rahner I, Freiburg-Basel-Wien 1964, 579-607.

radicalizante del primer mandamiento y de su comprobación histórica: «Yo soy el señor tu Dios..., no tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex 20, 2 s).

La idea del señorío de Dios encontró en el antiguo testamento su expansión universal en la fe en la creación. En definitiva, ésta dice que Dios es de manera absoluta señor de toda realidad. La profesión de fe en la creación del mundo de la nada no es sino la formulación negativa de que el mundo es nada por sí mismo, siéndolo todo de Dios, y que sólo existe porque Dios lo quiere y lo soporta. Esta idea de que todo lo que existe viene en cada momento de nuevo de la mano de Dios, se vuelve a encontrar en la predicación de Jesús. Es cierto que Jesús no desarrolla ninguna doctrina sobre la creación; pero su predicación se distingue nítidamente de la concepción del judaísmo tardío sobre el Dios puramente trascendente, que se hace contradictorio con el hombre sólo mediante la ley. El Dios de Jesús es el Dios cercano, que se preocupa de la hierba del campo (Mt 6, 30) y alimenta a los gorriones del cielo (Mt 10, 31). Así se comprende que las cosas de cada día: la siembra del labrador, el amasijo de la mujer, se hagan parábolas para la llegada de Dios en su reino.

Pero la idea de la cercanía de Dios experimenta en la predicación de Jesús una profundización que supera con mucho las sentencias veterotestamentarias sobre la creación. Jesús realiza algo así como una reinterpretación del señorío y dominio de Dios. El dominio de Dios consiste para él en la soberanía de su amor. Su llegada y cercanía significan la llegada del señorío de su amor. Esta reinterpretación se expresa ante todo en el modo y manera como Jesús habla de Dios como padre (*abba*) y como se dirige a él llamándolo padre²⁰. En el modo como Jesús utiliza este concepto se unen el dominio y la autoridad, propios del padre en el mundo antiguo, con lo familiar, íntimo y confiado, que contiene igualmente este concepto. De modo que en el concepto de padre se fundían de manera especial la idea que Jesús tenía del reino de Dios como su señorío en el amor.

Esto se ve claro comparando el uso que Jesús hace del término «padre» con el empleo corriente. La idea de la paternidad de Dios es normal, con numerosas variaciones, en casi todas las religiones antiguas. El dirigirse a Dios llamándolo padre pertenece a los fenómenos primigenios de la historia de la religión. Tras esto se encuentra originariamente, sin duda, la apo-

20. Cf. J. Jeremias, *Abba*. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 15-67 (versión castellana en preparación); W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971, entre otros.

teosis del dueño de casa y la idea del padre de familia como imagen de la divinidad. El estoicismo expandió universalmente esta idea y la fundamentó a partir de la filosofía natural. Por la participación de todos los hombres en el logos todos forman una única especie, todos son hermanos, una idea que se encuentra en el discurso de Pablo en el areópago (Hech 17, 28). Con este trasfondo mitológico y panteísta es comprensible que el antiguo testamento sea muy parco en llamar a Yahvé padre. Empleando un concepto biológico se interpreta la comunión con la divinidad de la manera más crasa como comunión de sangre por generación, dejando de lado la distancia de la creatura. Por eso, donde Israel habla de Dios como de un padre, donde al pueblo (Ex 4, 22, Is 1, 2, 30, 1) o al rey (2 Sam 7, 14, Sal 2, 7, 89, 27) se le llama hijo, lo que está en primer plano no es la idea biológica del engendramiento, sino el pensamiento teológico de la elección. Sólo el desarrollo de la idea de creación posibilitó al antiguo testamento llamar a Dios padre de una manera nueva (Dt 32, 6, Is 64, 7, Sir 23, 1). Pero ya el antiguo testamento acentuó en el concepto de padre no sólo la distancia de Dios (Mal 1, 6, Sir 23, 1), sino que desde Oseas (11, 1-9) estaba viva también la idea del amor paternal y la misericordia (Is 63, 15 s; Jer 31, 20). El recuerdo de Dios como «padre de los huérfanos» (Sal 68, 6) se convirtió en un motivo importante de consuelo y confianza (Sal 27, 10, 89, 27, Sir 51, 10). En el judaísmo tardío creció la designación de Dios como padre. Tras ello se encontraba no la idea de la generación por parte de Dios, y aún menos la de Dios como principio cósmico del mundo, sino la fe en que Dios tiene sentimientos de padre. Por eso en la sinagoga la designación más cordial de Dios es la de «padre». Pero «parece como pegada al sistema totalmente distinto de una interpretación de la ley», la fórmula no llega muy al fondo «Los materiales ya están ahí, pero el espíritu de la verdadera fe en el padre falta todavía». ²¹

Totalmente distinta es la situación en los evangelios. La nueva designación de Dios como «padre» aparece nada menos que 170 veces. Tras ello se encuentra una tendencia clara de la tradición de ponerle a Jesús en la boca tal designación respecto de Dios. Mas este hecho no justifica escepticismo alguno. Apenas si puede dudarse de que Jesús mismo ha llamado a Dios «padre», aún más, que el modo como lo hizo resultaba nuevo y sorprendente, de modo que la tendencia de la tradición se apoya en el mismo Jesús. Con especial claridad se observa esto en el modo de llamar a Dios *abba*. Ciertamente que este tratamiento directamente sólo se tiene en Mc 14, 36 (cf., sin embargo, Mt 6, 9; Lc 11, 2; Mt 11, 25; Lc 10, 21; Mt 26, 42; Lc 23, 34. 46). Pero el hecho de que según Gál 4, 6 y Rom 8, 15 también las comunidades de lengua griega conservaran esta fórmula aramea como invocación oracional prueba que este tratamiento para Dios gozó de

gran consideración en la primitiva comunidad como un recuerdo señero y característico. No cabe duda alguna de que tenemos ante nosotros la *ipsissima vox Iesu*.

Lo nuevo del uso lingüístico de Jesús consiste en que Jesús no sólo habla de Dios llamándole padre, como ya se estilaba en el judaísmo, sino en que se dirige a él tratándolo así. El que la literatura oracional judía no emplee este tratamiento se explica fácilmente por el hecho de que *abba* originariamente es forma balbuciente propia de los niños (como nuestro «papá»). Es cierto que no quedó reducida al lenguaje infantil, sino que también la emplearon adolescentes; además se llamaba *abba*, fuera de al propio padre, igualmente a otras personas de respeto. Por tanto, *abba* era término infantil, lenguaje corriente, tratamiento de cortesía. Para la sensibilidad de los contemporáneos de Jesús era irrespetuoso dirigirse a Dios con este término familiar. Si Jesús se atrevió, con todo, a hacerlo, ello se debe a que anunciaba de una manera única la cercanía de Dios, en la que el hombre se puede saber confiadamente seguro. Dios sabe como padre lo que sus hijos necesitan (Mc 6, 8; Lc 12, 30); su bondad y cuidados no tienen límites (Mt 5, 45 par). Su solicitud se extiende hasta a los gorriones (Mt 10, 29). Mas la filiación divina no es un don creacional propiamente dicho, sino que se inserta en la salvación escatológica (Mt 5, 9. 45; Lc 6, 35; 20, 36). La niñez es, en definitiva, el signo característico del reino de Dios. «Si no os cambiáis, haciéndoos como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18, 3). Llamando a Dios *abba* se muestra, pues, lo nuevo de la idea que sobre él tiene Jesús: Dios está cerca del hombre en el amor.

El sentido teológico del tratamiento *abba* resulta comprensible sólo cuando se le considera en relación con el mensaje de Jesús sobre el señorío de Dios. Entonces se ve claro que la invocación de padre no representa una confianza banal, casi natural. Tampoco se trata de un mensaje interiorizado sobre el padre en el sentido de la teología liberal. Ya el hablar del «padre del cielo» (Mt 5, 9. 16. 45. 48; 6, 1; 7, 11 y *passim*) y de la perfección del padre (Mt 5, 48) muestra la distancia entre Dios y hombre. Por eso prohíbe Jesús a sus discípulos hacerse llamar «padre», «pues sólo hay un padre, el celestial» (Mt 23, 9). En el padrenuestro el tratamiento de padre se encuentra en relación con esta petición: «Santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Se haga tu voluntad» (Mt 6, 9 s; Lc 11, 2). La majestad, soberanía y gloria de Dios se conservan, pues; pero se reinterpretan: *el señorío de Dios es tal en el amor; la gloria de Dios se muestra*

en su libertad soberana para el amor y el perdón. Precisamente en eso se ve que es Dios y no hombre (cf. Os 11, 9). No es casual que Lucas haya entendido la perfección del padre celestial (Mt 5, 48) como misericordia (Lc 6, 36). Su perfección no consiste, como para los griegos, en un máximo de bondad moral, sino en bondad creadora, que hace buenos a otros, en un amor que se comunica. El amor paternal de Dios vale para el perdido, haciendo incluso revivir lo que estaba muerto (Lc 15, 24). Donde Dios toma el señorío como padre, allí existe una nueva creación, ha pasado lo viejo, todo se hace nuevo al resplandor del amor, todo es posible (Mc 14, 36; Mc 10, 27; Mt 19, 26; Lc 18, 27).

De esta neointerpretación de la idea del señorío de Dios, interpretación que supera todo, se sigue lo siguiente: el reino de Dios es exclusivamente y siempre de Dios. No puede merecerse por esfuerzo religioso-ético, no se puede atraer mediante la lucha política, ni se puede calcular su llegada gracias a especulaciones. No podemos planearlo, organizarlo, hacerlo, construirlo, proyectarlo, ni imaginarlo. El reino es dado (Mt 21, 34; Lc 12, 32) y dejado en herencia (Lc 22, 29). Lo único que podemos hacer es heredarlo (Mt 25, 34). De la manera más clara expresan este hecho las parábolas: a despecho de todas las esperas humanas, oposiciones, cálculos y planificaciones el reino de Dios es milagro y acción de Dios, su señorío en el sentido propio del término.

La llegada del reino de Dios como revelación de su condición de Dios en el amor no tiene, sin embargo, como consecuencia quietismo alguno. Por más que los hombres no podamos construir el reino de Dios ni conservativa ni progresivamente, ni por evolución ni por revolución, el hombre no es condenado, ni mucho menos, a pura pasividad. Lo que se le pide es revolucionarse y creer (Mc 1, 15 par). Conversión no significa rigorismo ascético alguno, ni fe representa especie alguna de *sacrificium intellectus*. Ambas cosas serían obra del hombre con la que quiere agradar a Dios. Precisamente esta confianza en el propio rendimiento es lo que quiere destruir Jesús como también antes el Bautista. El significado de conversión se expresa positivamente al nombrar la fe. Las expresiones de fe aparecen en la mayoría de los casos en relación con relatos de milagros, o sea, en situaciones en que se agotan las posibilidades humanas. Fe, por tanto, significa renuncia al propio rendimiento, confesión de la impotencia humana, reconocimiento de que el hombre no se puede ayudar a sí y a partir de sí mismo ni tampoco fundar su existencia y salvación. Con ello se abre la fe a algo distinto, nuevo y futuro. No esperando nada de sí, lo espera todo de Dios, que todo

lo puede (Mc 10, 27 par). Mas donde el hombre le hace lugar a Dios, vale aquello de: «Todo es posible al que cree» (Mc 9, 23). «Fe es poder, aún más, participación en la omnipotencia de Dios». ²²

Fe quiere decir, pues, un confiar y edificar sobre el poder de Dios que actúa en Jesús, un basar la existencia en Dios. Fe significa, por tanto, «dejar actuar a Dios», «dejar que Dios obre», dejarlo ser Dios y tributarle el honor, o sea, reconocer su señorío. En esa clase de fe el reino de Dios se hace realidad concreta en la historia. La fe es, al mismo tiempo, el hueco para la existencia del reino de Dios. Por supuesto que esto no es ni obra ni prestación de la fe. Esta es respuesta a la palabra sobre la llegada de Dios y su reino. Tal respuesta únicamente es posible en la fuerza y a la luz de este mensaje. Pero en esta respuesta encuentra la palabra de Dios su verdadera meta; es en esta palabra donde la palabra alcanza su realización. Esta fe no es tampoco algo puramente privado e interior. Como respuesta al amor de Dios es al mismo tiempo amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 29-31 par).

El tratamiento de *abba* que Jesús da a Dios ha llegado a ser para nosotros tan corriente y usado que se nos ha convertido en mero cliché. Nos resulta difícil reconocer lo revolucionario que en tal tratamiento se oculta. Culpable de ello, y no en último lugar, lo es la teología que descuidó el repensar las implicaciones del mensaje sobre el reino de Dios para la idea de Dios como tal. En vez de desarrollar el concepto cristiano de Dios en el marco de su reino anunciado por Jesús, en la tradición se incorporó grandemente la idea que la filosofía griega tenía de Dios, descuidando lo propio y nuevo del concepto de Jesús. La filosofía griega llega a Dios a base de una deducción. Aquí Dios es el fundamento último, en el que todo lo existente encuentra unidad, sentido y apoyo. En consecuencia, Dios tiene que ser inmutable y eterno; reposa totalmente en sí mismo ²³. Schelling habló despectivamente de un Dios agotado ²⁴. Este Dios aparece al final de una deducción, pero también está en las últimas. No puede emprender nada en su inmutabilidad. De él no sale vida alguna.

22 G Ebeling, *Jesus und Glaube*, en *Wort und Glaube I*, Tübingen ³1967, 248

23. Cf W Pannenberg, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 93-151.

24. Cf F W J Schelling, *Geschichte der neueren Philosophie*, en WW X, 216 s; Id., *Philosophie der Offenbarung*, en WW XIII, 71 s.

Está muerto. El grito de Nietzsche: «Dios ha muerto» es, por tanto, la última consecuencia de esta figura de la metafísica occidental.

Totalmente distinto es el modo que Jesús tiene de hablar de Dios. Para él Dios no es motor inmóvil ni fundamento inmutable, sino que como Dios viviente está determinado por el amor. Para Jesús como para el antiguo testamento Dios es un Dios de la historia que asienta y proporciona un nuevo comienzo. Es el poder del futuro. El que Dios y el hombre estén tan íntimamente unidos no significa que Dios se desarrolle y perfeccione en el tiempo. Como poder del futuro no se encuentra sometido a la ley del tiempo, sino que más bien es señor del tiempo y del futuro. Y esta es la definición de libertad. Porque libertad significa la posibilidad de poder empezar espontáneamente a partir de sí mismo, la posibilidad de tener futuro en sí y desde sí. Esta libertad de Dios es, en definitiva, su trascendencia, pues quiere decir que de Dios no se puede disponer, ni se le puede forzar, ni se le puede controlar. A pesar de esta incontabilidad, el futuro no es, sin embargo, un sino indeterminado ni la libertad de Dios un capricho veleidoso. La libertad de Dios lo es en el amor. Amor significa libertad y fidelidad, unidad, cercanía, confianza, estar frente al otro, ser distinto. Hegel expuso esta dialéctica del amor al explicar la afirmación «Dios es el amor» (1 Jn 4, 8. 16), diciendo: «Amor es distinción entre dos que, con todo, no son distintos el uno para el otro. El amor consiste en la conciencia, el sentimiento de esta identidad, en estar fuera de mí y en el otro: tengo mi autoconciencia no en mí, sino en el otro, mas este otro..., estando igualmente fuera de sí, tiene su autoconciencia sólo en mí, siendo ambos no más que esta conciencia del estar fuera de sí y de su identidad... Esto es el amor, y hablar de él sin saber que representa la distinción y la supresión de ella, es una necesidad»²⁵. *El ser de Dios consiste en la soberanía de su amor. Por eso se puede dar radicalmente sin destruirse. Precisamente al meterse en lo distinto de sí mismo, se encuentra en sí mismo. Precisamente en el vaciamiento de sí muestra su condición de Dios. Por eso el ocultamiento es el modo como se manifiesta la gloria de Dios en el mundo.*

25. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (ed. por Lasson), 75. Por supuesto que la incorporación teológica de la dialéctica de Hegel sobre el amor no carece de peligro, puesto que para Hegel lo otro pertenece constitutivamente al ser de uno mismo, lo que precisamente no se puede decir del amor de Dios en relación con el hombre. Por tanto, la dialéctica del amor en Hegel tiene que pensarse teológicamente como diálogo de amor.

Se comprende cómo pudo revolucionarse a partir de aquí totalmente el concepto de Dios y cómo tuvo que volver a ganar actualidad la idea de la creación. La fe en que el mundo es creación quiere decir que no tiene en sí mismo la base suficiente de su existencia y su modo actual de ser, que por sí es nada, siéndolo todo a partir de Dios, que se debe absoluta y totalmente al amor donador de Dios. El amor es, pues, no sólo meta, sino también base de toda realidad. Pero tal fundamento no existe simplemente como una cosa. No hay amor. Más bien se prueba siempre de nuevo. Se está creando continuamente. Siempre se está imponiendo de nuevo contra el egoísmo y la egolatría. El mensaje de Jesús sobre el reino de Dios que viene en el amor significa que el más profundo fundamento y sentido de toda realidad se hace objetividad de un modo nuevo y definitivo, que ahora se decide históricamente de modo definitivo sobre el sentido de la realidad. Con la llegada del reino de Dios el mundo llega a la salvación.

4. *Carácter soteriológico del reino de Dios*

La proximidad del reino de Dios significa para Juan Bautista juicio amenazador, mientras que para Jesús implica ofrecimiento de salvación. Su anuncio no es mensaje de amenaza sino de alegría. Por eso se habla con tanta frecuencia de los sinópticos del mensaje salvador (εὐαγγέλιον) del reino de Dios (Mc 1, 14; 14, 9; Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14; cf. Lc 16, 16). Con ello se menciona una característica esencial de la predicación de Jesús. Su originalidad consistió no sólo en haber colocado en el centro el concepto de reino de Dios, sino en haberlo convertido en concepto salvífico central. Con su anuncio del reino de Dios prometió el cumplimiento de todas las esperanzas, ansias y anhelos de los hombres en orden a un cambio fundamental de todas las situaciones y con vistas a un comienzo nuevo incomparable. La esperanza primigenia, que ya se encuentra en el mito y que asumieron los profetas del antiguo testamento, en el sentido de que en el tiempo de redención, cuando llegue el reino de Dios, acabará todo dolor, todas las lágrimas y toda angustia, esa esperanza se la apropió Jesús: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia el mensaje de salvación (Lc 7, 22 s; Mt 1, 5 s).

La alborada del cambio de todas las situaciones se ve, ante todo, en la exclamación característica de la predicación de Jesús: «Dichosos vosotros... (μακάριοι, Mt 5, 3-11; Lc 6, 20-22; Mt 11,

6; Lc 7, 23; Mt 13, 16; Lc 10, 23). Tales bienaventuranzas (macarismos) representan un estilo constante de la literatura sapiencial griega y judía (cf. Sir 25, 7-10). Pero en ambos ambientes se emplea el mismo estilo de modo totalmente distinto. En la literatura sapiencial griega y judía se llama dichoso al que tiene hijos bien educados, buena mujer, amigos fieles, éxito etc. Otra cosa ocurre en las bienaventuranzas de Jesús. No provienen de una sabiduría basada en la experiencia humana, sino que, como palabras proféticas, son comunicación y aliento. A diferencia de los macarismos griegos, los bienes y valores profanos desaparecen ante la dicha de la participación en el reino de Dios. Se da un trastrueque de todos los valores. Se llama dichosos no a los que tienen, a los felices, triunfadores, sino a los pobres, hambrientos, a los que lloran, a los ridiculizados y perseguidos. Es por lo que Jesús en su «predicación inaugural» en Nazaret toma una palabra del profeta Isaías (61, 1) y dice que ha sido enviado a anunciar la buena noticia a los pobres, notificar liberación a los presos, dar nueva luz a los ciegos, libertar a los esclavos, proclamar el año de gracia del Señor (Lc 4, 18).

¿Quiénes son los pobres a quienes se promete el reino de Dios (Lc 6, 20; Mt 5, 3)? Esta palabra se transmite y se entiende de diversa manera en Mateo y Lucas. Mateo habla de los «pobres de espíritu», presuponiendo un concepto religioso de la pobreza en el sentido de humildad, es decir, pobreza ante Dios; Lucas piensa en los verdaderamente pobres, pero no en los que carecen de bienes materiales sin más, sino en los que padecen pobreza a causa de su condición de discípulos (cf. Lc 6, 22 s). Jesús mismo habla de los pobres en el contexto de una serie de expresiones paralelas: llama dichosos a los de corazón quebrantado, a los encarcelados, esclavizados, desalentados y tristes. De modo que los pobres se interpretan en un sentido muy amplio como los que carecen de ayuda y de medios, los oprimidos, los desesperados, los despreciados, aquellos de quienes se abusa y a quienes se maltrata. El partidismo de Jesús por estos pobres corresponde totalmente al antiguo testamento, al modo como, por ejemplo, el profeta Amós critica la injusticia y opresión social (Am 2, 7; 4, 1; 5, 11) o a la manera como los salmos aclaman y alaban a Yahvé como protector y ayudador de todos los perseguidos y débiles.

Pero lo mismo que el bienestar no se rechaza por principio en el antiguo testamento —se le recibe agradecido como don de Dios—, tampoco se engrandece románticamente la pobreza. Para el antiguo testamento existe también una pobreza culpable debida

a la ociosidad (Prov 6, 9-11; 24, 30-34) y a los placeres (Prov 21, 17). También el nuevo testamento adopta sobre el particular una postura absolutamente realista: «Pobres vais a tener siempre con vosotros» (Mc 14, 7). Jesús se niega a actuar de árbitro en el reparto de bienes (Lc 12 14). En ninguna parte se encuentra un odio fundamental frente a los ricos, por los que es invitado y se hace invitar. Al proclamar dichosos a los pobres, no se piensa en una clase social ni en un programa de ese tipo. No hace de la pobreza una pretensión, que no es sino codicia de signo contrario. Los pobres son más bien «los que no tienen nada que esperar del mundo, pero lo esperan todo de Dios, los que no tienen más recursos que en Dios, pero también se abandonan a él»²⁶. Han sido arrojados a los límites del mundo y de su posibilidad; son tan pobres exterior e interiormente que ya no hacen ni revolución. Han experimentado su situación verdadera y la de todos los hombres: ante Dios son mendigos. Sólo de él pueden aguardar ayuda.

La conducta de Dios corresponde a su predicación. Su simpatía y solidaridad es para con los pequeños (Mc 9, 42; Mt 10, 42; 18, 10. 14) y sencillos (Mt 11, 25 par), los muy trabajados y cargados (Mt 11, 28). La gente con quien trata es llamada con frecuencia y con desprecio publicanos y pecadores (Mc 2, 16 par; Mt 11, 19 par; Lc 15, 1), publicanos y prostitutas (Mt 21, 32) o sencillamente pecadores (Mc 2, 17; Lc 7, 37. 39; 15, 2; 19, 7), es decir, impíos. A estos impíos pertenecía la gente que notoriamente despreciaba el mandamiento de Dios, y a la que, en consecuencia, se apuntaba con el dedo. En ese grupo se incluían determinadas profesiones, que, al sentir común, llevaban a la inmoralidad, por ejemplo, junto a publicanos y pecadores también los pastores. Por último, se consideraban así también los *am ha-arez*, la gente pobre e inculta que o no conocían las complicadas determinaciones de la ley o, si las conocían, no podían cumplirlas, siendo, por tanto, despreciada por los piadosos. Con esta mala compañía (A. Holl) anda Jesús. Por eso pasa por amigo de publicanos y pecadores (Mt 11, 19; Lc 7, 34). Se solidariza con los desacreditados y difamados, con estas existencias marginadas que no encajan en el esquema del mundo sea por razón de su sino, de su propia culpa o de perjuicios de la sociedad. Su suerte se empeora esencialmente por el hecho de que su situación hay que considerarla, de acuerdo con el dogma judío de venganza, como castigo de Dios, sin tener posibilidad de cambiar

su situación. De modo que nada tienen que esperar ni del mundo ni de Dios. Y es a ellos a quienes Jesús dice: «Dichosos vosotros...».

¿Pero en qué consiste esta salvación? Es llamativo que Jesús concentre las múltiples esperanzas de salvación en una sola, en la participación en el reino de Dios. Para él éste es idéntico con la vida (Mc 9, 43. 45; 10, 17; Lc 18, 18). Pero se entendería mal esta concentración si se viera en ella una espiritualización o hasta un consuelo en orden a un futuro indeterminado o a una allendidad lejana. Para Jesús el tiempo de salvación se manifiesta, realiza y actualiza ya ahora. Lo dicen los prodigios y curaciones de Jesús; en ellos se adentra el reino de Dios en el presente curando y redimiendo; en ellos se muestra que la salvación del reino de Dios es la salvación total del hombre en cuerpo y alma. Las parábolas de los dos deudores (Lc 7, 41-43), del siervo cruel (Mt 18, 23-35), del hijo pródigo (Lc 15, 11, 32) muestran que el mensaje de salvación de la llegada del reino de Dios tiene como contenido el perdón de la culpa. El reencuentro de lo perdido causa alegría (Lc 15, 4-10. 22-24. 31-32). Por eso, el mensaje de salvación es al mismo tiempo mensaje de alegría. De modo que la salvación del reino de Dios consiste en primer lugar en el perdón de los pecados y en la alegría que causa el haberse encontrado con la misericordia infinita e inmerecida de Dios. Pues experimentar el amor de Dios significa sentir que se es aceptado absolutamente, que se es reconocido y amado infinitamente, y que se puede y se debe uno aceptar a sí mismo y al otro. Salvación es alegría por Dios, que se traduce en alegría a causa del prójimo y con el prójimo.

La salvación del reino de Dios se manifiesta también en que el amor de Dios llega a imperar entre los hombres. Si Dios nos perdona una culpa enorme que nosotros no podríamos expiar, entonces tenemos que estar dispuestos nosotros también por nuestra parte a perdonar a nuestros prójimos pequeñas culpas (Mt 18, 23-34). El perdón de Dios nos capacita para un perdonar sin límites (Lc 17, 3 s). La disponibilidad para el perdón es asimismo la condición (Mc 11, 25; Mt 6, 12) y la medida (Mc 4, 24; Mt 7, 2; Lc 6, 38) para que el Señor nos perdone y para la magnitud de su perdón. A los misericordiosos se les promete la salvación (Mt 5, 7). Puesto que esta salvación está inmediatamente próxima, no queda tiempo ni es posible retraso alguno (Lc 12, 58 s). El tiempo del reino de Dios que llega es el tiempo del amor, que exige el aceptarse mutua e incondicionalmente. Tal amor, que no rechaza ni niega nada, vence al mal que hay

en el mundo (Mt 5, 39 s; Lc 6, 29). Rompe el círculo diabólico de violencia y contraviolencia, culpa y venganza. El amor es el nuevo comienzo y la concretización de la salvación. En nuestra cohumanidad tenemos que sintonizar con la alegría de Dios sobre la vuelta de los pecadores (Lc 7, 36-47; 15, 11-32; 19, 1-10). El amor de Dios que todo lo supera se traduce en la aceptación del hombre por el hombre, en la destrucción de prejuicios y barreras sociales, en una comunicación nueva, espontánea entre los hombres, en la cordialidad fraternal, en la comunión del sufrimiento y la alegría.

Mas estas proposiciones adquieren todo su peso cuando se comprende que la llegada del reino de Dios significa la superación y el fin de los poderes demoníacos (Mt 12, 28; Lc 11, 20). La lucha de Jesús con estos poderes no puede eliminarse sin más de los evangelios, como todavía se verá. Por tanto, la salvación del reino de Dios significa la superación de los poderes del mal, destructores, enemigos de la creación y el comienzo de una nueva. Esta nueva creación lleva la impronta de la vida, la libertad, la paz, la reconciliación, el amor.

En consecuencia podemos decir: *la salvación del reino de Dios consiste en que llega a imperar en el hombre y por el hombre el amor de Dios que se autocomunica. El amor se manifiesta como el sentido del ser. Unicamente en el amor encuentran su plenitud mundo y hombre.*

Pero de hecho el hombre se ha separado por el pecado del amor de Dios, adhiriéndose al egoísmo, la egolatría, a la voluntad, utilidad y el sentido propios. De manera que todo se disgrega en un aislamiento sin sentido y en una lucha de todos contra todos. En lugar de la unidad imperan la soledad y el aislamiento. El individuo aislado o lo solitario cae en el absurdo. Mas donde la base definitiva de toda realidad, donde el amor de Dios se vuelve a imponer y llega a dominar, el mundo llega de nuevo al orden y a la salvación. Puesto que cada uno puede saberse aceptado y reconocido, se hace libre para la comunión con otros. La llegada del señorío del amor de Dios significa, pues, salvación del mundo en su totalidad y de cada uno en particular. Cada individuo puede esperar que el amor sea lo último y definitivo, que sea más fuerte que la muerte, que el odio y la injusticia. El mensaje de la llegada del señorío de Dios representa, pues, una promesa para todo lo que se hace por amor en el mundo: lo que se hace por amor tendrá consistencia para siempre contra toda apariencia; aún más, es lo único que existe para siempre.

Un principio así tiene, por supuesto, consecuencias para la conducta cristiana cara al mundo. Con él se abre una posibilidad más allá de las alternativas que suponen un cambio violento del mundo o una no-violencia que huye de él; tal posibilidad es el cambio y humanización del mundo por el camino de la violencia del amor. Amor no es un sustitutivo de justicia; amor es más bien el colmo en el cumplimiento de la justicia. Pues, en definitiva, somos justos con el otro, si no sólo le damos esto o aquello, que puede exigir, cuando lo aceptamos y reconocemos como hombre, si nos damos nosotros mismos a él. El amor incluye las exigencias de la justicia para cada individuo, superándola y colmándola al mismo tiempo. El amor es la fuerza y la luz para reconocer en las situaciones cambiantes las exigencias de la justicia, cumpliéndolas siempre de nuevo. En este sentido el amor es el alma de la justicia. Asimismo el amor constituye la respuesta a la pregunta por un mundo justo y humano; representa la solución del enigma de la historia. El amor es la salvación del hombre y del mundo.

Los milagros de Jesús

Jesús obró no sólo mediante la palabra, sino igualmente mediante la acción; no sólo habló, sino que también obró¹. Hasta ahora hemos constatado cómo su mensaje se hallaba en relación con su comportamiento y actitud, en especial, con su comunión hasta de mesa con los pecadores, cosa que no dejó de escandalizar. Ahora hay que hablar en detalle de los milagros de Jesús, algo que hace tan chocante y difícilmente comprensible su actividad para el hombre moderno al menos. La tradición sobre los milagros no se puede suprimir de los evangelios; se encuentra en los estratos más antiguos. Marcos ha centrado su evangelio casi exclusivamente en torno a los milagros. Por tanto, si se quiere hablar de Jesús, es imposible no hablar de estos relatos.

1 Sobre la cuestión de los milagros de Jesús, cf R Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 223 260, Id, *Zur Frage des Wunders*, en *GuV* I, Tübingen⁵1964, 214 228, M Dibelius, *Formgeschichte*, H J Held, *Matthaus als Interpret der Wundergeschichten*, en G Bornkamm - G Barth - H J Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen²1963, 155 287, W Hermann, *Das Wunder in der evangelischen Botschaft*, Berlin 1961, L Monden, *Theologie des Wunders*, Freiburg 1961, 103 125, F Mussner, *Die Wunder Jesu*, München 1967, G Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Stuttgart 1967, A Stuhl, *Die Wunder Jesu*, Gutersloh 1967, R H Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf²1968, F Lentzen Deis, *Die Wunder Jesu Zur neueren Literatur und zur Frage nach der Historizität* ThPh 43 (1968) 392-402, K Gutbrod, *Die Wundergeschichten des NT dargestellt nach den ersten drei Evangelien*, Stuttgart 1968, A Kolping, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*, Bergen Enkheim 1969, K Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970, R Pesch, *Jesu ureigene Taten?* Ein Beitrag zur Wunderfrage, Freiburg 1970 (con mas bibliografía), Id, *Zur theologischen Bedeutsamkeit der Machttaten Jesu* ThQ 152 (1972) 203 213, H Kung, *Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens?* Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder ThQ 152 (1972) 214 223, K Kertelge, *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*, en *Ruchfrage nach Jesus*, 174 193

1. *Problemática de los milagros de Jesús*

«El milagro es el niño preferido de la fe», dijo Goethe, pero hoy el milagro se ha convertido en causa de muchos quebraderos de cabeza para la fe. Con la aparición de la subjetividad crítica y su interés por el saber seguro, disponible, ocuparon el primer plano de atención los aspectos generales, normales de la realidad. Mas donde lo concreto adquiere su determinación ante todo por su analogía y correlación con todo lo demás, desaparece el sentido para lo incalculable y señero. Un acontecimiento extraordinario apenas si se contempla con asombro como milagro, sino que se le rebaja a objeto aclarable por principio. Si es que llega a conseguirlo, el hombre moderno experimenta milagros precisamente en la regularidad de las leyes de la naturaleza y su orden. Mientras que a la historia la mira como lugar en el que él mismo se realiza. Si, no obstante, habla de milagros —por ejemplo, de las siete maravillas del mundo, del milagro económico o de los milagros de la técnica—, tal modo de hablar se emplea en sentido muy impropio, pues es en la propia obra en lo que se está fijando.

Este cambio moderno en la experiencia de mundo e historia ha llevado a una problemática doble en relación con los milagros de Jesús: histórica y de las ciencias naturales. El escepticismo histórico frente a los relatos de milagros obliga a examinarlos con cuidado; el pensamiento propio de las ciencias naturales pide un replanteamiento fundamental del concepto de milagro como tal.

La investigación histórico-crítica de la tradición sobre los milagros lleva en primer lugar a una triple conclusión:

1. Desde el punto de vista de la crítica literaria es constatable la tendencia a acentuar, engrandecer y multiplicar los milagros. Según Mc 1, 34 Jesús cura a muchos enfermos, mientras que su paralelo, Mt 8, 16, dice que cura a todos. Para Mc la hija de Jairo está todavía agonizando, mientras que para Mt ya está muerta. La curación de un ciego y un poseso se convierte en la de dos ciegos y dos posesos; 4.000 alimentados en el desierto se hacen 5.000 y los siete cestos que sobraron resultan luego doce. Esta tendencia a la reformulación, multiplicación y acentuación que se ve en los mismos evangelios tenemos que suponerla actuante ya en el tiempo que precede a la redacción de nuestros evangelios. Con ello se reduce muy esencialmente el material de los relatos de milagros.

2. Otra reducción se deduce de la comparación con las historias milagrosas tanto rabínicas como helenistas. Los relatos neotestamentarios sobre milagros están formulados en analogía y con ayuda de motivos, que conocemos igualmente en la restante literatura de la antigüedad. Existen, por ejemplo, narraciones milagrosas rabínicas y helenísticas referentes a curaciones, expulsiones de demonios, resurrecciones de muertos, calma de tempestades, etc. Se dan numerosos paralelismos con Apolonio de Tyana, con-

temporáneo de Jesús. Se testifican muchas curaciones obradas en el santuario de Esculapio en Epidauro. O sea, que se tiene la impresión de que el nuevo testamento aplica a Jesús motivos extracristianos para resaltar su grandeza y poder. Existe incluso una determinada técnica para las narraciones de milagros, un esquema fijo tripartito al que se ajustan: primeramente se menciona la inutilidad de los esfuerzos hechos hasta entonces, resaltando la gravedad de la enfermedad, preparando así la magnitud del milagro; sigue la descripción del hecho maravilloso; por último se presentan testigos que vieron el milagro y lo han testificado (coro final). Sin duda, hay también diferencias importantes entre los milagros de Jesús y los que nos transmite la antigüedad. Por ejemplo, Jesús no obra milagro alguno por honorario, provecho, castigo o lucimiento. Pero a la vista de los paralelos que se dan, apenas si se pueden rechazar todos los relatos milagrosos judíos y helenistas como puro fraude sin apoyo histórico, aceptando, por el contrario, terminantemente como históricos los relatos neotestamentarios.

3. Por la historia de las formas se ve que algunos relatos milagrosos son proyecciones de experiencias pascuales introducidas en la vida terrena de Jesús o presentaciones adelantadas del Cristo exaltado. Tales epifanías son, por ejemplo, el milagro que salva de la tempestad, la transfiguración, el andar sobre las aguas, la comida para 4.000 ó 5.000 y la pesca de Pedro. Sobre todo los relatos de la resurrección de la hija de Jairo, del joven de Naín y de Lázaro están intentando presentar a Jesús como señor sobre vida y muerte. Los milagros naturales precisamente se ve que son añadidura secundaria a la tradición primitiva.

De lo dicho se deduce que tenemos que considerar como legendarios muchos relatos milagrosos de los evangelios. Tales leyendas se han de examinar no tanto con vistas a su contenido histórico sino respecto de su intencionalidad teológica. No dicen nada sobre ciertos hechos salvadores, sino sobre el significado del único acontecimiento salvífico, Jesucristo. *Por tanto, al probarse que ciertos milagros no se pueden atribuir al Jesús terreno, no se ha dicho en absoluto que carezcan de importancia teológica y kerygmática. Tales relatos milagrosos no-históricos son expresiones de fe sobre el significado salvador de la persona y mensaje de Jesús.*

Con todo, sería falso deducir de esta tesis que no hay absolutamente acción alguna milagrosa de Jesús con garantía histórica. Lo contrario es lo acertado. No hay ningún exegeta digno de tomarse en serio que no admita un sustrato fundamental de acciones milagrosas de Jesús históricamente ciertas. Tres argumentos son especialmente importantes en este sentido:

1. La tradición evangélica sobre los milagros sería absolutamente inexplicable si la vida terrena de Jesús no hubiera dejado la impresión y el recuerdo general, que luego hizo posible presentar a Jesús como obrador de milagros. Sin un apoyo cierto en la vida de Jesús la tradición sobre los milagros no sería posible.

2. La tradición de los milagros se puede examinar con ayuda de los mismos criterios que son válidos para la constatación del Jesús histórico en

general Según eso hay que tomar como históricos los milagros que no pueden explicarse ni por influencia judía ni helenista Tales milagros son los que tienen un frente expresamente antijudío Piensese, ante todo, en las curaciones en sábado y las consecuentes discusiones sobre el precepto sabático (cf Mc 1, 23 28, 3, 1-6, Lc 13, 10 17) También hay que citar relatos sobre expulsiones de demonios, es decir, sobre la actividad de exorcista por parte de Jesús Vale lo dicho especialmente del *logion* de Mt 12, 28 «Pero si expulso los demonios por el espíritu de Dios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros» (cf Lc 11, 20) Este *logion* se encuentra en el contexto de la defensa de Jesús contra la acusación de que está aliado con el diablo (Mc 3, 22, Mt 9, 34, Lc 11, 15) Esta odiosa acusación difícilmente ha sido inventada La acusación muestra además que los milagros de Jesús no podían ser negados por sus enemigos

3 Ciertos relatos de milagros contienen detalles llamativos que precisamente a causa de su falta de significado hay que considerar como originarios (Mc 1, 29 31) También la palabra de Mt 11, 20 22 sobre los prodigios obrados en Corazéin y Betsaida tiene que ser antigua, puesto que nada oímos en otra parte sobre la actividad de Jesús en Corazéin

También después de un examen crítico de la tradición de los milagros en los evangelios se deduce que no se puede negar un núcleo histórico de tal tradición. Jesús realizó acciones extraordinarias que maravillaron a sus contemporáneos. Hay que mencionar curaciones de diversas enfermedades y de síntomas que entonces se tenían por signos de posesión de espíritus. Por el contrario, los llamado milagros naturales no es necesario considerarlos, con cierta probabilidad, como históricos.

Por supuesto que con la sola prueba de que existe un núcleo de acciones extraordinarias de Jesús hemos adelantado relativamente poco. Pues la constatación general de que los hechos como tal son ambiguos, y que su significado se ha de determinar en cada caso por el contexto en que los coloca el lenguaje que los aclara, esa constatación vale en mayor medida de los milagros de Jesús. Sin duda que ya viviendo Jesús se discutió el significado de sus prodigios. Mientras unos los entendían como signos de la actuación de Dios, los enemigos de Jesús los consideraban como artificio demoníaco, como engaño y charlatanería (cf. Mc 3, 22-30 par). Hoy se intenta «aclarar» «psicogénicamente» la curación de fiebre, parálisis, lepra (como se llamaba entonces a ciertas enfermedades de la piel), proponiéndose, en consecuencia, interpretar los milagros de Jesús como «terapia superadora» por la fuerza de la voluntad. Con ello sería posible explicar los milagros de Jesús tanto teológicamente, en cuanto acciones de Dios, como psicológicamente, atribuyéndoles a la fuerza carismática que irradiaba Jesús y a la fe que suscitaba. Por tanto, se plantea la pregunta de qué modo de realidad atribuir a los sucesos referidos

en los relatos de milagros. Esta cuestión nos lleva de la problemática histórica a un complejo esencialmente más profundo, a la problemática de los milagros en el terreno de las ciencias naturales. La cuestión planteada se puede formular así: ¿qué es en realidad tal milagro, qué ocurre en él?

Tradicionalmente se entiende el milagro² como acontecimiento perceptible que supera las posibilidades naturales, que es causado por la omnipotencia de Dios quebrantando o, al menos, eludiendo las causalidades naturales, sirviendo, por tanto, de confirmación respecto de la palabra reveladora. Este concepto apologético del milagro está, sin duda, pensado en estricta contraposición al pensamiento moderno de las ciencias naturales y a la idea de una relación sin solución de continuidad entre causalidad y efecto. Mirado de cerca se ve que tal concepto de milagro es una fórmula en el aire. Tales milagros serían constatables claramente sólo conociendo de verdad y por entero todas las leyes naturales y contemplándolas totalmente en cada caso particular. Sólo así podríamos probar exactamente que un suceso tiene que tomarse como causado inmediatamente por Dios. Mas tal conocimiento completo de todas las relaciones posibles de causalidad, presupuesto para la prueba exigida, no nos es posible en ningún caso. Pero también desde la perspectiva teológica se presentan serios reparos contra este concepto de milagro. A Dios no se le puede colocar jamás en lugar de una causalidad intramundana. Si se encontrara en el mismo nivel de las causas intramundanas ya no sería Dios sino un ídolo. Si Dios tiene que seguir siendo Dios, entonces también sus milagros hay que considerarlos como obra de causas segundas creadas. De no ser así, estarían en nuestro mundo como un meteoro extramundano y como un cuerpo extraño totalmente inasimilable. Prescindiendo en absoluto de la cuestión de si un suceso de tal índole es imaginable de por sí, y

2. Sobre la problemática general de los milagros, cf. R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, C S Lewis, *Wunder*. Eine vorbereitende Untersuchung, Koln-Olten 1952; G. Sohngen, *Wunderzeichen und Glaube*, en *Die Einbeit in der Theologie*, Munchen 1952, 265-285, R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Wurzburg 1959, E. Kasemann, *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1970, 224-236; K. Rahner, *Poder de salvación y fuerza de curación de la fe*, en ET V, 503-513; H. Fries, *Milagro/signo II*, Síntesis histórico-dogmática, en CFT III, 35-46; J. B. Metz, *Wunder VI*, Systematisch, en LThK X, 1263-1265, W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, Munchen 1971; M. Seckler, *Pladoyer für Ehrlichkeit im Umgang mit Wundern*: ThQ 151 (1971) 337-345; B. Weissmahr, *Gibt es von Gott gewirkte Wunder?* Grundsatzliche Überlegungen zu einer verdrängten Problematik: StdZ 191 (1973) 47-63; Id., *Gottes Wirken in der Welt* Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt 1973.

prescindiendo igualmente de si puede pensarse que algo aparezca en la realidad sin ser determinado por sus condicionamientos, un milagro así, desconectado de toda relación de sentido intramundana y susceptible de ser probado claramente como intervención de Dios, no tendría peso ninguno tampoco teológicamente. Porque un milagro así forzaría a la fe, suprimiendo con ello la libre decisión.

Estas y otras dificultades han llevado a los teólogos a prescindir más o menos del concepto de milagro de tipo apologético, volviendo a su sentido originariamente bíblico. Para designar los milagros de Jesús la Biblia jamás emplea aisladamente el término *τέρατα*, corriente en la antigüedad, siempre con cierto sabor milagrero; se emplean más bien los términos «portentos» (*δυνάμεις*) y «signos» (*σημεία*). Estos signos representan acontecimientos extraordinarios, inesperados, que causan sorpresa y asombro en el hombre. La mirada no se dirige a la naturaleza y sus leyes; el concepto de ley natural le es desconocido al hombre antiguo. El milagro dirige la mirada hacia arriba, hacia Dios. El hombre bíblico considera la realidad no como naturaleza, sino como creatura; por eso toda realidad le resulta, en definitiva, maravillosa. La problemática de los milagros en la Biblia no representa, pues, una cuestión de las ciencias naturales, sino de algo religioso y teológico; se trata de la fe y de la glorificación de Dios. Podemos ilustrar con un sencillo ejemplo qué significa esto. Según se diga: «una depresión causa viento del este» o: «Dios provocó viento del este», nos estamos moviendo en un terreno lingüístico y de contenido totalmente distinto. La primera sentencia se mantiene en el terreno de lo constatable, mientras que la segunda remite al origen trascendental y al significado religioso de tal acontecimiento constatable. En ambos casos se habla del mismo acontecimiento de un modo y desde una perspectiva totalmente distinta, de manera que ambas proposiciones no pueden ser contrapuestas la una a la otra, pero tampoco se pueden nivelar. De ello se deduce lo siguiente: la cuestión del milagro sólo puede discutirse adecuadamente atendiendo a su contexto religioso y al «lenguaje» teológico, del que no se puede prescindir.

Es cierto que los teólogos han abordado esta perspectiva con frecuencia demasiado a la ligera. O han extendido tanto el concepto de milagro que prácticamente abarcaba todo acontecimiento en cuanto considerado religiosamente, o lo han explicado de modo puramente interior y espiritual como milagro de fe y perdón. En el primer caso se perdía lo extraordinario y significativo, cosa propia del milagro según la Biblia. Existe el peligro de la recaída en el pensamiento mitológico. Pero así se cae inmediatamente en

nuevas dificultades. ¿No hay entonces que atribuir a Dios además de los milagros en la naturaleza también las catástrofes naturales, en las que mueren millares de hombres? En el segundo caso se pierde la dimensión corporal que también pertenece al milagro; si el concepto bíblico de milagro se desmitologiza y espiritualiza de esta manera, entonces hay que preguntarse, si, en resumidas cuentas, la fe en los milagros no es una afirmación gratuita. Si al decir «milagro» no se quiere decir «algo» en el terreno de la realidad con la que el hombre se las tiene que ver, entonces uno se pregunta si la fe en los milagros no representa, en definitiva, una mera ideología. Pero mientras no se aclare qué clase de realidad conviene a este «algo», el hablar de signos y prodigios de Dios sigue siendo un criptograma teológico-milagroso, como dice M. Seckler, con razón, que impide la vista sobre el núcleo «bruto» del problema de los milagros, la cuestión sobre la realidad tocada en la fe en los milagros³. La cuestión se reduce a esto: ¿representan los milagros un suceso en el que Dios no obra de otra manera que en todos los demás sucesos, pero por el que el hombre se siente especialmente interpelado? Y en seguida viene esta otra pregunta: ¿en qué se funda esta interpelación? ¿se trata de una mera interpretación de la fe o a esta interpretación le corresponde «algo» en la realidad? ¿radica lo incomparable del suceso milagroso, por tanto, sólo en la interpretación o se sitúa también al nivel de la realidad experimentada? ¿es el milagro mera interpretación de la fe o es una realidad que sale al encuentro y acontece en la fe? ¿pero en que consiste lo especial de esta realidad si no se sitúa al nivel de los fenómenos constatables?

Es muy importante la reflexión sobre el concepto bíblico de milagro para entender su primitivo sentido teo-lógico. Pero, a diferencia del tiempo de la Biblia, para nosotros hoy es de todo punto imprescindible aclarar no sólo el distinto nivel en contenido y lenguaje entre las proposiciones científico-naturales y teo-lógicas, sino igualmente su relación, si es que no queremos que el concepto de milagro pierda para nosotros su carácter real. De modo que se vuelve a plantear de nuevo y a un nivel distinto la tarea de ocuparse de la concepción moderna de la realidad, especialmente representada por las ciencias naturales.

Las ciencias naturales parten metodológicamente de la seguridad absoluta de todo acontecimiento debido a unas leyes. A este postulado se somete por principio también lo incomparable, lo especial y lo extraordinario, por más que de hecho (todavía) no se pueda aclarar en su totalidad. De modo que desde el punto de vista de las ciencias naturales no queda hueco alguno para milagros en el sentido de acontecimientos no causados intramundamente y, por tanto, no determinable por principio. Si, con todo, se intenta, como a veces ocurre, situar el milagro en la auténtica carencia de explicación de ciertos acontecimientos, entonces esto lleva a una continua batida en retirada ante el conocimiento de las ciencias naturales que progresa sin cesar y a la pérdida de toda credibilidad para la predicación y la teología.

3. Cf. M. Seckler, *Plädoyer für Ehrlichkeit*.

Por otra parte, las ciencias naturales tienen hoy en claro que, por principio, no pueden abarcar el conjunto de todas las condiciones. Porque el conocimiento humano no puede jamás deducir la facticidad de la realidad. Por eso, todo acontecimiento es al mismo tiempo totalmente contingente y totalmente seguro. Dado que esta tensión entre la contingencia de lo particular y la generalidad de su seguridad es algo fundamental, no es tampoco posible descubrir el milagro en la sobreabundancia de seguridad de lo individual frente a lo general⁴. Tal intento choca también con dificultades teológicas. Pues la cuestión sobre el milagro teológicamente se plantea de modo acertado sólo cuando no se pregunta por un «agujero» dentro de la causalidad intramundana y su conocimiento, sino únicamente cuando se pregunta por la relación de causalidad como tal. Y la cuestión sobre la especie de esta relación de causalidad sólo se puede considerar desde el punto de vista de las ciencias naturales como tarea infinita, es decir, como cuestión fundamentalmente insoluble desde su perspectiva. Por eso la cuestión sobre qué es en definitiva esta relación de causalidad, no es algo apropiado para las ciencias naturales, sino que es la pregunta filosófica y teológica por el sentido del ser en cuanto tal.

La cuestión sobre el milagro no se puede responder desde dentro de las ciencias naturales ni positiva ni negativamente, pues afecta no sólo al sentido de este o aquel acontecimiento, sino a la pregunta por el sentido de la realidad, tal y como ese sentido se concentra simbólicamente en un acontecimiento determinado. En definitiva, el encuentro entre ciencias naturales y teología no se realiza, pues, donde se trata de actos constatables como tal, sino de los últimos presupuestos de las ciencias naturales, es decir, del problema trascendental, de la cuestión sobre el todo de la realidad y su sentido, o sea, donde se trata del sentido de aquello de lo que se ocupan las ciencias naturales.

La cuestión sobre el modo de realidad del milagro viene a desembocar, en definitiva, en la pregunta por el sentido último de toda realidad: pura casualidad, destino ciego, regularidad general, que luego no permite libertad alguna o una libertad que todo lo determina y a la cual llamamos Dios. Decidiéndose por la explicación religiosa de la realidad (y tendríamos que reflexionar sobre los motivos de tal decisión en particular), la cuestión sobre el milagro desemboca en una determinación adecuada de la rela-

4. Cf. sobre el particular en especial las publicaciones citadas de B. Weissmahr.

ción entre Dios y mundo. ¿Es Dios una especie de constructor del mundo, le dio de una vez para siempre las leyes por las que en adelante se rige (deísmo), obra Dios en todo acontecimiento de la misma manera, o es el Dios vivo de la historia, como dice la Biblia, es decir, aquel que muestra a los hombres su amor siempre de modo totalmente nuevo *en y por* el acontecer mundano, o sea, es Dios aquel que se sirve de la regularidad de las leyes naturales que él ha creado y, por tanto, la quiere, para demostrar *en y por* ella al hombre su cercanía, su ayuda y su benevolencia mediante signos y de manera efectiva? En esta perspectiva hay que decir que Dios precisamente cuando hace de un acontecimiento signo especial de su actuación salvífica, lo libera en su independencia mundana. Como principio fundamental de la relación bíblica Dios-mundo puede, pues, valer que la unidad de Dios y el mundo y la independencia de la creatura no son proporcionalmente inversos, sino que se encuentran en proporción directa.

Con lo dicho se ha propuesto al menos en esbozo la posibilidad de una teoría teológica del milagro. Por supuesto que una teología adecuada del milagro que tenga en cuenta todas las exigencias actuales sigue siendo un deseo, cuyo cumplimiento en este contexto no se puede esperar. Por eso, como resumen de lo dicho, tenemos que limitarnos a lo siguiente:

1. *En el terreno fenomenológico pertenece al milagro lo extraordinario, lo que provoca asombro y sorpresa. Pero el milagro es de por sí ambiguo. Su univocidad la recibe sólo gracias a la predicación que lo acompaña y que se acepta en la fe.* El Vaticano II describe así la relación entre palabra y acción: «El acontecimiento salvífico se realiza en la palabra y la acción, íntimamente unidas, pues las obras que Dios hace en el decurso de la historia revelan y confirman la doctrina y las realidades expresadas mediante las palabras; éstas, a su vez, anuncian las obras, manifestando el misterio que contienen». ⁵

2. *En el terreno religioso que se abre por la palabra hay que decir que al milagro pertenece el que se debe a una iniciativa personal de Dios. Lo especial del milagro está, pues, al nivel de la interpelación y de la exigencia personal de Dios, interpelación y exigencia que se muestran poderosas por el hecho de que se corporizan a modo de signos.*

3. *Esta corporización se da históricamente siempre mediante causas creadas dobles. Una intervención de Dios en el sentido de*

una acción suya inmediatamente visible es un absurdo teológico. A la llegada del reino de Dios pertenece el que la revelación de Dios en su condición de tal libere al hombre en orden a su humanidad y al mundo en su mundanidad. Por eso vale también, aplicado a los milagros, lo siguiente: *la intensidad de la independencia creada crece en relación directa y no inversa con la intensidad de la actuación de Dios.*

4. A causa de la mediación creada e histórica el acontecimiento milagroso es de por sí ambiguo. Pero esta ambigüedad es el espacio que hace posible la libre decisión de la fe. *El milagro se experimenta como acción de Dios sólo en la fe. Por tanto, no fuerza a la fe. El milagro más bien la pide y la confirma.* Así volvemos a nuestro planteamiento cristológico. Y la cuestión ahora es ésta: ¿qué significan los milagros de Jesús para la fe? ¿de qué modo se abre aquí el sentido de la realidad?

2. Significado teológico de los milagros de Jesús

Enlazando con el resumen del mensaje de Jesús sobre el acercamiento del reino de Dios, Marcos habla en seguida de los primeros milagros (Mc 1, 21 s). *Los milagros de Jesús son signos del reino de Dios que alborea.* Su llegada significa el desmoronamiento del dominio de Satanás. Ambas cosas van juntas: «Si expulsó los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12, 28). El dominio del demonio se caracteriza por su enemistad con la creación. La alienación del hombre respecto de Dios tiene como consecuencia la alienación respecto de sí mismo y de la creación. Donde se reinstaura la comunión con Dios, donde se implanta el reino de Dios, «las cosas vuelven a enderezarse», el mundo vuelve a estar salvado. Los milagros dicen que esta salvación no es solamente algo espiritual, sino que afecta a todo el hombre, llegando también a su dimensión corporal. *Por eso los milagros de Jesús son signos de la salvación del reino de Dios que ya alborea. Son expresión de su dimensión corporal y mundana.*

Lo mismo que el reino de Dios es una realidad escatológica que remite al futuro, lo propio ocurre con los milagros de Jesús. Son *signa prognostica*, asomo, crepúsculo matutino de la nueva creación, anticipación del futuro abierto en Cristo. Por eso son prenda de la esperanza del hombre para sí y para el mundo en orden a la liberación de la esclavitud de lo caduco (Rom 8, 21). Sólo pueden entenderse en el trasfondo de la esperanza origina-

ria de lo totalmente distinto y lo totalmente nuevo, de la llegada de un mundo nuevo y reconciliado. Los milagros interpelan al hombre en orden a esta esperanza y no por razón de un conocimiento comprobable, constatable. Al hombre le es esencial la esperanza de lo inaudita e indeduciblemente nuevo; negar los milagros por principio equivaldría a abandonar la esperanza originariamente humana. Sobre todo para la idea bíblica de la *basileia* una fe sin milagros sería tan absurda como un hierro de madera. Los milagros de Jesús significan la irrupción del reino de Dios en nuestro mundo concreto, material; por eso son signos de esperanza para el mundo. También por ello no se pueden definir los milagros de Jesús como mero rompimiento de las leyes naturales. Prescindiendo de que con ello la incomparable actuación de Dios se rebajaría al nivel de las causalidades intramundanas, esta caracterización negativa tendría que hacer aparecer siempre al milagro como caprichoso. Mientras que los milagros hay que entenderlos como expresión de la incorporación de la total realidad del mundo en la economía histórica de Dios. Únicamente en este contexto son «comprensible» los milagros y están llenos de sentido. Caracterizan a nuestro mundo como dinámico y en formación «en orden a la esperanza».

Esta perspectiva excluye la interpretación que da del milagro R. Bultmann⁶. Nadie negará que los milagros representan perdón de los pecados y fe. Pero no se puede ignorar que el antiguo y el nuevo testamento conocen una esperanza de salvación del cuerpo en el mundo que se opone a toda espiritualización parcialista. Esta esperanza es tan esencial para la Escritura que no se puede eliminar o desmitologizar como fenómeno periférico. Pero de aquí no se sigue que se pueda reducir el sentido de los milagros de Jesús a este aspecto mundano. A veces se intenta tal cosa últimamente como reacción contra una explicación puramente espiritual de los milagros de Jesús. Sus exorcismos se desmitologizan y actualizan diciendo que se trata de supresión de tabúes, de desenmascarar y depotenciar absolutizaciones intramundanas y también idolotizaciones, por ejemplo, del consumo, la técnica, etc., se trata de la supresión de discriminaciones y descréditos sociales. Las curaciones, por el contrario, caracterizan a Jesús como el hombre para los otros. Sin duda que todo esto juega su papel, pero no agota la significación de los milagros de Jesús. Pues falta todo lo planificado y programático de la inten-

6. Cf. R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, 221 s.

ción de mejorar el mundo. Jesús no curó sistemáticamente a todos los enfermos ni expulsó a todos los demonios; realizó sólo determinados signos, que no se pueden separar del contexto total de su actividad: el mensaje sobre el reino de Dios que viene. A Jesús no le interesa un mundo mejor, sino un mundo nuevo. Pero conforme al mensaje de Jesús el hombre y el mundo sólo se pueden hacer verdaderamente humanos teniendo en Dios a su señor. Todo lo demás no sería humano, sino que conduciría a esfuerzos sobrehumanos y, en consecuencia, fácilmente a resultados inhumanos.

Los milagros, que muestran la irrupción del reino de Dios, son simultáneamente milagros obrados por Jesús: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha venido a vosotros» (Lc 11, 20). En segundo lugar, los milagros tienen, pues, la función de testificar la *exousía* escatológica de Jesús (Mt 7, 29; 9, 6. 8 y *passim*). *Los milagros son signos del envío y plenipotencia de Jesús*. Es no sólo el mesías de la palabra, sino también el de la acción. Trae la *basileia* con la palabra y la obra. Pero Jesús jamás obra estos portentos por pura demostración de su potencia mesiánica. Rechaza expresamente milagros de puro lucimiento (cf. Mt 12, 38 s; 16, 1 s; Lc 11, 29 s; Mc, 11 s). Por eso, los milagros son al mismo tiempo signo de cómo quería Jesús que se entendiera su plenipotencia escatológica. Formulado negativamente diríamos que no quiere que se entienda al modo del poder mundano, de la apariencia externa, de la fama. ¡Jesús no quiere *show*! Positivamente el sentido de los milagros de Jesús se puede aclarar algo desde esta perspectiva de tres modos:

1. Los milagros de Jesús se presentan como cumplimiento del antiguo testamento. Así se ve en especial en el sumario de Mt 11, 5-6 par: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia». Se trata, con dos excepciones, de citas de Is 29, 18 s; 35, 5 s; 61, 1. Con sus milagros Jesús recapitula el antiguo testamento; en ellos se impone el derecho divino prometido en el antiguo testamento; con ellos Jesús se coloca bajo la voluntad de Dios, tal y como está revelada en el antiguo testamento. Sus milagros son, pues, también acto de obediencia. Esto los distingue tanto de la magia como de los portentos de los taumaturgos del helenismo.

2. En los milagros de Jesús aparece el poder de Dios en la humillación, encubrimiento, ambigüedad y escándalo humanos. «Dichoso el que no se escandalice en mí» (Mt 11, 6). Los mila-

gros se pueden entender también como obra del diablo (Mc 3, 22; Mt 12, 27); de por sí no son claros en absoluto, ni pueden constituir por sí solos una prueba de la divinidad de Jesús, sino más bien signo del rebajamiento de Dios en Cristo. De esa manera la historia humana concreta de Jesús se convierte en lugar de la epifanía oculta del poder de Dios. El evangelio de Marcos es el que, ante todo, ha resaltado este aspecto.

3. Los milagros de Jesús tienen que liberar al hombre en orden al seguimiento. La expulsión de los demonios debe liberar para seguir a Jesús y participar en el reino de Dios. Seguimiento significa al mismo tiempo envío. Por eso da Jesús a sus discípulos no sólo el poder pleno de la palabra, sino también el de la acción, es decir, el poder para que obren milagros (Mc 6, 7; Mt 10, 1; Lc 9, 1). Por tanto, los milagros de Jesús sirven para congregar escatológicamente el pueblo de Dios. Este congregar vale en especial para los perdidos, pobres, débiles y marginados. Ya ahora deben experimentar a modo de signo la salvación y el amor de Dios para poder transmitirlos a su vez.

Importante es también una tercera perspectiva: *los milagros de Jesús son signos para la fe. Milagros y fe van sumamente unidos.* La mera estadística terminológica lo prueba suficientemente. Las palabras πίστις y πιστεύειν aparecen la mayoría de las veces en relación con relatos de milagros. Una y otra vez terminan los relatos con esta frase: «Tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34; 10, 52; Mt 9, 22; Lc 17, 19). Donde Jesús no halla esta fe, tampoco puede obrar milagros (Mc 6, 5 s; Mt 13, 58). Entre fe y milagro se da una doble relación:

a) El milagro debe llevar a la fe; es decir, debe provocar la pregunta: «¿Quién es éste?» (Mc 1, 27 par; 4, 41 par; Mt 12, 23). Los milagros deben suscitar la reacción originariamente humana de la sorpresa, abriendo de ese modo al hombre. Deben hacerle preguntar y sacudirlo en las cosas más ordinarias. Los milagros de Jesús tienen, pues, un efecto de extrañeza. Por supuesto que la respuesta a tales preguntas no puede ser clara. Pues no se puede probar que estos acontecimientos raros, que llevan a preguntarse, sean milagros en el sentido telógico, o sea, obras de Dios. Incluso según los evangelios pueden interpretarse de otra manera, es decir, como intervención del diablo (cf. Lc 11, 15 par). Esto excluye la idea de que los milagros son portentos tan exorbitantes que sencillamente «derriban», «atropellan» al hombre y lo hacen caer sobre sus rodillas. De ese modo los milagros, absurdamente, no llevarían precisamente a la fe, que por esencia no se puede probar, sino que la harían imposible. Pero Dios no

«atropella» al hombre. Quiere la respuesta libre. Por eso los milagros jamás pueden constituir una prueba clara para la fe.

b) El conocimiento y reconocimiento de los milagros como milagros, es decir, como obras de Dios, presupone la fe. Los milagros son signos en orden a la fe. Fe aquí no lo es todavía en Jesucristo como en el kerygma pospascual, sino una confianza en el poder de Jesús para obrar milagros, un contar y confiar en que el poder de Dios no se ha agotado, cuando las posibilidades humanas lo están. Los milagros son respuesta a la petición en cuanto expresión de fe. Con frecuencia el creyente se gana en los evangelios el que su petición sea escuchada; los milagros son, pues, respuesta de Jesús al movimiento de la voluntad que se dirige deseosa a él, la respuesta de Jesús a la oración del hombre. Al decir que fe y milagro se corresponden como petición y concesión, no significa que la fe y la oración hagan el milagro. Precisamente la oración se caracteriza por el hecho de que todo lo espera de Dios y nada de sí. En realidad, el creyente no se confía en sí mismo. Vale aquello de: «Señor, creo, ayuda mi incredulidad» (Mc 9, 22b-24). Sólo gracias a esta apertura definitiva es como la fe es capaz de recibir el milagro de Dios. Por supuesto que del que cree vale que todo le es posible (Mc 9, 22 s; Mt 17, 20). Esa clase de fe participa de la omnipotencia de Dios⁷, por lo que también le está prometido el milagro.

En consecuencia, la discusión sobre los relatos de milagros en el nuevo testamento nos lleva al punto de partida: la fe de los milagros no lo es de portentos, sino que constituye una confianza en la omnipotencia y providencia de Dios. El contenido propio de esta fe no son ciertos fenómenos extraordinarios, sino Dios. Por eso lo que los milagros de Jesús dicen, en definitiva, es que en Jesús Dios realizaba su plan, que Dios actuó en él para salvación del hombre y del mundo.

7. Cf. G. Ebeling, *Jesús und Glaube*, 238 s.