



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 2

CT 119 ECLESIOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA

Moltmann, Jürgen. “La iglesia en la historia del Espíritu”, “La iglesia en el presente del Espíritu”. En *La iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una iglesia mesiánica*, traducción de Emilio Saura, 48-58 y 240-326. Salamanca: Sígueme, 1978.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

II. LA IGLESIA EN LA HISTORIA DEL ESPÍRITU

La pregunta por el sentido de la historia de Cristo ha ocupado siempre un lugar central en la teología. Con ella comienza la teología cristiana y a ella retorna siempre. *¿Para qué* ha venido Cristo, *cuál* es la finalidad de su misión? *¿Para qué* ha muerto en la cruz? *¿Para qué* ha sido resucitado de entre los muertos y se ha aparecido a los discípulos en el resplandor de su gloria divina?

La comprensión teológica ha abordado desde muy pronto la historia de Cristo con este planteamiento teleológico, a fin de entender su sentido. El motivo de ello fue el carácter mesiánico de la misión y de la historia de Jesús. Pues el carácter inconcluso y la apertura de esta historia de Cristo, que remite más allá de sí misma, insinuaban este planteamiento. Pero, sobre todo, ha sido su «doble desenlace» (M. Kähler) —desde la vida mesiánica al abandono de Dios en la muerte y desde esta muerte a la vida escatológica— el que ha planteado de un modo perentorio la pregunta por el *para qué*³². De aquí que la profecía histórica de Jesús hubiese de ser asumida por una escatología de la historia de Jesucristo. Por otra parte, la interpretación escatológica de su historia ha de corresponder a su encarnación histórica de la escatología misma. La esperanza ha de volver sobre el recuerdo, pero no debe perder su fundamento real. Por eso la orientación hacia la historia va inseparablemente unida al desarrollo de su escatología. La interpretación teleológica no puede caer en la arbitrariedad. Ha de ser un fiel reflejo de la realidad. A la inversa, la historia de Cristo no cobra su verdadero sentido más que a la luz de la escatología. En cualquier caso, este «fenómeno» histórico no puede entenderse prescindiendo de su futuro, para el cual tiene significado³³.

1. *El sentido de la historia de Cristo*

Encontramos la interpretación teleológica de la historia de Cristo en las «oraciones finales de contenido teológico» del nuevo testamento³⁴. La encontramos en toda la tradición cristiana, en

32. Para un desarrollo detallado de esta idea, cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 21977, 157 ss.

33. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 113.

34. E. Stauffer, art. *Iva*, en ThWNT III, 324-334, 325: *Die theologischen Finalsätze*.

la medida en que, en ella, la cristología fue desarrollada en conexión con la soteriología. A cada afirmación sobre la encarnación, la misión, la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo corresponde una afirmación soteriológica, que expresa el propósito, la finalidad y el sentido de esta historia de Cristo³⁵. La encontramos especialmente en la teología de la Reforma, que transformó la pregunta por la *substantia historiae Christi* en una pregunta por el *finis historiae Christi*³⁶. La mera *notitia* de la historia de Cristo no basta para la fe. Sólo cuando es asumida la *promissio* que habla a partir de esta historia, ya que tiene su raíz en esta historia y ésta última es su signo experimentable, se llega a aprovecharla (a su *usus*) y a la comprensión de su significado para nosotros. La promesa del perdón de los pecados, que es asumida a través de la fe que justifica, es ella misma «el testamento», que ha sido puesto en vigor por la muerte de Jesús y en cuya ejecución vive el Crucificado³⁷. En la medida en que la Reforma entendió la promesa como el sentido de la historia de Cristo, entendió también la historia de Cristo como el fundamento de esta promesa. A la interpretación promisional de la historia de Cristo correspondía la fundamentación cristológica de la promesa. Por eso Melanchthon pasó del conocimiento cristológico de las naturalezas y de la encarnación de Cristo al conocimiento de sus obras; evidentemente, su intención no era disolver la persona de Cristo

35. Cf. sobre esto, W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 49 ss.

36. Cf. Ph. Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae*, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche IV*, Göttingen 1952, 48, 50 ss, 62, 101: «Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae: remissionem peccatorum».

37. Sobre el concepto luterano de *promissio*, cf. O. Bayer, *Promissio: Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971, 347. Cf. también 298 ss: *Die neue Christologie*. La contraposición radical que Bayer establece entre el concepto luterano de *promissio* «promesa que tiene fuerza de ley y que surte efecto de un modo inmediato»— y la «promesa» tal como la concibe la teología veterotestamentaria y la teología de la historia universal (aquí se alude posiblemente a G. von Rad y W. Pannenberg), nos resulta incomprensible. Pues tampoco allí se alude a una «categoría de la revelación derivada de la filosofía de la historia de la salvación», como afirma Bayer, *o. c.*, 347. También la afirmación que sigue plantea una alternativa que no existe: «La unidad de Dios no se alcanza a través de la totalidad de una historia siempre inacabada, sino que se otorga enteramente a través de su inequívoca promesa y es confesada a través de la fe especial en ella»: *Ibid.* Pues la fe especial espera la manifestación de la gloria de Dios sobre la base de su promesa inequívoca.

en sus funciones³⁸. Por eso el *Catecismo de Heidelberg*, en su interpretación del símbolo apostólico, pregunta siempre por la utilidad y la ayuda que podemos encontrar en las afirmaciones teológicas de la fe³⁹. En la medida en que preguntamos por el sentido de la historia de Cristo, admitimos el supuesto escatológico de la comprensión de esta historia. En el vocablo moderno «sentido» están contenidos la promesa, la utilidad y la finalidad⁴⁰. En él está contenido asimismo lo que anteriormente hemos llamado el «interés de Cristo» y la «orientación» de su historia.

Si estudiamos las oraciones finales de contenido teológico que aparecen en el nuevo testamento nos encontramos ante todo con aquella teología con la que Pablo interpreta las profesiones de fe de la comunidad primitiva. De ella puede decirse lo siguiente: «El modo de pensar teleológico se ha impuesto en el núcleo mismo del mensaje y de la teología cristianos»⁴¹.

Pablo entiende la historia de Cristo como un acontecimiento de salvación «para nosotros». «Ἰπὲρ ἡμῶν» es una breve y pregnante fórmula que engloba la totalidad del acontecer salvífico⁴². Sin entrar aquí en un examen detallado de la teología de Pablo⁴³, podemos hacer alusión, no obstante, a algunas importantes definiciones teleológicas basadas en el «para nosotros», que resume en sí la historia de Cristo, entendida de un modo abierto e incluyente.

Puesto que, como es sabido, lo que está en primer plano para Pablo es la justicia de Dios, se puede decir en primer lugar que, para él, el *sentido de la historia de Cristo* es la justificación de los pecadores. Cristo «fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). El sentido de su sacrificio en la cruz es la liberación del pecador de la esclavitud del

38. Ph. Melancthon, *Loci communes 1521*, en *Melancthons Werke*, Studienausgabe ed. R. Stupperich, II, 1, 1952, 7. Como lo muestran las reelaboraciones posteriores de los *Loci communes* hechas por Melancthon, su propósito no era reducir la cristología a la soteriología.

39. *Catecismo de Heidelberg de 1563*, especialmente las cuestiones 36, 43, 45, 49, 51, 57, 58, 59.

40. Sobre el concepto actual de «sentido», cf. H. Gollwitzer, *Krummes Holz-aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970, 46 ss.

41. E. Stauffer, *o. c.*, 329.

42. O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1955, 184.

43. Para un estudio detallado de la relación entre cristología y doctrina de la justificación en Pablo, cf., E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1965; y, sobre todo, G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977.

pecado en virtud de la reconciliación y su liberación del poder del pecado en virtud del carácter vicario de este sacrificio. El sentido de su resurrección de entre los muertos es nuestra vida en la justicia. Cristo «fue hecho pecado por nosotros, para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21). «Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose por nosotros maldición» (Gál 3, 13). «El se hizo pobre por amor nuestro, para que vosotros fueseis ricos por su pobreza» (2 Cor 8, 9). Pablo ha vinculado siempre la fe en Cristo al *telos* de la justificación (Gál 2, 16; Rom 4, 16; 9, 11; cf. también Ef 2, 9). Para Pablo, la finalidad del sacrificio de Cristo en la cruz es la remisión de los pecados y la reconciliación de los pecados con Dios, mientras que su resurrección de entre los muertos y su exaltación como *Kyrios* hallan su sentido actual en la inauguración de la nueva justicia, la nueva obediencia y la nueva comunidad. Los dos aspectos de la doctrina tradicional de la justificación corresponden a ambos aspectos de la cristología. El sentido de su muerte es la *remissio peccatorum*. El sentido de su resurrección es la *acceptatio personae ad vitam aeternam*⁴⁴. También las dos vertientes de la conversión (penitencia) corresponden a los dos aspectos de la cristología: en la *mortificatio sui* se hace presente el Crucificado, en la *vivificatio in spiritu* reina el Resucitado. Ambas vertientes son imposibles de separar entre sí, de la misma manera que no se puede dissociar el Crucificado del Resucitado, ni éste de aquél. No obstante, si entendemos con Pablo la justificación y la existencia cristiana en la conversión como el sentido de la historia de Cristo, no habrá aquí ninguna identidad paradójica ni ninguna dialéctica eterna. De la misma manera que la resurrección de Cristo representa una superación del acontecimiento de la cruz y sólo por eso puede ser calificada de acontecimiento salvífico, en la justificación del pecador encontramos una sobreabundancia de gracia («mucho más»: Rom 5, 10). Esta no se agota en el perdón de los pecados, sino que, en virtud del perdón, lleva a una nueva vida y da origen a una nueva criatura. Por eso, en la existencia cristiana, la alegría

44. Así, Ph. Melancthon, *Loci praecipui theologici 1559*, en *Melancthons Werke*, ed. R. Stupperich, II, 2, 359: «Justificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam». La moderna reducción de la justificación al acontecimiento de la acogida del hombre por Dios (que se apoya en la teología de Paul Tillich) es tan unilateral como la reducción de la justificación al perdón de los pecados en algunos sectores de la tradición luterana.

por la nueva vida sobrepuja al dolor que supone morir a la antigua ⁴⁵.

Si continuamos examinando las oraciones finales de contenido teológico, éstas nos llevan más allá del acontecimiento de la justificación de los pecadores. El sentido de la historia de Cristo se revela ante todo al pecador en su justificación y aceptación, pero no se agota en el hecho de que los hombres lleguen al conocimiento de la fe que justifica ^{45 a}. Sobre la base de la justificación, sin la cual no puede haber un nuevo comienzo para los pecadores, sobre la base de la liberación, sin la cual no puede existir una nueva vida para los que carecen de libertad, el *sentido de la historia de Cristo* se desarrolla a través de la *nueva obediencia* (Rom 6, 8 ss), de la *nueva comunidad* (Rom 12, 3 ss) y de la *revelación del Espíritu* a través de los *dones carismáticos* de la nueva criatura (1 Cor 12, 7 ss) ⁴⁶.

«Cristo murió y resucitó para dominar sobre muertos y vivos» (Rom 14, 9). Por consiguiente, si la justificación de los pecadores es el sentido de la historia de Cristo, el sentido de la justificación de los pecadores es la *soberanía liberadora de Cristo sobre vivos y muertos*, es decir, la nueva creación en él. Así pues, en las oraciones finales paulinas, la teología nos lleva, más allá de «nuestra justificación», de la *nueva obediencia* y de la *nueva comunidad*, a la soberanía de Cristo sobre el pasado, el presente y el futuro.

Si preguntamos a su vez por el sentido de la *soberanía de Cristo*, nos encontraremos con la escatología de la historia de Cristo desarrollada en 1 Cor 15. «Pues preciso es que él reine hasta poner "a todos sus enemigos bajo sus pies". El último enemigo destruido será la muerte... Pero cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces él mismo se sujetará a quien a él todo se lo sometió, para que sea Dios en todas las cosas» (1 Cor 15, 25-28). Si la finalidad de la crucifixión y resurrección de Cristo es su soberanía sobre todas las cosas, el objetivo de su soberanía es *la plena soberanía de Dios*, en la que Dios mismo es «todo en todas

45. Esta «desproporción» ha sido subrayada especialmente por K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2, 431, 433; IV/3, 590, 610, 774 s, frente a algunos parcialismos de la teología luterana de la cruz; cf. también IV/2, 653: «La *vivificatio* como sentido e intención de la *mortificatio*».

45a. Contra G. Ebeling, para el cual, lo que se ha expresado en Jesús alcanza su objetivo en la fe que otorga la certidumbre, Cf. *Theologie und Verkündigung*, o. c., 87 ss.

46. Esto lo ha subrayado sobre todo A. Schlatter, *Luthers Deutung des Römerbriefs*, 1917, y va unido en él a una crítica, no siempre acertada, de la comprensión de la justificación por la Reforma, comprensión que él juzga un tanto «estrecha de miras».

las cosas». Así pues, también la soberanía de Cristo es provisional y limitada. «Su objetivo es tan sólo hacer posible la soberanía única de Dios. Cristo es el representante de Dios ante un mundo que no está aún plenamente sujeto a Dios, si bien esta sujeción escatológica ha comenzado en la pascua... El *regnum Christi* se caracteriza precisamente por el hecho de que si bien él ha sido sustraído a la muerte, nosotros aún no lo hemos sido. Por eso tiene una extensión limitada, y se halla comprendido entre su resurrección y la nuestra, y ha de ser concebido en concreto como la esfera del poder de la resurrección en un mundo aún sujeto a la muerte y, por consiguiente también a los restantes poderes cósmicos»⁴⁷.

Así pues, la pregunta teleológica por la finalidad de la historia de Cristo lleva, por así decirlo, más allá de cualquier objetivo presente y particular. Lleva a la escatología universal. A partir del objetivo escatológico, pleno y omniabarcante, los demás objetivos quedan situados en la dinámica de lo provisional. Esto es lo que se llama, con una expresión (que tiene un matiz negativo) de E. Käsemann, la «reserva escatológica»⁴⁸. Desde un punto de vista positivo se podría hablar de un pensar anticipador. Ciertamente, para aquél a quien afecta, la justificación es algo definitivo, de tal suerte que él puede decir de un modo comprensivo: «Allí donde acontece el perdón de los pecados, se hallan también presentes la vida eterna y la bienaventuranza»⁴⁹. Pero, desde el punto de vista de la plenitud de la promesa presente en la historia de Cristo y de su sentido escatológico, él es situado en la dinámica de lo provisional, de tal manera que él puede decir: «aún no se ha manifestado totalmente lo que él ha hecho levantarse de la tumba... En el último día resplandecerán sus obras»⁵⁰.

Las «oraciones finales de contenido teológico» de Pablo tienen como meta última la victoria definitiva de la *soberanía de Dios*. Esta soberanía de Dios sobre todas las cosas es concebida al mismo tiempo como su *inhabitación* en ellas. A su soberanía corresponde su *glorificación* por la nueva creación, que es nueva justamente a través de este júbilo. Los enunciados teológicos finalistas (que tienen un matiz ante todo soteriológico) con los que es formulado el sentido de la historia de Cristo nos llevan de

47. E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 242-243.

48. *Ibid.*, 242 s, 245.

49. M. Luther, *Kleiner Katechismus*, en *Bekennnisschriften*, 520.

50. Versículos 8 y 9 del cántico pascual de J. Heermann: «Muy de mañana, al salir el sol...» (EKG 85).

este modo a enunciados finalistas de carácter doxológico. Y, a la inversa, esto significa que esta doxología comienza ya en el acontecimiento salvífico mismo, en la justificación, la santificación, la nueva comunidad y los dones del Espíritu. Allí donde Dios reina, es glorificado; allí donde justifica, halla justicia; allí donde hace convertirse a un pecador y libera a los oprimidos, se complace. Por consiguiente, soteriología y doxología son inseparables desde el principio y permanecen así hasta el final. Por eso, para Pablo, el fin último de la historia de Cristo es la glorificación universal del Padre por el Hijo en el Espíritu (Flp 2, 10 s; Rom 11, 33; 1 Cor 15, 28). En la acción de gracias escatológica de la nueva creación se cumple el destino de toda criatura⁵¹.

2. *Bajo el impulso del Espíritu*

En cuanto comunidad de pecadores justificados, de liberados por Cristo, que experimentan la salvación y viven en acción de gracias, la iglesia está en camino hacia la plenitud del sentido de la historia de Cristo. Totalmente vuelta hacia Cristo, ella vive en el Espíritu y, en consecuencia, es ella misma principio y señal de la nueva creación. Ella predica únicamente a Cristo, pero el hecho de predicarlo supone ya la presencia del futuro de Dios a través de la palabra. Ella cree únicamente en Cristo, pero el que ella crea es ya un signo de esperanza. En la liberación, ella sólo sigue a Cristo, pero, a través de ello, acontece ya la anticipación corpórea de la redención del cuerpo. En la eucaristía, ella rememora y hace presente la muerte de Cristo, que lleva a la vida eterna, pero el que esto acontezca es ya un signo de la paz venidera. Ella confiesa únicamente a Jesús, el Crucificado, como el Señor, pero a través de esta confesión es anticipado el reino de Dios. Esta relación entre lo que acontece y el hecho de que acontezca sólo es posible comprenderla desde un punto de vista pneumatológico. La comunión de la iglesia con Cristo acontece «en el Espíritu». El Espíritu es justamente esta comunión. La fe percibe a Dios en Cristo, y este percibir mismo es la fuerza del Espíritu. Por eso, en cuanto comunión histórica con Cristo, la iglesia es hechura escatológica del Espíritu. «En este sentido, la his-

51. E. Stauffer, *o. c.*, 330, 333: «Pues Pablo establece toda una jerarquía de metas, en la que no sólo lo provisional está subordinado a lo definitivo, sino que también la salvación personal está en función de la salvación de todos. Pero el fin último que ha de determinar todo nuestro obrar y al que han de subordinarse todos los demás fines, es la gloria de Dios».

toria se convierte en escatología y la escatología en historia»⁵². Esta transformación es la obra del Espíritu.

La interpretación teleológica de la historia de Cristo coincide con la interpretación pneumatológica del sentido de esta historia. Por eso, la liberación del creyente del pecado y de los poderes impíos de este mundo es llamada también la «fuerza del Espíritu santo»⁵³. La nueva vida es una «vida en el Espíritu», y la nueva obediencia, un «andar en el Espíritu»⁵⁴. La nueva comunidad es ella misma la «revelación del Espíritu» y de las fuerzas de la nueva creación. Por eso, desde el punto de vista escatológico, el Espíritu puede ser llamado «el poder de la futureidad»⁵⁵, pues él es el «don escatológico», primicia (Rom 8, 23) y prenda (2 Cor 1, 22; 5, 5) del futuro. Desde una perspectiva pneumatológica, la escatología es obra del Espíritu santo. Pues el creyente es determinado por el futuro de Dios a través del Espíritu. Las fuerzas del Espíritu son las fuerzas vitales que, a partir del futuro de la nueva vida, determinan el presente⁵⁶. Los frutos del espíritu son el anticipo de la bienaventuranza futura a través de la alegría (no obstante la experiencia del sufrimiento) y del amor (a pesar de la experiencia del desengaño y del odio). Toda la escatología de la historia de Cristo que aparece en los enunciados teológicos finalistas puede ser interpretada también, por consiguiente, como la historia del Espíritu, como una consecuencia de la acción y de la inhabitación del Espíritu, a través de las cuales el futuro esperado deviene histórico.

Cuando hablamos en este sentido de la «historia del Espíritu», no nos referimos a la historia del espíritu de la subjetividad humana tal como la expone el idealismo, sino al proceso dialéctico de las interacciones, que es impulsado e inaugurado por el futuro de la nueva vida. La historia del Espíritu creador engloba la historia humana y la historia natural y, en cuanto tal, ha de ser entendida también de un modo dialéctico-materialista, de tal manera que el «movimiento», el «impulso», el «espíritu vital», la «energía potencial» y la «angustia» son los atributos más elevados de la materia, como decían Marx y Jacob Böhme.

52. N. A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, 60.

53. Cf. a este respecto, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, § 38, 327 ss.

54. *Ibid.*, 332.

55. *Ibid.*, 331: «Así, el πνεῦμα puede considerarse como la fuerza de la futureidad».

56. *Ibid.*, 331.

Si renunciamos a la «terminología histórico-salvífica»⁵⁷ y al desglosamiento histórico-salvífico del sentido teleológico de la historia de Cristo, se puede considerar con Juan la misión del Espíritu santo como una «escatología de la historia de Cristo»⁵⁸. En los discursos de despedida, es llamado el Paráclito, que Jesús promete a los suyos y cuya venida hace posible a través de su partida e implora a través de su entrega. Se le llama «Espíritu de la verdad» o «Espíritu santo». El es el testigo de Cristo, que conduce al conocimiento de la verdad. El es uno con el Padre y el Hijo. El glorifica en los suyos al Padre a través del Hijo. Es el que dispensa la vida eterna de Dios al mundo que está muerto por el pecado. Por eso, cuando se dice: «Pentecostés es el *telos*, la más alta meta de la revelación que ha tenido lugar en Cristo», esto es correcto en lo que respecta al don del Espíritu; pero, en lo que se refiere a la plenitud del sentido de la historia de Cristo, hay que hablar asimismo de la «historia del Espíritu». Pues «es a la vez el comienzo de los nuevos tiempos, de los tiempos de la presencia inmediata y permanente de la revelación en la historia»⁵⁹.

En sus actuales tensiones entre fe y experiencia, esperanza y realidad, la iglesia ha de entenderse a sí misma dentro de esta historia del Espíritu que da origen a una nueva creación. La iglesia es la forma concreta de la experiencia que tienen los hombres de la historia de Cristo. En la ulterior historia del Espíritu, la iglesia es un camino y un tránsito hacia el reino de Dios. Ella vive en la experiencia y la praxis del Espíritu a partir de la anticipación del reino. En cuanto comunidad de Cristo, vive la comunión de la esperanza. Las experiencias y fuerzas del Espíritu actúan de mediadoras entre la historia de Cristo y el futuro de la nueva creación, por una parte, y el presente, por otra. Lo que llamamos «iglesia» es justamente esta mediación. En cuanto iglesia de Cristo, ella es, al mismo tiempo, la iglesia del Espíritu. En cuanto comunidad de los creyentes, es esperanza creadora dentro del mundo.

Si entendemos la iglesia y lo que la hace ser tal a partir de los movimientos y contextos de la historia del Espíritu que la trascienden, hemos de someter a un examen crítico dos eclesiologías: la luterana y la ortodoxa.

La teología reformadora tiende a centrar el *telos* de la historia de Cristo en la justificación del pecador y, por consiguiente,

57. *Ibid.*, 354: «Pero más importante aún es el hecho de que la terminología paulina que se refiere específicamente a la historia de la salvación no se encuentra en Juan».

58. Cf. N. Nissiotis, *o. c.*, 58.

59. *Ibid.*, 54.

a hacer del «perdón de los pecados» el punto fundamental para la comprensión de la iglesia, partiendo del tercer artículo del símbolo apostólico. La iglesia es esencialmente la comunidad de aquellos que han sido justificados por la gracia a través de la fe. El *articulus iustificationis* puede considerarse como el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*⁶⁰. Por eso hay que afirmar con toda decisión que el pecador sólo encuentra al verdadero Dios a través del perdón de los pecados, y que Dios sólo llega al hombre real a través de este mismo perdón. Todo lo demás no sería otra cosa que una ilusión sobre la realidad del hombre impío, alejado de Dios, inhumano y carente de libertad. Por eso una eclesiología adecuada no puede tomar contacto con la iglesia real limitándose a soñar con una iglesia ideal, sino sólo a través de la doctrina de la justificación. Ahora bien, sería erróneo estancarse en la justificación del pecador, olvidando la finalidad de la historia de Cristo, que va más allá de ella. Pues mediante la justificación, el hombre pecador es introducido en la historia del Espíritu, de tal manera que se hace obediente a la justicia de Dios en la esperanza y en la praxis. El encuentro del hombre con la historia de Cristo comienza con el perdón de los pecados y la liberación para la nueva vida. Para el hombre pecador, esclavo y desesperado, no puede haber otro comienzo. Pero el comienzo no es en modo alguno el fin. La liberación conduce a la vida en la libertad. La justificación lleva a la nueva creación. Por consiguiente, el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, rectamente entendido, abre el acceso a los demás artículos sobre el Espíritu santo y su creación: la resurrección de los muertos, la vida eterna, el reino de Dios, la glorificación de Dios a través de la consumación de la creación. Conduce a la «angosta amplitud de la cruz» y, por ello mismo, al nuevo mundo de la resurrección y de la vida eterna. Si él no hace esto, es señal de que no ha sido entendido de un modo correcto.

Por otra parte, la ortodoxia ha puesto el acento sobre la historia del Espíritu, su presencia permanente desde pentecostés, la amplitud de los dones, la abundancia de las energías del Espíritu y su glorificación del Padre, hecha juntamente con el Hijo, experimentable ya a partir de ahora y co-realizable a través de la liturgia⁶¹. Ha entendido la revelación del Espíritu desde una perspectiva trinitaria y ha rechazado el «cristomonismo» de las iglesias occidentales, sobre todo del protestantismo. La historia es entendida ya por ella desde un punto de vista pneumatológico. Su en-

60. M. Luther, *Schmalkaldische Artikel* II, en *Bekennnisschriften*, 415.

61. N. Nissiotis, *o. c.*, 64 ss.

carnación, su misión, su unción y su resurrección son obra del Espíritu santo. El Espíritu santo es el sujeto divino de la historia. Por eso el Hijo de Dios está también presente en su iglesia en y a través del Espíritu, y, más allá de ella, opera en la creación. La cristología pneumatológica lleva a una ecclesiología carismática. Por eso es correcto decir que la experiencia de la historia de Cristo que tiene la fe y la consumación de su historia son obra del Espíritu santo. Pues el *articulus de Spiritu sancto* es el *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Pero esta percepción de la amplitud y de la riqueza del Espíritu no sería realista si no comenzase siempre con la acción del Espíritu santo en el perdón de los pecados y la aceptación del hombre desamparado. El conocimiento de que la historia mesiánica de Cristo, desde su encarnación hasta su exaltación, es obra del Espíritu escatológico, no puede prescindir de la muerte de Jesús en la cruz, mediante la cual el Padre se ha convertido en Padre para los hombres desamparados y pecadores en el Espíritu de la entrega⁶². La transfiguración de Cristo en el Espíritu de la gloria no puede eclipsar hasta tal punto su muerte en el abandono de Dios que se la pase por alto. La cristología pneumatológica sólo será fiel a la realidad cuando se convierta en una teología trinitaria de la cruz. Por eso, la ecclesiología carismática sólo podrá ser asimismo realista cuando haga manifiesto al Espíritu en medio de las situaciones triviales del mundo.

La teología reformadora no puede prescindir de los conocimientos ortodoxos sobre la amplitud del Espíritu y la abundancia de los dones del Espíritu, de la misma manera que la teología ortodoxa parece estar necesitada de los conocimientos de la teología reformadora sobre la profundidad de la cruz de Cristo y la justificación realista del pecador. Por eso hemos de intentar superar el deplorable «cristomonismo», así como los peligros del «pneumatomonismo», situando a la iglesia en el horizonte omniabarcante de la historia de Dios con el mundo.

62. Curiosamente, en la breve exposición de la cristología pneumatológica que N. Nissiotis da (*o. c.*, 67 ss), no se hace alusión al sacrificio de Cristo en la cruz, del que Heb 9, 14 dice que ha acontecido *διὰ πνεύματος*.

La iglesia en el presente del Espíritu

La iglesia vive en la historia, que tiene su fundamento en la resurrección del Cristo crucificado y cuyo futuro es el reino omnibarcante de la libertad. El *recuerdo* vivo de Cristo sirve de orientación a su *esperanza* en el reino, y la *esperanza* viva en el reino retrotrae al recuerdo inagotable de Cristo. La fuerza actual de este recuerdo y de esta esperanza es denominada la «fuerza del Espíritu santo», pues los hombres no pueden creer en Jesús como el Cristo, ni esperar en el futuro como el futuro de Dios, por sus propias fuerzas, razón y voluntad. Evidentemente, algunos hombres creen con todas sus fuerzas, su razón y su voluntad. Pero de la certidumbre de la fe y de la confianza de la esperanza forma parte también la conciencia de vivir, a través de ellas, en una indestructible comunión con Dios. No es la fe lo que hace de Jesús el Cristo, sino que es Jesús, el Cristo, el que crea la fe. No es la esperanza la que hace que el futuro sea el futuro de Dios, sino que es este futuro el que despierta la esperanza. La fe en Cristo y la esperanza en el reino son debidas a la presencia de Dios en el Espíritu. La iglesia entiende la tensión entre creer y esperar como la historia del Espíritu de la nueva creación. Su comunión con Cristo se funda en la experiencia del Espíritu, que revela a Cristo, une a él y lo glorifica en el hombre. Su comunión en el reino de Dios se basa en la fuerza del Espíritu, que la conduce a la verdad y a la libertad. Si la iglesia se entiende a sí misma como *comunidad mesiánica* a través de la fe en Cristo y de la esperanza en el reino, entenderá también su presente y su camino a partir del presente y del proceso del Espíritu santo.

La doctrina tradicional del Espíritu santo sigue el esquema del *credo apostólico*. El presente y el futuro de la salvación, la iglesia y el reino de Dios son englobados por la fe en el Espíritu santo.

Por consiguiente, la historia y la escatología son partes de la pneumatología. Esto significa, a la inversa, que la pneumatología es desarrollada desde una perspectiva histórica y escatológica, en el sentido de que la historia de la iglesia, de la comunión de los santos y del perdón de los pecados hay que entenderla como la *historia del futuro*, y la escatología de la resurrección de la carne y de la vida eterna, como *el futuro de la historia*. De aquí que entendamos esta mediación entre escatología e historia como el presente del Espíritu santo.

En la doctrina del Espíritu santo se exponen especialmente aquellos procesos y experiencias en y a través de los cuales la iglesia se hace comprensible a sí misma como *comunidad mesiánica* en el mundo y para el mundo. Aquí se alude, por una parte, a los «instrumentos salvíficos», tales como la predicación, el bautismo, la eucaristía, el culto, la oración, las bendiciones y el estilo de vida de los individuos y de la comunidad. Por otro lado, se alude a los «carismas», las funciones, los dones y las tareas (llamados también «ministerios») existentes al interior de esta comunidad y que esta comunidad desempeña de cara a la sociedad. Si estos «instrumentos salvíficos» y «ministerios» de la iglesia son entendidos como mediaciones y ministerios de la comunidad *mesiánica* en el mundo, no se los puede reducir en modo alguno a una dimensión puramente clerical y, por otra parte, no se los puede entender únicamente a partir de la relación recíproca existente entre Cristo y la iglesia o entre la iglesia y Cristo. En cuanto mediaciones y fuerzas del Espíritu santo, llevan a la iglesia a trascenderse a sí misma hacia el sufrimiento del mundo y el futuro de Dios. En cuanto comunidad en la palabra y en el sacramento y en cuanto comunidad carismática, la iglesia se entenderá a sí misma como una comunidad mesiánica al servicio del reino de Dios. Pues las mediaciones y las fuerzas del Espíritu santo están abiertas a aquello que quieren transmitir y comunicar, y, a través de la fe y de la esperanza que despiertan en los hombres, hacen que éstos se abran al futuro de la nueva creación.

Por eso en los capítulos que siguen vamos a exponer los «instrumentos de salvación» y los «ministerios de la iglesia» en el marco de la doctrina del Espíritu santo. La comprensión escatológica de la realidad histórica de la iglesia en su mediación salvífica y en sus ministerios y la comprensión histórica de la escatología del reino y de la glorificación de Dios en el mundo, inseparable de aquella comprensión escatológica, han de ser desarrolladas en el marco global de la «historia trinitaria de Dios». Si bien la doctrina «de la palabra y del sacramento» y la doc-

trina de los «ministerios» se entrecruzan y no pueden separarse la una de la otra, las expondremos por separado, aunque procuraremos relacionarlas continuamente, a fin de que aparezca con claridad la unidad que ellas forman al interior de la comunidad mesiánica.

I. EL ENVÍO DEL ESPÍRITU COMO SACRAMENTO DEL REINO

El vocablo «sacramento» se ha convertido en un término equivoco a través de la evolución de las diferentes tradiciones teológicas¹. El vocablo se refiere habitualmente a los «instrumentos de la gracia», a los signos sensibles que transmiten la gracia invisible, y a las «acciones sagradas» mediante las cuales se comunica al hombre la salvación (de acuerdo con la institución y la promesa de Cristo) o éste adquiere la certidumbre de la salvación.

La iglesia oriental no ha fijado el número de estos sacramentos o de estas acciones sagradas, sino que se centra en el culto, la sagrada liturgia, que ocupa el centro de su existencia. Aquí, bajo la forma de una «dogmática viviente», se celebran los grandes misterios salvíficos de la trinidad y de la cristología y son referidos al acontecimiento de la eucaristía².

La iglesia católica romana, a partir de la reforma realizada en la época medieval, redujo a siete el número de los sacramentos, «ni más, ni menos», como dijo el concilio de Trento siguiendo a Pedro Lombardo³. Históricamente, esto se explica a partir de

1. Cf. E. Jüngel-K. Rahner, *Was ist ein Sakrament? Vorstöße zur Verständigung*, Freiburg 1971; W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1974; además: O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1962, 647 ss; H. Diem, *Die Kirche und ihre Praxis*, München 1963, 115 ss. Si no queremos abandonar totalmente el problemático concepto de «sacramento», como propuso Schleiermacher e hicieron Weber y Diem, así como Pannenberg, al menos al principio, para hablar únicamente del bautismo y de la eucaristía, entonces se puede, o bien, una vez hecha la exposición del bautismo y la eucaristía, deducir el sustrato que es común a ambos, o bien, partiendo del contenido común del bautismo y la eucaristía, explicar estos dos acontecimientos constitutivos para la iglesia. Aquí intentaremos esto último, pero no nos limitaremos a la «condición sacramental» del bautismo y la eucaristía, sino que los situaremos en el contexto más amplio de los «incrementos salvíficos» y de los «ministerios», a fin de comprender con la mayor amplitud posible la realidad y la eficacia de la comunidad de Cristo.

2. P. Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris 1960; N. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog*, Stuttgart 1968, especialmente 105 s.

3. J. Dournes, *Para descifrar el septenario sacramental: Concilium* 31 (1968) 75-95.

la lucha que mantuvo la iglesia por liberarse del *imperium* cristiano, pues, al limitar a siete los sacramentos, perdieron su valor sacramental los antiguos sacramentos imperiales de la unción y la consagración, y la investidura de los cargos eclesiásticos quedó reservada únicamente a la iglesia. Por otra parte, en la limitación a siete del número de los sacramentos, ha jugado también un papel el simbolismo del siete, que es el número de la perfección. Por lo que respecta a la realidad misma de las cosas, la cuestión del número de los sacramentos no tiene ninguna importancia especial, pues la posición privilegiada del bautismo y de la cena del Señor (eucaristía) frente a los demás sacramentos o sacramentales es indiscutible⁴. De acuerdo con su orden interno, los siete sacramentos pueden centrarse sin dificultad en el bautismo y la eucaristía. No obstante, a las iglesias que cuentan con varios sacramentos hay que plantearles la pregunta de cuál es el fundamento unitario al que aquéllos son referidos y por qué la denominación de «sacramentos» se aplica precisamente a estas acciones y no a otras.

En las tradiciones protestantes nos encontramos con una dificultad de distinta naturaleza. Bajo el título de *mediis salutis*, se trata de la predicación de la palabra, del bautismo y de la cena del Señor. A continuación, y bajo el título de *sacramentis in genere*, sigue la exposición de un concepto del sacramento que se aplica exclusivamente al bautismo y a la cena del Señor⁵. La predicación, el bautismo y la cena son «instrumentos de salvación», pero sólo el bautismo y la cena son «sacramentos». Esto quiere decir lo siguiente: la predicación de la palabra puede realizarse aparte del bautismo y de la cena, pero éstos últimos son inseparables de aquélla. Ahora bien, con ello deviene problemático qué es lo que une entre sí a los «instrumentos de salvación» y qué es lo que los separa. Por último, en la ortodoxia veteroprottestante, la pregunta por el número de los sacramentos fue contestada a partir del hecho de su institución por Cristo. Es sacramento lo que ha sido instituido expresamente por Cristo y está ligado a una promesa especial por parte de él. Ahora bien, si no queremos contentarnos con esto, hemos de preguntar por la conexión interna entre la cristología y la doctrina de los instrumentos de salvación y de los «sacramentos» del bautismo y de la cena del Señor.

4. K. Rahner, *o. c.*, 83.

5. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Gütersloh 1893, 336 ss; H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*, Neukirchen 1958, 468 ss.

En las tres grandes iglesias cristianas existen hoy tendencias a retrotraer la pluralidad de los sacramentos a un fundamento unitario y a preguntar por el único «sacramento originario». En la doctrina católico-romana de los sacramentos, la teoría de la iglesia como «sacramento fundamental de la salvación»⁶, formulada por Karl Rahner, se mueve en esta línea. Si la iglesia misma es el «sacramento fundamental de la salvación», ya no es posible contraponer la «iglesia del sacramento y de los sacramentos» a la «iglesia de la palabra», ni plantear controversias teológicas basadas en la oposición entre sacramento y palabra⁷. Si la iglesia misma es el «sacramento fundamental de la salvación», habrá que ver y reconocer también en la palabra el elemento esencial de los sacramentos, de tal manera que en la palabra de la predicación «está verdaderamente presente el Señor que salva»⁸. Por último, si la iglesia es el «sacramento fundamental de la salvación», ella no tiene su razón de ser en sí misma, sino que sólo existe «en relación con y subordinación a... Cristo, que es el sacramento histórico originario en el que la autopromesa de Dios, en cuanto que lleva consigo el perdón y la deificación, se manifiesta históricamente y se realiza de un modo irreversible»⁹.

En la teología protestante más reciente ha sido sobre todo Karl Barth el que ha desarrollado un concepto cristológico del sacramento¹⁰. «El gran *mysterium* o sacramento cristiano»¹¹ es la encarnación. La «humanidad de Jesucristo es en cuanto tal... el sacramento primario»¹². Mientras que en los primeros volúmenes de la *Dogmática*, los demás sacramentos se fundamentan aún partiendo de la tesis de que Cristo es el o el primer sacramento en la «doctrina de la reconciliación», Barth considera la encarnación como el «único sacramento, realizado de una vez por to-

6. K. Rahner, *o. c.*, 71.

7. K. Rahner, *Palabra y eucaristía*, en *Escritos de teología IV*, Madrid 1962 323 ss; H. Fries, *Wort und Sakrament*, München 1966, especialmente 12 s.

8. K. Rahner, *o. c.*, 69: «Pues una teología católica de los sacramentos debe poner cuando menos en tela de juicio la tesis según la cual lo esencial del sacramento sería la palabra mientras que la «materia», el *elementum* sólo tendría en el fondo una función secundaria y se limitaría a ser una ilustración de la palabra».

9. K. Rahner, *o. c.*, 75.

10. E. Jüngel, *o. c.*, 33 ss, a cuya interpretación de Barth nos referimos aquí. Cf. igualmente A. V. Bauer, *Inspiration als sakramentales Ereignis. Zum Verhältnis von Wort, Sakrament und Menschwerdung in der Theologie Karl Barths*: Trierer Theologische Zeitschrift 72 (1963) 84-104.

11. K. Barth, *Die Lehre von den Sakramenten: Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 439, citado en E. Jüngel, *o. c.*, 34.

12. *Kirchliche Dogmatik* II/1, 58.

das», de cuya realidad hay que dar testimonio ante el mundo a través de la predicación, el bautismo y la eucaristía, pero cuya realidad no puede representarse, repetirse o realizarse por la iglesia ni a través del bautismo y la eucaristía, ni a través de la predicación¹³. Con ello, Barth puso en cuestión de un modo radical el concepto de sacramento que se ha hecho usual en las diferentes confesiones cristianas y —tras una fundamentación cristológica de los sacramentos inicialmente abierta— defendió la utilización exclusivamente cristológica del concepto. De esta manera, reasumió algunas tesis de Lutero y de Melanchthon, formuladas en los primeros tiempos de la Reforma¹⁴. Ahora bien, si utilizamos el concepto en un sentido exclusivamente cristológico, como hace Barth, nos vemos obligados a escoger otros conceptos para designar las acciones a las que se aludía tradicionalmente con el vocablo «sacramento»¹⁵. El bautismo y la eucaristía serían entonces «testimonios», «celebraciones» o «respuestas» del hombre al único sacramento de Dios, que es Cristo. Si entendemos por sacramento «el concepto teológico de una mediación que no sólo comunica algo, sino que también se comunica a sí misma»¹⁶, hemos de aceptar evidentemente, junto a la única mediación de Dios, que tiene lugar en y a través de Jesucristo, otras mediaciones, a través de las cuales se comunica esta mediación única.

A la vista de estas consideraciones, se puede hablar de tendencias convergentes. Mientras que Karl Rahner retrotrae los sacramentos a la iglesia, sacramento fundamental de la salvación, y entiende a su vez este sacramento fundamental a partir del sacramento originario de la autopromesa de Dios en Cristo, Karl Barth comienza con este sacramento originario y, dejando a salvo la prioridad cualitativa de Cristo sobre su iglesia mediante la utilización del vocablo «sacramento» en un sentido exclusivamente cristológico, refiere también los testimonios a través de la palabra, el bautismo y la eucaristía exclusivamente a la autopromesa

13. *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 59. Con ello, Barth quisiera distinguir con tanta claridad como fuese posible la *unio personalis Christi* de la *unio sacramentalis* de la iglesia, a fin de rechazar la tentadora idea de la iglesia como *Christus prolongatus*.

14. E. Jüngel, *o. c.*, 32 s. Cf. asimismo J. Calvino, *Institutio* IV, 14, 2.

15. No obstante, R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 302 ss, sobre la base de la analogía entre bautismo y eucaristía, podría llamar a ambos «sacramentos». Ciertamente, él los entendía a ambos como *modi* especiales de la predicación de la palabra. O. Weber, *o. c.* II, 656, y H. Diem, *o. c.*, 129, han propuesto reemplazar el vocablo «sacramento» por la expresión «acto de predicación».

16. E. Jüngel, *o. c.*, 41 (*sic*).

de Dios en Cristo. Este «giro cristológico» hecho por ambas partes hace aparecer claramente el origen unitario y el contenido único de las acciones eclesiales, pero deja sin plantear la pregunta de por qué son precisamente éstas y no otras las formas del testimonio de Cristo y de la comunicación de la salvación. Las diferentes tradiciones teológicas existentes quedan intactas, sólo se les da una nueva interpretación, a saber, una interpretación cristológica. Ciertamente, esto tiene una gran importancia, tanto para la renovación de la iglesia a partir de su fundamento, como para la unidad ecuménica de las iglesias separadas. Ahora bien, ¿lleva esto a una mejor comprensión recíproca de las peculiaridades propias de cada iglesia? A los ojos de la iglesia ortodoxa, estas convergencias entre la iglesia católica y la iglesia evangélica pueden dar la impresión de que las iglesias occidentales sólo han evitado el peligro de un positivismo jurídico-sacral para caer en el peligro del cristomonismo¹⁷. ¿No sería posible superar las diferencias que aún existen al interior de la convergencia entre la iglesia católica y la evangélica —Cristo como sacramento exclusivo de Dios o la iglesia como sacramento fundamental y Cristo como sacramento originario— a través de la comprensión trinitaria del don escatológico del Espíritu como sacramento?

Como es sabido, el nuevo testamento, para designar el bautismo y la eucaristía, así como otras acciones que se realizan en la iglesia, no utiliza el vocablo «sacramento»¹⁸. Para designar estas acciones, el nuevo testamento no utiliza ningún concepto general. En la medida en que la palabra *sacramentum*, utilizada en las versiones latinas, traduce al vocablo griego *μυστήριον*, no se refiere al bautismo y a la eucaristía, sino al misterio escatológico de Dios. «Es en Daniel en donde el vocablo *μυστήριον* adquiere por primera vez el sentido (que ha revestido una gran importancia para la ulterior historia del concepto) de *misterio escatológico*, es decir, *de anuncio enigmático de los designios de Dios para el futuro*, cuya revelación e interpretación están reservadas a Dios y a los que son inspirados por su Espíritu»¹⁹. Según la apocalíptica, todo lo que ha de acontecer se halla oculto en la eternidad y, al fin de los tiempos, saldrán a la luz los misteriosos designios de Dios.

17. N. Nissiotis, *o. c.*, 68.

18. G. Bornkamm, art. *μυστήριον*, en ThW IV, 809 ss, muestra con claridad que el concepto tiene su origen en la apocalíptica y lo delimita frente a las religiones de misterios, de las que suelen derivarlo con preferencia Bultmann, Weber y otros.

19. G. Bornkamm, *o. c.*, 821. Reproducimos aquí el artículo *in extenso*, ya que la referencia de la teología sistemática a él es a menudo incompleta.

Sus «misterios» son los designios de Dios reservados para la última revelación. Los misterios apocalípticos no se refieren a un destino al que están sujetos la divinidad o el Salvador divino, sino a un futuro que ha sido dispuesto y determinado por la divinidad. La recepción de los misterios no es entendida por la apocalíptica como una deificación. Los misterios apuntan hacia una revelación escatológica, cósmica. En el nuevo testamento, el «misterio del reino de Dios», según la interpretación de la parábola de Mc 4, 11 ss par, consiste en la venida de Jesús mismo «como el Mesías». El «misterio del reino de Dios» es la irrupción de la era mesiánica a través de Jesús. En las cartas paulinas y déuteropaulinas, el concepto de *mysterium* guarda una relación bien fijada y determinada con el kerigma de Cristo. Cristo es el misterio de Dios. Predicar a Cristo como el Crucificado significa predicar el misterio de Dios. El designio misterioso y definitivo de Dios se manifiesta en la cruz del Señor y lleva consigo la glorificación de los creyentes. La predicación de Cristo no sólo anuncia la revelación pretérita del misterio de Dios, sino que ella misma forma parte del acontecer del misterio y de su revelación. También la conversión de los gentiles (Ef 3, 4 ss) y la reunión de judíos y paganos en un mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo, forman parte del misterio de Dios. A través de la predicación de Cristo y la fe de los paganos, se revela el misterio escatológico de la recapitulación del cosmos en Cristo. La revelación del misterio escatológico de Dios (ἀποκάλυψις) acontece de un modo oculto y escondido a través de la fe, en la lucha entre aquéllos que aman a Dios y los príncipes de este mundo, y ella anuncia la glorificación futura de los creyentes y la consumación del designio salvífico de Dios. El concepto de μυστήριον no adquiere su contenido en todos los pasajes del nuevo testamento a través de la revelación de Cristo ni se agota en el kerigma. Pero el sentido escatológico del concepto está siempre presente. Pablo considera como un don del Espíritu el penetrar en los misterios de Dios (1 Cor 14, 2). Para él, el futuro de Israel (que ahora permanece en su obstinación) es un misterio de Dios (Rom 11, 25). Un misterio especial es la transformación de los creyentes en la parusía del Señor (1 Cor 15, 51). La 2.^a carta a los Tesalonicenses (2, 3 ss) llama a la manifestación del Anticristo el «misterio de iniquidad». De un modo análogo Ap 17, 5.7 habla del «misterio» de Babilonia, la gran prostituta. Así pues, si recapitulamos los diversos sentidos que adquiere el vocablo en el nuevo testamento, nos encontramos con lo siguiente:

1. Μυστήριον es un concepto apocalíptico que se aplica a los designios que Dios tiene para el futuro, para el fin de la historia. El *mysterium* es el designio divino. Su revelación en la historia tiene un carácter de anuncio enigmático, de promesa del futuro y de anticipación. Su revelación al final de la historia tiene lugar a través de su realización manifiesta.

2. En el nuevo testamento, Jesús, Cristo, a través de su misión, su muerte y su resurrección, es el apocalipsis del misterio escatológico de Dios. A través de su misión mesiánica se manifiesta el designio que Dios tiene para el mundo. A través de su muerte y de su resurrección deviene operante en el mundo el designio salvífico de Dios. Ahora bien, el misterio del futuro y de la salvación se hacen manifiestos ante todo para la fe a través de la predicación y del don del Espíritu santo. El futuro y la salvación se abren para la fe a través del Espíritu y de la palabra. Por eso el Espíritu y la palabra apuntan, más allá de sí mismos, hacia la consumación.

3. Justamente sobre la base de esta cristología escatológica, que ve en la venida de Cristo la irrupción de la revelación definitiva del misterio de Dios, tiene sentido —y no solamente como un «residuo mitológico— aquel tránsito escatológico a la expectativa de la revelación futura de los misterios escatológicos. La riqueza de Dios revelada en Cristo es sobreabundante y tiende a comunicarse. Por eso, el contenido de la palabra *mysterium* rebasa el ámbito de la cristología y nos lleva a la pneumatología, la ecle-siología y la escatología universal²⁰. Se trata, por así decirlo, de un tránsito insensible que resulta necesariamente de la cristología escatológica. En la medida en que Jesús es, en cuanto Mesías, el misterio del reino de Dios, los signos de la era mesiánica forman parte también de su misterio. En cuanto que el Crucificado y el Resucitado revela el designio salvífico de Dios para con el mundo, la predicación y la fe, así como la efusión del Espíritu santo sobre los paganos, forman parte asimismo de esta salvación. Finalmente, la revelación del misterio de Dios, oculta en la palabra y en los signos, se sitúa, sobre la base de esta ocultación, en el contexto de los misterios del fin de los tiempos, de la conversión de Israel, de la manifestación del Anticristo y de la transformación de los creyentes.

20. Esta es la opinión de W. Pannenberg, *o. c.*, frente a Barth. Pero en estas tesis, su escatología de la historia de la salvación no se fundamenta expresamente desde el punto de vista pneumatológico.

De aquí se deduce que una comprensión exclusivamente cristológica del concepto de *mysterium* o de «sacramento», si bien expresa una parte esencial de la doctrina veterotestamentaria, resulta demasiado estrecha, sobre todo si la cristología se centra hasta tal punto en la encarnación, que no engloba la historia mesiánicamente abierta del Cristo que se ha hecho hombre, que ha sido crucificado y exaltado a la gloria y que ha de venir al fin de los tiempos. De aquí se sigue, por otra parte, que una comprensión cristológico-eclesiológica del concepto —Cristo y la iglesia como sacramento originario y sacramento fundamental de la salvación, respectivamente—, si bien nos muestra un horizonte más amplio, no va lo suficientemente lejos, especialmente si la iglesia de Cristo es entendida únicamente a partir de sus sacramentos y no se la entiende al mismo tiempo en el horizonte de la escatología universal. El concepto de *mysterium* y el concepto de «apocalipsis», inherente a aquél, llevan a una cristología entendida desde una perspectiva escatológica y a una eclesiología orientada según esta misma perspectiva. Incluso si Cristo es considerado como la única mediación de Dios, esta mediación tiende hacia su automediación en el mundo, pues esta automediación quiere realizarse. Esto quiere decir que Jesús, en cuanto Mesías, está abierto al tiempo mesiánico, y, en cuanto Cristo, está abierto al futuro de su soberanía. Incluso si la iglesia es considerada como el «sacramento fundamental», lo que la hace tal apunta más allá de ella misma. La «gracia de Dios escatológicamente victoriosa» lleva a la iglesia más allá de su existencia actual en el mundo y la impulsa hacia la consumación del reino de Dios. Por consiguiente, si el concepto de *mysterium* nos hace entender a Cristo y a la iglesia desde una perspectiva escatológica y, más allá de esto, nos conduce a una comprensión escatológica de la historia universal, parece lógico introducir un concepto trinitario del *mysterium* o del «sacramento». Con ello volvemos a la *doctrina inclusiva de la trinidad* desarrollada en el capítulo 2 § 4: el presente del reino de Dios y la revelación del misterio escatológico de Dios consiste en la *efusión escatológica del Espíritu santo*. El revela a Cristo y crea la fe. La predicación, la comunidad y las acciones simbólicas mesiánicas se realizan bajo el impulso del Espíritu ²¹. El es la

21. La acción reveladora y consumadora del Espíritu santo ha de ser considerada en la comprensión trinitaria de Dios en conexión con la acción del Espíritu santo en la historia de Cristo. La obra del Espíritu no es algo puramente añadido a la obra de Cristo. Cristo fue «concebido» por obra del Espíritu santo, bautizado en el Espíritu y entregado y resucitado a través del

fuerza del futuro de Dios y el Consumador de la historia de Dios. Glorifica a Cristo en los creyentes y es la fuerza de la nueva creación del mundo. El concepto de *mysterium* o de «sacramento» no debe aplicarse a Cristo o a la iglesia en y para sí mismos, sino a Cristo en el Espíritu y a la iglesia de Cristo en el Espíritu. Este *concepto trinitario del sacramento* abarca, por otra parte, la historia escatológica de Dios con el mundo a través de los «signos y prodigios» del Espíritu santo y de los «signos del fin». A través de la efusión escatológica del Espíritu santo, «la palabra y el sacramento», «los ministerios y los carismas», devienen comprensibles en cuanto revelaciones y fuerzas de Cristo y de su futuro. En cuanto revelaciones simbólicas de Cristo, ellos son las mediaciones mesiánicas de la salvación. En cuanto glorificación de Cristo, son *acciones de la esperanza* en el reino. Por eso, en el marco del concepto trinitario del sacramento, entendemos la predicación, los «sacramentos» y los carismas como «signos y prodigios» de la historia del Espíritu, que crea la salvación y trae consigo la nueva creación, que une al Padre a través de Cristo y lo glorifica²². Comenzaremos nuestra exposición hablando de las promesas y de los anuncios del futuro de Dios proféticos y apocalípticos, después fundamentaremos el evangelio y sus signos, así como las fuerzas y los ministerios de la comunidad, en la persona y la historia de Cristo, para desarrollarlos finalmente como formas históricas del Espíritu.

II. EL EVANGELIO

La comunidad cristiana ha surgido de la predicación del evangelio hecha por los apóstoles y permanece viva a través de la predicación. Ciertamente, el vocablo «predicación» no refleja toda la amplitud de la comunicación lingüística de la comunidad, sobre todo si lo referimos únicamente al discurso público de un predicador especialmente encargado de ello. De aquí que la expresión «predicación del evangelio» signifique aquí para nosotros todas las manifestaciones lingüísticas de la comunidad y de los cristia-

Espíritu. De la misma manera que una cristología escatológica lleva a una escatología cristológica, una cristología pneumatológica lleva a una pneumatológica. La unidad en la diferencia radica en la historia trinitaria de Dios.

22. Ya la doctrina veteroprottestante de los sacramentos se situó bajo el signo de la *gratia Spiritus sancti applicatrix*. Cf. en este sentido la tesis de K. Niederwimmer: «La experiencia del Espíritu es el factor constitutivo de las primeras comunidades»: *Unterscheidung der Geister*, Kassel 1972, 11.

nos, que tienen por contenido la historia de Cristo y la libertad del hombre para el reino de Dios que con ella se inaugura. De ella forman parte la predicación propiamente dicha, la instrucción, el diálogo con grupos o con individuos, el relatar, el consolar, el alentar y el liberar en todos los ambientes. En lugar de hablar de predicación, se podría hablar también del testimonio de la palabra en las diferentes esferas de la vida. En todo caso, es importante el hecho de que la predicación pública y el predicador no están apartados del lenguaje simple, cotidiano y natural de la fe de la comunidad y de cada uno de sus miembros. Para dar una idea de la amplitud de la comunicación lingüística del evangelio, podemos hablar de la predicación de la promesa y del relato liberador ²³.

En este sentido global, el problema teológico de la predicación radica en la determinación de la relación existente entre *palabra y verdad* o, expresado en términos tradicionales, entre *palabra y Espíritu*. La cuestión práctica no es si alguien puede predicar, sino cómo queda liberado y facultado para este lenguaje. Sobre la necesidad de hablar en general y la necesidad de predicar en particular, se ha escrito mucho en este tiempo de charlatanería pública y de mutismo privado. Se ha lamentado la impotencia del lenguaje en una época en que las palabras han perdido todo su valor. La «era óptica» ha desplazado ya a la era de la palabra hablada y del libro. Evidentemente, el lenguaje de la comunidad cristiana participa siempre del destino del lenguaje de la sociedad en que vive y, sin duda alguna, puede servirse también de nuevas formas de comunicación. Pero la impotencia interior para la predicación y la liberación para ella no dependen de las circunstancias externas, sino de la verdad de la predicación misma y de la habilitación para ella a través de la fuerza del Espíritu. Mientras domine la idea de que el signo no es lo significado, el nombre no es la cosa, el pensamiento no es el hecho, el sueño no es la acción, pues «la verdadera realidad es inalcanzable, indemostra-

23. En relación con el aspecto homilético de las reflexiones que siguen, cf. R. Bohren, *Predigtlehre*, München 1972, así como el *Manifiesto boliviano sobre la evangelización en Latinoamérica hoy* de la iglesia metodista de Bolivia, en *Informationsbrief über Evangelisation*, Ginebra 1975. Mediante la expresión «predicación del evangelio», establecemos una distinción entre predicación y evangelio. Cf. E. Käsemann, *An die Römer*, Göttingen 1973, 19: «El evangelio es algo más que el mensaje actualizado a través de la iglesia, a saber, el anuncio de la salvación hecho por Dios al mundo, del cual no puede el hombre disponer, que se sitúa de un modo autónomo frente a la iglesia y a sus servidores y que se realiza siempre de nuevo en la predicación a través del Espíritu».

ble y no puede ser objeto de promesa»²⁴, la predicación y el relato liberador cristianos se hacen imposibles. Si el silencio no pudiese mentir, lo mejor sería callar. Sólo la verdad de la predicación libera para ella y sólo la experiencia de la liberación faculta para el relato liberador. Por eso, la teología evangélica más reciente ha situado en el centro de sus preocupaciones la cuestión de la relación entre palabra y verdad, palabra y Espíritu. Aquí radica la importancia de la «teología de la palabra de Dios» o «teología kerigmática». Su pregunta por la comprensión teológica de la predicación es en el fondo la pregunta por su criterio de verdad y, con ello, la pregunta por la liberación del hombre para la predicación²⁵.

1. Dios y su palabra.

Para Karl Barth el evangelio es la predicación de la *palabra de Dios*. Esta expresión resume todo su programa teológico. La palabra de Dios es el tema de la teología. La predicación no ha de interpretar el mundo desde una perspectiva religiosa, ni articular sentimientos personales del hombre desde el punto de vista religioso, sino comunicar la palabra de Dios. Esto parece algo imposible de realizar: «En cuanto teólogos, debemos hablar de Dios. Pero a la vez somos hombres y, en cuanto tales, no podemos hablar de él. Hemos de ser conscientes de ambas cosas, de nuestro deber y de la imposibilidad de realizarlo y, a través de ello, dar gloria a Dios»²⁶. No obstante, éste es para Barth el único punto de partida posible; pues ¿cómo se podría hablar de Dios si él no nos hubiese hablado antes? ¿y cómo se podría predicar a Dios sino en el nombre de Dios? Por eso la palabra de Dios no es un discurso sobre un relato que Dios revela, ni tampoco un discurso personal sobre la propia fe, sino la palabra misma de Dios. Es la palabra que Dios mismo habla y en la que Dios se expresa a sí mismo tal como es. Ahora bien, esto no puede ser ningún concepto, ninguna imagen ni ningún símbolo, sino solamente el *nombre mismo de Dios*. Por consiguiente, no hay otro concepto de la

24. Fr. Nietzsche, *Werke* II, ed. K. Schlechta, München 1955, 963.

25. Para más detalles, cf. J. Moltmann, *La palabra de Dios y el lenguaje y La predicación como problema de exégesis*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, 191 ss, 215 ss, así como *El lenguaje de la liberación*, Salamanca 1974, 167 ss.

26. K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, en *Das Wort Gottes und die Theologie*. Ges. Vorträge, München 1924, 156-178, 158.

palabra de Dios que el nombre de Dios²⁷. *Nomen Dei est Deus ipse* (Calov). A través de su nombre, Dios se revela a sí mismo. A través de su nombre, los hombres se enfrentan con el mismo Dios. Por eso, en la revelación de Dios, la palabra de Dios se identifica con Dios mismo. Entendida como nombre de Dios, la palabra de Dios es la «autorrevelación» o «la palabra que Dios dice de sí mismo»²⁸. En apoyo de esta concepción se pueden aducir las «fórmulas de autorrepresentación» que aparecen en el antiguo testamento: «Yo soy el Señor, tu Dios»-«y ellos reconocerán que soy el Señor»²⁹. Algo análogo encontramos en el nuevo testamento: las fórmulas «yo soy» empleadas por Jesús en el evangelio de san Juan³⁰. El criterio de verdad utilizado es importante desde el punto de vista teológico: la predicación de la palabra de Dios acontece en el nombre de Dios y, por consiguiente, presupone que persona y nombre concuerdan y, por tanto, el hablar en nombre de la persona es conforme a esta persona misma. Según eso, el criterio de verdad de la predicación cristiana es: Dios mismo ha hablado. Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo. Jesucristo es el nombre que conviene a Dios mismo. La predicación cristiana da testimonio en esencia de este nombre de Dios, en el que Dios mismo se manifiesta y «está con nosotros». «Según la biblia, el acontecimiento de la revelación es justamente este estar-con-nosotros de Dios»³¹. En cuanto nombre de Dios, la palabra de Dios es el acontecimiento de la revelación. A través del nombre de Jesucristo, la palabra de Dios es el acontecimiento de la reconciliación. La predicación humana de la palabra de Dios en el nombre de Dios se identifica indirectamente con éste en cuanto que es alusión, imagen, eco, testimonio y respuesta a este acontecimiento. De aquí que la palabra de Dios no sea verificada a través de otra cosa, por ejemplo, a través de los acontecimientos exteriores de la historia o de la experiencia interior del hombre, sino que se verifica a sí misma, se impone por sí misma y se esclarece por sí misma. El criterio de verdad de la predicación es un criterio que Dios maneja y que sólo está en sus manos³². La liberación para la predicación del evangelio consiste en la cer-

27. *Kirchliche Dogmatik* I/1, 164.

28. *Ibid.*, 321. También, O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* II, 646; H. Diem, *Die Kirche und Ihre Praxis*, 165 ss.

29. W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung*. Ges. Aufsätze, München 1963, especialmente 11 ss.

30. E. Schweizer, *EGO EIMI*, FRLANT, NF 38, Göttingen 1939.

31. *Kirchliche Dogmatik* I/1, 324.

32. *Ibid.*, 95.

teza de que él, en cuanto palabra de Dios, es conforme a Dios mismo. Esta conformidad interna es aquella *adaequatio* que llamamos verdad. Podemos citar al respecto la definición de verdad dada por Spinoza: *Veritas est index sui et falsi*. La verdad se verifica a sí misma y hace ver como falso lo que no es verdadero.

Ahora bien, por importante y central que sea esta comprensión teológica de la adecuación interna de la palabra de Dios con Dios mismo, no es la única que merece ser subrayada. En el antiguo testamento, la autorrevelación de Dios va ligada siempre a una historia que ha de ser relatada, a fin de decir quién es Dios. Se trata, como lo muestra el primer mandamiento, de la historia de la liberación, que es constitutiva para el pueblo de Dios. Por otro lado, en el antiguo testamento, la «palabra de Dios» y el «nombre de Dios» no se identifican. Nunca aparecen juntas ambas expresiones en una frase ni tampoco son intercambiables. El nombre designa a Dios mismo en su persona y en su esencia. La palabra de Dios es históricamente la expresión del pensamiento o de la voluntad de Dios. Sólo hay un nombre de Dios que revele a Dios mismo, pero hay muchas palabras de Dios que crean y acuñan la historia. El nombre de Dios recibe de las palabras históricas de Dios las representaciones concretas que se asocian a él. La palabra de Dios designa el acto de la revelación, mientras que el nombre designa al Dios que se revela. La palabra de Dios es histórica y crea historia, mientras que el nombre de Dios será universalmente glorificado al final de esta historia³³. En el nuevo testamento, las fórmulas trinitarias tampoco se refieren exclusivamente a la autorrevelación de Dios en Cristo, sino que describen inclusivamente la historia de Dios, cuyo centro es el acontecimiento de Cristo como acontecimiento de la revelación de Dios y de la reconciliación del hombre, pero cuyos horizontes abarcan el principio y el fin de la historia. La verdad de la predicación de Jesús, su anunciación del evangelio a los pobres, el perdón de los pecados y la curación de los enfermos que él lleva a cabo, son corroborados por su sacrificio en la cruz y su resurrección de entre los muertos. En este acontecer de la verdad tiene su origen la predicación apostólica del llamamiento, justificación y liberación de los hombres. Pero, por su parte, ella está orientada hacia la parusía y la resurrección de los muertos, es decir, hacia la nueva creación. Su verificación se realiza entre el recuerdo de Cristo y la esperanza en el reino a través de la presencia del Espíritu y de la fuerza de la resurrección.

33. Cf. sobre este punto, O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*: ZAW, Beiheft 64 (1934).

Esta dimensión escatológica e histórica del evangelio y de su predicación es sustentada evidentemente por la adecuación interna entre la palabra de Dios y Dios mismo. La predicación cristiana es en su esencia la predicación del nombre de Dios y de la reconciliación, que consiste en la comunión de Dios con los impíos a través de Cristo. Pero, justamente por eso, ella acosa al futuro terrestre con la inquietud de la esperanza y hace aguardar la salvación del mundo y la glorificación de Dios por toda la creación liberadora. Por eso, la paz con Dios que proporciona la predicación cristiana, provoca un conflicto con un mundo que carece de paz. La adecuación interna entre la palabra de Dios y Dios mismo lleva a oponerse a un mundo hostil a Dios y se orienta hacia un mundo que sea conforme a Dios. La autorrevelación de Dios en Cristo no pone fin, por consiguiente, a la historia, sino que la abre al futuro, ya que la hace esperar la glorificación de Dios en el mundo y la hace luchar contra todo aquello que rebaja al hombre. Pues la presencia de Dios en Cristo no es únicamente un «ser movido en sí mismo», sino también un ser que mueve y libera a toda criatura.

2. *El kerigma y la existencia*

Rudolf Bultmann ha entendido la predicación del evangelio como *kerigma*, es decir, como un llamamiento escatológico a la decisión y una interpelación que afecta a toda la existencia. Esto no tiene por qué contradecir al concepto barthiano de la palabra de Dios, sino que ambas concepciones se complementan. Si el concepto de «palabra de Dios» esclarece la fuerza testimonial del evangelio, la autorrevelación y la automanifestación de Dios, la comprensión kerigmática explica su fuerza interpeladora, que hace posible aquella opción existencial que llamamos fe. En el acontecer de la predicación y de la fe ambas cosas coinciden, pero objetivamente hay que distinguir entre testimonio e interpelación, pues ambos conceptos no son idénticos.

Bultmann ha perfilado el concepto neotestamentario de *kerigma* comparándolo con el concepto griego de *logos*³⁴. En griego, el vocablo *logos* designa el sentido o el significado de lo dicho. La palabra no es entendida primariamente como acontecer de una interpelación, sino como expresión que tiene un sentido

34. R. Bultmann, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen* I, 268-293.

comprensible. No es una interpelación, sino el descubrimiento y la mostración de un estado de cosas. El que el *logos* actúe también desde el punto de vista retórico es algo secundario. El discurso del filósofo no se impone en virtud de su autoridad, sino de su verdad. Su persona y su discurso quedan en segundo plano; lo fundamental es el conocimiento de la verdad que ellos comunican. En cambio, el nuevo testamento, a semejanza del antiguo entiende la palabra de Dios como la palabra del Creador, del juez, como mandamiento y como promesa, es decir, como acción de un discurso creador. Ella invita a ser escuchada y obedecida y es aceptada o rechazada. Es entendida como palabra de Dios cuando es escuchada como una interpelación autoritativa que provoca una opción personal. Ella se legitima y se verifica a sí misma a través del acontecimiento del escuchar y del creer. Por eso esta fe no puede exigir ninguna legitimación del kerigma en la esfera de lo objetivo y del conocimiento objetivo. Esto no tiene nada que ver con el asentimiento ciego a afirmaciones indemostradas y, por consiguiente, hechas de un modo «dogmático». Tampoco tiene nada que ver con una decisión clerical que le es impuesta al hombre desde fuera. Si no fuese comprensible, el kerigma no sería una interpelación, sino una glosolalia. ¿Hasta dónde se extiende la comprensibilidad del kerigma, qué le es dado entender a aquél a quien va dirigido? «La auténtica interpelación sólo es una palabra que le muestra al hombre lo que él mismo es, le enseña a entenderse a sí mismo, pero no a la manera de una información teórica, sino de tal modo que el acontecer de la interpelación le abre a una comprensión existencial de sí mismo, le abre una posibilidad de entenderse a sí mismo que ha de ser aprovechada»³⁵. La interpelación kerigmática «sitúa ante la opción, me hace elegirme a mí mismo, por así decirlo, como el que yo quiero ser a través de la interpelación y de mi respuesta a ella»³⁶. Desde este punto de vista, la posibilidad que tiene la palabra de ser entendida coincide con la posibilidad que tiene el hombre de entenderse a sí mismo. En el antiguo testamento, el acontecer de la palabra y la historia que lo recuerda o promete, pueden ir por separado. Pero, en el nuevo testamento, «la palabra de la predicación cristiana y la historia que la comunica coinciden y son una misma cosa», ya que ella es el acontecer escatológico de la palabra o el acontecer de la palabra escatológica. Palabra e historia «coinciden» en el acontecer escatológico de la palabra.

35. *Ibid.*, 283.

36. *Ibid.*, 283.

La comprensibilidad de la palabra como palabra de Dios «coincide» con la verdadera autocomprensión del oyente que cree. Si bien este «coincidir», como dice Bultmann, puede dar lugar por muchos conceptos a falsas interpretaciones, es bien claro que la verificación del kerigma a través de la fe, que lleva al hombre a descubrir su verdad, presupone la verdad de esta palabra como palabra de Dios. A la inversa, la conformidad de la palabra con Dios se manifiesta en que ella, a través de la fe, lleva al hombre a una adecuación consigo mismo, esto es, con su esencia, su identidad y su certidumbre. Esta conformidad es justamente aquella *adaequatio* que llamamos verdad. El criterio de verdad utilizado por Bultmann podríamos llamarlo la *adaequatio essentiae et existentiae*.

Pero, por importante y fundamental que sea esta comprensión teológica de la adecuación entre kerigma, fe y verdad existencial, no es la única que merece ser puesta de relieve. Justamente cuando consideramos esta verificación antropológica del evangelio, entendido como kerigma, como complementaria de la verificación teológica del evangelio, entendido como palabra de Dios, surgen cuestiones similares. Sin duda alguna, en el nuevo testamento, la historia de Cristo y la predicación de la palabra de Cristo coinciden desde el punto de vista noético en la medida en que no hay más acceso a la comprensión de esta historia que la predicación de la misma. Pero, por ello mismo, no coinciden desde el punto de vista óntico, sino que más bien la historia de Cristo no sólo antecede a la predicación y a la fe desde el punto de vista temporal, sino también desde el punto de vista objetivo y teológico, ya que es el fundamento último acontecido de una vez para siempre. La historia de Cristo que inaugura la predicación y la fe no es una historia pretérita en el sentido histórico de la palabra, sino que es un acontecimiento del pasado (en un sentido escatológico), que inaugura el futuro de Dios y, de ese modo, hace posible y orienta la historia de la predicación y de la fe. Por eso el evangelio enseña algo más que este «Que, que comenzó en su vida histórica (es decir, la vida de Jesús) y que continúa aconteciendo en la predicación de la comunidad»³⁷. Enseña que Cristo ha muerto «por nosotros», «siendo como éramos pecadores» (Rom 5, 8). Enseña, por consiguiente, que esta historia de Cristo ha acontecido sin nosotros y por nosotros. Esto forma parte del kerigma en la medida en que él predica a Cristo «por nosotros», pero no se agota en él ni coincide con él. Por eso el evangelio es

37. *Ibid.*, 292.

algo más que una interpelación kerigmática. Es al mismo tiempo el relato liberador de la historia de Cristo. La diferencia entre la historia de Cristo y su predicación hace esperar en el reino de Dios y convierte al kerigma en mediación mesiánica de este futuro, y, a la fe, en esperanza en la visión de Dios cara a cara.

Por otra parte, la identidad del hombre adquirida a través de la fe lleva a la percepción de la no identidad del mundo. La certidumbre de la fe no separa al hombre del mundo, sino que, en la medida en que esta fe misma es esperanza en la redención del cuerpo, le lleva a una solidaridad más profunda con la criatura no redimida. Justamente cuando el hombre adquiere su propia identidad a través de la fe, descubre que este mundo en el que vive está extrañado de su verdadero ser. Juntamente cuando el hombre aprende a entenderse de nuevo a sí mismo como criatura de Dios a través del kerigma, sufrirá por la desfiguración del mundo, esperará en la nueva creación y trabajará por ella. De la misma manera que el acontecimiento de la reconciliación nos hace esperar en la salvación de este mundo no redimido y que el acontecimiento de la revelación nos hace aguardar la glorificación de Dios por la nueva creación, el kerigma en cuanto tal kerigma se convertirá en rememoración de Cristo y promesa del reino, y la fe en cuanto fe se transformará en esperanza en medio de la tribulación que lleva consigo la oposición al mundo. En nada queda disminuida la verdad de las intuiciones teológicas de la «teología dialéctica» si recunciamos al entusiasmo que lleva consigo su escatología «presencial»; la confrontación de esta escatología con la historia bien palpable de la pasión del mundo justifica plenamente el abandono de aquel entusiasmo.

3. *La tradición cristiana desde el punto de vista de la historia universal*

Frente a Barth y Bultmann, Wolfhart Pannenberg ha intentado entender de nuevo la predicación cristiana como un testimonio sobre la historia a través de la cual se revela Dios y que es anterior a ella y, a partir de aquí, como un momento de la historia de la revelación de Dios³⁸. En cuanto «relato» que versa sobre el destino de Jesús, en el que se manifiesta Dios, la predicación es totalmente relativa a este acontecimiento. Por eso, su con-

38. W. Pannenberg, *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 143 ss.

tenido de verdad ha de calibrarse a partir de este acontecimiento. «El kerigma se ha de comprender exclusivamente a partir de su contenido, a partir del acontecimiento que relata y explicita. El kerigma no añade nada al acontecimiento. Los sucesos en los cuales Dios ha manifestado su divinidad son, como tales, dentro del contexto que les es propio, evidentes por sí mismos». Por eso «la predicación no es por sí misma un suceso revelatorio sino que es relato de la historia reveladora y explicación del lenguaje de los hechos implícito en esta historia»³⁹. Si la predicación de la historia es relativa a esta historia de tal manera que ella misma, en cuanto relato, pasa a segundo plano, ya que lo importante es esta historia y su «lenguaje de los hechos», la necesidad de este relato surge ante todo de la significación universal de la historia que ha de relatarse. En el destino de Jesús, Dios se revela de un modo indirecto, de tal manera que, a través de la resurrección de entre los muertos, anticipa en él el «fin de la historia». Por eso, la predicación cristiana no «narra» un acontecimiento concluido en sí mismo, sino que relata la prolepsis del fin de la historia que tiene lugar en el destino de Jesús y, por consiguiente, narra un acontecimiento que está abierto al futuro y a la vez lo inaugura. De aquí que, en cuanto relato, sea «un llamamiento y un consuelo en toda situación». No es una «crónica neutral», sino la predicación de la acción salvífica decisiva, escatológica, de Dios. En cuanto relato totalmente relativo al destino de Jesús, ella es un momento de la realización del acontecer futuro de la revelación. Sobre la base de la comprensión de la historia de Jesús, a través de la cual se manifiesta Dios y que anticipa el fin de la historia, ella proporciona una comprensión de la historia universal que ha de acreditarse como la verdadera comprensión de la realidad.

Con ello, Pannenberg ha superado la contraposición de *logos* y kerigma que aparece en Bultmann. En cuanto relato de la historia en la que Dios se revela la tradición cristiana nos hace ver y comprender ciertas cosas. Puesto que Dios se revela prolepticamente en el destino de Jesús, este ver y comprender mismo adquiere el carácter de una anticipación del fin de la historia. Dado que, no obstante, todo conocer histórico es un conocer anticipador y sólo comprende el sentido del pasado y del presente en el horizonte del futuro, el conocimiento cristiano de la historia se nos muestra como el verdadero. El criterio de verdad de la predicación cristiana utilizado por Pannenberg es la vieja defi-

39. *Ibid.*, 145-146.

nición de la *adaequatio rei et intellectus*. En la medida en que la predicación cristiana relata el destino de Jesús, en el que Dios se revela a sí mismo, y su relato es conforme a los hechos, es verdadera. Pero en cuanto que ella anuncia este destino de Jesús en el marco escatológico de la historia universal, necesita, por su parte, de una verificación escatológica a través del fin de la historia.

Frente a la adecuación entre la palabra de Dios y Dios mismo y a la autoadecuación de la existencia creyente a través del kerigma, Pannenberg ha llamado la atención sobre la adecuación entre la predicación cristiana y el destino de Jesús en el marco de la historia universal. Esta dimensión histórica de la predicación cristiana podría representar una perspectiva que completa a los otros dos puntos de vista si no se presentase como una impugnación de ambos. Lo que se reprocha a Barth y a Bultmann es el llamado «principio de autoridad» con el que su «teología dialéctica» habría fundamentado la palabra de Dios⁴⁰. Por «principio de autoridad» se entienden evidentemente las «afirmaciones» que se sustraen a un examen racional de su verdad, a fin de establecer su aparente verdad, bien apelando a la autoridad superior de Dios, bien a la autoridad del que predica. Si bien los gestos antiautoritarios son a veces eficaces, no alcanzan a la teología de la palabra de Dios de Barth ni a la teología del kerigma de Bultmann. Como se ha mostrado antes, ambas parten del problema de la verificación, pero utilizan variantes del simple criterio de la *adaequatio rei et intellectus*. En la medida en que el hombre «existe» y es algo más que una cosa, la verdad sólo puede significar para su existencia la adecuación entre esencia y existencia. En la medida en que Dios es Dios y, por consiguiente, algo más que una cosa y que un hombre, a saber, la fuente misma de la verdad, la verdad de Dios sólo puede consistir en la autorrevelación de Dios, y, por lo tanto, en la adecuación entre la palabra de Dios y Dios mismo. ¿Por qué habría de existir contradicción entre las diferentes concepciones del único criterio de verdad y, por consiguiente, entre los diferentes aspectos de la predicación cristiana?

La crítica moderna de la predicación «autoritativa» tiene la fatal inclinación a ocultar su propia propensión hacia la ideología totalitaria. Pero no es sensato ni fomenta la libertad del hom-

40. Sobre todo en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 9-10, n. 2, y *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1974, 32 s.

bre el reemplazar la supuesta divinización de la autoridad por una divinización de la totalidad y el principio autoritario por el totalitario. No es un cambio ventajoso el sustituir la fe en la promesa y en el perdón de Dios por una concepción cristiana e histórico-universal del mundo que pretende ver la fe como un resultado obligatorio y lógico forzado de la información difundida, sea mediante el argumento de que el «cristianismo» está totalmente ligado al destino de Europa, sea mediante la reivindicación de que el cristianismo es la «verdadera religión», la teología, la «verdadera filosofía», y la iglesia, la «auténtica sociedad»⁴¹. La predicación cristiana no puede, ni sentar afirmaciones autoritarias, ni exigir una fe ciega, ni, por otra parte, ofrecer interpretaciones globales del mundo e intentar forzar al asentimiento; la predicación cristiana es buena nueva mesiánica y, en cuanto tal, lenguaje liberador.

4. *El evangelio y el tiempo mesiánico*

El vocablo «evangelio», con el que se designan en el nuevo testamento, tanto la predicación de Cristo hecha por los apóstoles, como la historia de Cristo, no es un vocablo arbitrario. Tampoco puede traducirse fácilmente por otros conceptos. Expresiones tales como «palabra de Dios», «predicación», «relato» o «tradicición», sólo reflejan aspectos parciales del mismo. No abarcan todo el contenido ni toda el aura del evangelio y de su praxis, la evangelización, es decir, la liberación del mundo en el futuro de Dios. Aquí vamos a retomar y continuar desarrollando las reflexiones sobre «Jesús como profeta y la comunidad del éxodo» hechas en el capítulo 3 § 2.

41. Las consecuencias prácticas que de aquí se sacan son cuestionables. W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, 32 s: «Esta mediación autoritaria de la tradición ha de ser sustituida hoy por una mediación informativa, que es desempeñada especialmente por el periodismo cristiano, pero que también tiene su lugar en la enseñanza. Frente a ella, la predicación cultural mantendrá su peculiaridad poniendo el acento sobre la meditación, la pastoral y las cuestiones éticas de actualidad». Ahora bien, si no se reconoce que el elemento esencial de la predicación cultural es el perdón de los pecados y la absolución de Dios, ¿no se hará en el fondo superflua esta predicación? En lo que se refiere a la doctrina de los sacramentos, el mérito de la Reforma no consistió en la reducción de los siete sacramentos a dos, sino en el redescubrimiento del carácter sacramental de la predicación. Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, 464, nota 1; y E. Bizer, *Fides ex auditu*, Neukirchen 1958, especialmente 154 ss.

La historia de la interpretación neotestamentaria de los últimos cien años se ha apartado del «uso del concepto de "evangelio" en un sentido doctrinal». Tampoco los intentos de la escuela de la historia de las religiones de encontrar un origen helenístico del concepto han prosperado. En cambio, la *derivación semítica del concepto* a partir de la profecía del déuterio-Isaías y de la apocalíptica se han mostrado evidentemente fructíferas. La recapitulamos aquí a fin de extraer sistemáticamente de ella algunas consecuencias notables⁴².

El déuterio-Isaías, juntamente con la literatura influida por él, es de la máxima importancia para la comprensión del concepto neotestamentario de «evangelio». Mientras que los salmos hablan de las acciones concretas de Yahvé, que son anunciadas y celebradas, el profeta aguarda la última y decisiva victoria de Yahvé que tendrá lugar en el futuro: su entronización, su reino definitivo sin oposición y sin fin y, con ello, la irrupción de la nueva era, la era de la salvación. Con anterioridad al reino de Dios venidero aparece la única buena nueva escatológica que anuncia el reino de Dios y la liberación definitiva del pueblo. En cuanto que anuncia el reino de Dios y la liberación de los hombres y, con ellos, la era escatológica, su buena nueva pone en vigor esta era y, al igual que es la palabra de la creación en sus orígenes, también es la palabra de la creación de la era mesiánica. También para los demás pueblos comienza una nueva era. El reino de Yahvé es anunciado entre los paganos y se celebran los milagros que lleva consigo la liberación realizada por él. La visión de la peregrinación de los pueblos a Sión (Is 60, 6) y la glorificación de Yahvé por los paganos muestra la universalidad de la esperanza en la «buena nueva» definitiva⁴³.

La *apocalíptica* que sigue al déuterio-Isaías ha concebido el evangelio definitivo como un «misterio revelado». El concepto aparece aquí en el horizonte del concepto apocalíptico de revelación. El evangelio revela el misterio escatológico de Dios. Por otra parte, la apocalíptica cuenta con un doble concepto de revelación: en esta era, la revelación se hace únicamente a los justos y permanece oculta para el mundo; al fin de los tiempos, la revelación llevará consigo la realización universal de los designios de Dios⁴⁴. El evangelio es, como luego se dice en las car-

42. Seguimos aquí la exposición de P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte*, Göttingen 1968; cf. asimismo E. Käsemann, *An die Römer*, Göttingen 1973, 19 ss.

43. G. Friedrich, art. εὐαγγέλιον, en ThW II, 712 ss.

44. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955, 2 y 13; P. Stuhlmacher, o. c., 47.

tas déutero-paulinas, el *mysterion*. Con él comienza la manifestación de los misterios hasta ahora ocultos de la era mesiánica. Por eso, sobre el trasfondo apocalíptico, el evangelio neotestamentario tiene el carácter de una «fuerza reveladora oculta que, partiendo del fin del mundo, irrumpe desde ahora en el presente». Es «la epifanía del poder de Dios escatológico por antonomasia». En el evangelio se revela de un modo provisional (ἐν μυστηρίῳ, como dice Pablo en 1 Cor 2, 7) lo que de un modo definitivo y manifiesto se revelará en la parusía de Cristo. Ahora bien, esto significa que el evangelio es nada menos que la presencia provisional y oculta en la palabra del Cristo que ha de venir de un modo definitivo y manifiesto. «Allí donde el evangelio es anunciado, el Señor glorificado apresura su aparición a través de su palabra puesta en boca de los hombres y anticipa su futuro a través del anuncio de sí mismo como el que viene»⁴⁵.

Según eso, evangelio y evangelización son conceptos escatológicos. Los profetas y la apocalíptica aguardan al mensajero de la buena nueva mesiánica, que pronunciará «la palabra» que inaugurará la nueva era y la nueva creación bajo el impulso del Espíritu de Dios. Será la palabra mediante la cual Dios revelará su venida y proclamará su victoria y su soberanía definitiva sobre la creación. Será la palabra que libera a los cautivos y trae la paz a los pueblos. En esta palabra y en su predicación se manifiestan el tiempo y el mundo de la salvación. El fin de la historia irrumpe en medio de la historia y la lleva a su meta salvífica. Por eso, el evangelio definitivo ha de manifestarse «en todo su poder» o ir acompañado de «signos y prodigios».

En el nuevo testamento se encuentra ante todo la expresión «el evangelio del reino»⁴⁶. De acuerdo con los sinópticos, Jesús se entendió a sí mismo como el mensajero de la buena nueva escatológica que había sido anunciado por los profetas, pues él anunciaba su mensaje como el «evangelio del reino». Esto encierra la certeza de que la «entronización» escatológica de Dios está próxima, y Jesús ha sido enviado previamente para inaugurar la nueva era del mundo. «De este modo, la buena nueva de la entronización de Dios y el evangelio, que se consuma a través de Jesucristo, están indisolublemente ligados entre sí»⁴⁷. Si el reino de Dios «está próximo», es que «el tiempo se ha cumplido». La

45. H. Schlier, *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg 1962, 18.

46. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 238 ss.

47. O. Michel, art. *Evangelium*, en RAC VI, 1112 s.

era mesiánica irrumpe a través de la presencia del mensajero de la buena nueva mesiánica por medio de los «signos y milagros» de la liberación del hombre. La historia de Jesús es presentada por los evangelios sinópticos como el acontecer definitivo del evangelio. Ciertamente, la singularidad y el alcance de este acontecimiento son descritos de modo diferente en cada uno de ellos. En la fuente de los *logia* predomina todavía la mentalidad judía: el evangelio es el mensaje que anuncia la venida del reino de Dios, que trae la salvación a los que hacen penitencia, es decir, a la comunidad del Hijo del hombre, y, por el contrario, trae la desgracia y el juicio a los que no se arrepienten. El evangelio del reino de Dios, que vendrá a traer el Hijo del hombre va dirigido a las ovejas extraviadas de la casa de Israel, y sólo con la venida del Hijo del hombre comenzará la peregrinación de los pueblos hacia Sión. Pero el evangelio del reino es válido también de antemano y de un modo oculto para los humillados y los ultrajados. Si bien no es posible saber con certeza si Jesús mismo ha hablado del «evangelio», de cualquier modo, la comunidad, que ha visto en Jesús al profeta escatológico, podía remitirse a la singularidad de su mensaje y de su actuación⁴⁸.

Una cuestión abierta es la de la conexión entre el *evangelio* de los apóstoles de que habla Pablo y los *evangelios* sinópticos. Cuando Pablo utiliza la expresión τὸ εὐαγγέλιον en sentido absoluto, se refiere al «mensaje salvífico sobre Jesucristo, el Crucificado y el Resucitado»⁴⁹. Su contenido es Cristo mismo, el Hijo de Dios, el Señor, su muerte y su resurrección como acontecimientos escatológicos de salvación. Al igual que en la terminología misionera de la cristiandad primitiva, también aquí parece haberse conservado el marco apocalíptico, pero sobre la base de esta historia de Cristo y no ya sobre la base de la *torah* de Israel. «El evangelio» significa ahora el mensaje de salvación que anuncia la salvación que ha sido inaugurada ya desde ahora por Dios de un modo universal y definitivo a través de Cristo y la hace creíble. «La estructura apocalíptica del evangelio permanece conservada, por consiguiente, por encima de la revolución que suponen la misión entre los paganos y el origen de un cristianismo de la gentilidad. Pero el evangelio adquiere ahora... un matiz decididamente cristológico y es entendido como un acontecimiento salvífico que, a partir del futuro, irrumpe en el presente»⁵⁰. Esto lo

48. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 287.

49. G. Bornkamm, art. *Evangelien*, en RGG³ II, 760.

50. P. Stuhlmacher, *o. c.*, 287.

muestran las nuevas expresiones, que hablan del evangelio como del «evangelio de Dios» y el «evangelio de Cristo». Su contenido ya no es el reino (βασιλεία). Más bien se habla del «evangelio del Hijo», del «mensaje de la cruz», aludiéndose con ello a la crucifixión y resurrección de Cristo entendidas desde una perspectiva escatológica. Pero, justamente por eso, se revela en él la justicia salvífica de Dios y él opera la salvación, trae la paz, libera para la libertad definitiva y manifiesta la gloria venidera de Dios. En cuanto revelación de Cristo, el evangelio es el signo mesiánico de la nueva era y la fuerza carismática de la nueva creación. El evangelio glorifica a Dios y libera al hombre y es el «sacramento» del futuro. A través del evangelio y de la evangelización del mundo, este futuro se hace presente en la palabra. En la fe y en la esperanza que opera el evangelio, este futuro de la salvación manifiesta su poder frente a la indigencia del presente.

Sólo podemos hacer aquí algunas alusiones a la investigación más reciente sobre los evangelios. W. Marxsen ha emprendido la interesante tentativa de interpretar el evangelio de Marcos propiamente dicho como un «comentario» sobre el concepto paulino de «evangelio». «El evangelio (paulino) hay que considerarlo... como una obra que se sitúa entre la pascua y la parusía. El *euangelion* (de Marcos) representa el acontecimiento de Jesús, desde su aparición pública hasta su muerte en la cruz, bajo la forma de una predicación. Desde pascua, este acontecimiento se ha convertido en un acontecimiento mesiánico predicable (9, 9). La pascua determina la interpretación del pasado como una epifanía oculta —y por eso la predicación es considerada también como una epifanía oculta hasta la parusía... El evangelista anuncia al que está presente como el que ha de venir, que en una epifanía oculta, está presente en la predicación»⁵¹. También E. Käsemann ha aludido a la conexión (necesaria desde el punto de vista teológico) entre el evangelio y los evangelios. Sin los evangelios, el evangelio estaría en peligro de caer en el fanatismo gnóstico. «Sin esta ojeada retrospectiva al pasado de la salvación, la escatología presencial quedaría abandonada a merced del fanatismo...»⁵². Pero, sin el evangelio, los evangelios correrían el riesgo de convertirse en un mero recuerdo histórico de la vida de Jesús. «El Jesús histórico debía preservar al Cristo predicado de

51. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 1959, 91; Id., *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh 1963, 123.

52. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 66.

disolverse en la proyección de una autocomprensión escatológica y de convertirse en objeto de una ideología religiosa»⁵³. Sea cual sea el criterio histórico sobre esta idea, que más bien habría que considerar como propia de la teología sistemática, los evangelios que hablan del Jesús histórico como mensajero escatológico de la buena nueva pueden entenderse como esperanza *sub specie memoriae*, y el evangelio apostólico de Cristo, como recuerdo *sub specie spei*. De este modo, en el relato de la historia de Jesús se encuentra la esperanza anunciada, y en la esperanza en el Resucitado que se predica, se hace presente el recuerdo del Crucificado. Los evangelios y el evangelio apostólico no sólo se complementan entre sí desde este punto de vista teológico, sino que también se interpretan y se implican recíprocamente. Si la celebración de la eucaristía puede considerarse como el centro vital de las comunidades cristianas primitivas, en esta celebración coinciden el relato de la historia de la pasión y el anuncio de su muerte salvífica, «hasta que él venga».

A modo de recapitulación, podríamos decir lo siguiente: allí donde es anunciado el evangelio de Cristo como la «buena nueva» definitiva esperada por los profetas y por la apocalíptica, la escatología se realiza históricamente. Allí adquieren forma histórica la gloria futura de Dios y la liberación del hombre; naturalmente, esto tiene lugar ante todo a través de la palabra que inaugura el futuro y de la fe que espera, pero también y desde ahora, en la fuerza de Dios. De esta manera que podríamos llamar mesiánica, el *futuro escatológico* arroja su luz sobre la historia, se realiza la justicia, la liberación de los cautivos y la glorificación de Dios. Por eso el evangelio, en cuanto predicación de Cristo, es la revelación del futuro de Dios, y *el que* esto acontezca es lo que podríamos llamar la presencia del Espíritu santo.

1. El marco profético-apocalíptico del evangelio y de la evangelización afirma que esta «buena nueva» no es posible en cualquier tiempo y lugar, sino que forma parte de la era mesiánica, que inaugura el fin de la historia. El «anuncio del evangelio del reino a los pobres» acontece en el comienzo de aquella era en la que Dios ejercerá su plena soberanía sobre la creación y el hombre será liberado. El anuncio del «evangelio de Cristo» a todos los hombres, tanto judíos como paganos, inaugura aquel futuro en el que se manifestará la justicia creadora de Dios y Dios será todo en todas las cosas. El evangelio de Cristo proclama que esta era ha hecho irrupción y este futuro ha comenzado con la pasión y la resu-

53. *Ibid.*, 67.

rrección del Crucificado. Este futuro se ha hecho audible para todos los hombres a través del evangelio, y se ha hecho accesible para todos en la fe, y se ha hecho experimentable a través de las nuevas posibilidades del Espíritu. En el amor, el hombre puede vivir ya desde ahora de las fuerzas de la nueva creación y de las posibilidades de la era mesiánica. Justamente porque el evangelio tiene por contenido la historia de Cristo entendida desde una perspectiva escatológica, la historia de Cristo es también el supuesto de la predicación pública del evangelio. Todo viviente tiene su atmósfera, su aura, su tiempo. Si se priva al evangelio de su aura mesiánica, es decir, de la certidumbre de que con y a través de Cristo, se ha inaugurado la plenitud mesiánica de la vida pobre, frustrada y esperanzada, la predicación se convierte en algo estéril, o bien se hace puramente moralista, religiosa o ideológica. En el fondo, ella está fuera de su tiempo, o, dicho con más exactitud: «aún no» ha llegado su tiempo. Es preciso guardar silencio, no porque no se tenga nada que decir, sino porque la «buena nueva definitiva» aún no puede ni debe ser anunciada. En cambio, lo que hace que la predicación del evangelio del reino a los pobres, la bienaventuranza de los tristes, el perdón de los pecados y la liberación de los cautivos, tengan lugar a su debido tiempo es la historia de Cristo, su pasión por la liberación del mundo y su resurrección por la justificación de este mismo mundo. El contenido y el supuesto de la predicación del evangelio de Cristo es la historia de Cristo. El evangelio proclama a Cristo como el Señor del reino mesiánico y de sus posibilidades y él es la primera posibilidad y el primer signo de la era mesiánica.

En el fondo, judíos y ateos no impugnan el evangelio mismo, sino sus posibilidades y su oportunidad. «Aún es de noche, preguntad si queréis, volved a venir» (Is 21, 11-12). En cambio, la certidumbre cristiana sobre la predicación de la buena nueva definitiva dice: el tiempo se ha cumplido, ya que el futuro de Dios y la liberación del hombre se han revelado en la historia de Cristo y en la predicación de la misma. Ella no niega que la situación del mundo no es precisamente de una perfección mesiánica y que la justicia de la era mesiánica no aparece por ninguna parte. Pero, en la pasión de Cristo, ella ve recapitulados y superados el mal y el sufrimiento del mundo. Por eso descubre en la resurrección del Crucificado el principio de la nueva era y la oculta irrupción del futuro mesiánico. Por eso el evangelio de Cristo trae a la indigencia del presente el futuro de la salvación, habla de Dios en medio del ateísmo, y de fraternidad en medio de la hostilidad y de la nueva creación a la vista de una tierra en riesgo de ser des-

truida. El evangelio de Cristo en la era mesiánica de Cristo es en su esencia el «mensaje de la cruz» y una oposición práctica a un mundo hostil a su creador y a sí mismo. Sólo de esta oposición a la hostilidad del mundo puede surgir aquella conformidad y concordia que es el «signo» de la era mesiánica.

El problema exegético y teológico de la llamada «demora de la parusía», a cuyo propósito se reprocha en el fondo a Jesús y a la cristiandad un entusiasmo extemporáneo y una anticipación ilegítima del futuro, queda resuelto cristológicamente en la medida en que la cruz es inseparable de la resurrección, y el Resucitado, del Crucificado. En efecto, la memoria de la pasión del Señor y la imitación del Crucificado mantienen viva la fe cristiana frente a la hostilidad del mundo y la capacitan para oponerse a esta hostilidad. Por eso, la teología cristiana de la cruz es el verdadero fundamento de la certidumbre mesiánica de la fe y de la predicación del evangelio.

2. De aquí se infiere que la «oportunidad» de la predicación cristiana no puede demostrarse a partir de la conformidad o de la concordia existente en el cosmos o en la historia. La ruina del mundo y la historia de la culpa y de la muerte no reflejan ninguna luz mesiánica. Tampoco se puede aplicar aquí la razón humana correspondiente a esta situación del mundo ni sus intereses cognoscitivos. Según Pablo, la justicia salvífica de Dios se revela en el evangelio (Rom 1, 17), cuando la ira de Dios se manifiesta «sobre toda impiedad e injusticia de los hombres» (v. 18). A la vez que se anuncia la buena nueva definitiva, se cierne sobre el mundo la sombra del juicio, que consiste en el abandono de los impíos, que son dejados por Dios a su propia suerte. También en Rom 8, 19 ss, el signo de la lucha emprendida por el Creador a través de Cristo por la liberación del mundo es el sufrimiento que esclaviza al mundo de un modo anónimo y no la perfección y la justicia de las criaturas. Este sufrimiento de las criaturas es interpretado mesiánicamente en el contexto de la pasión y de la resurrección de Cristo como «los dolores de parto de la nueva era». Si en el evangelio de Cristo opera la fuerza de la resurrección, el evangelio pertenece a aquéllos que padecen con Cristo, a aquéllos de quienes se hizo hermano el Cristo sufriente y por quienes ha muerto el Crucificado. Por eso, el círculo hermenéutico no abarca únicamente la palabra y la realidad o la palabra y la fe. Más bien fe y realidad forman parte de la vida, que ha sido acuñada por el *Espíritu* y el *sufrimiento*. Al igual que el evangelio del reino de Dios es anunciado a los pobres, el evangelio de Cristo es anunciado a los pecadores, es decir, a los impíos que están abandonados

de Dios. La era mesiánica inaugurada por el Crucificado y manifiesta a través del evangelio no es ya únicamente el tiempo de los justos y de las acciones justas, tal como la concebía la expectativa judía, sino, ante todo, el tiempo de la justificación de los impíos, del perdón de los pecados, de la liberación de los humillados y de la reconciliación de los enemigos⁵⁴. La esperanza activa, que es el signo del Crucificado, es la protesta mesiánica contra la impiedad y la injusticia de este tiempo de muerte; una protesta que libera para la concordia, la comunión con Dios y la justicia. Siempre que la protesta liberadora contra la hostilidad lleva a la concordia, tiene lugar una anticipación parcial de la nueva creación. Estos momentos de conformidad o de concordia han de entenderse como «signos y milagros» del Espíritu santo. En este sentido, el Espíritu verifica la predicación del evangelio⁵⁵. Esto acontece en el asentimiento de la fe, que dice «amén» a su liberación mesiánica. Esto se realiza a través de la nueva obediencia que comienza y en las formas que lleva consigo la nueva comunidad.

Así pues, si la cristiandad quiere entender mesiánicamente el evangelio y la evangelización del mundo en su horizonte escatológico, ha de fundamentar cristológicamente su mesianismo a partir de la cruz del Señor del futuro. Ahora bien, ¿cómo ha de llevarse a la práctica este mesianismo bajo la forma de una teología de la cruz?

3. El evangelio es la palabra liberadora pronunciada en el nombre del Dios que ha de venir. Dado que el reino venidero es universal, el evangelio expresa la liberación de los hombres de un modo universal. El quiere liberar del enclaustramiento, de la autojustificación de la opresión impía e inhumana, al alma y al cuerpo, al individuo y al contexto social y a los sistemas humanos y naturales. Esto acontece a través de la palabra que es escuchada y creída, pero la libertad a la que él llama abarca mucho más y quiere situar la vida entera en el horizonte de la esperanza en el reino. En la medida en que el evangelio anuncia a Cristo, el Li-

54. J. Petuchowski, *La esperanza mesiánica en el judaísmo*; J. Moltmann, *La esperanza mesiánica en el cristianismo*, ambos en *Concilium* 98 (1974) 259 ss y 265 ss.

55. H. Schlier, *o. c.*, 19: «A través de este anuncio y de la efusión del Espíritu santo, que hace presente al Señor crucificado, resucitado y exaltado a la gloria como el que ha de venir, los días de aquel testimonio de los discípulos en el Espíritu se manifiestan ya como los "últimos días" o como su comienzo. En efecto, la presencia del Espíritu santo, que revela a Cristo, y el testimonio de los discípulos autorizado por él, son una prueba de que estos "días" ya han comenzado».

berador que ha sido crucificado por nosotros y resucitado, proclama su reino y, al mismo tiempo, rompe las ataduras del pecado, la ley y la muerte. La predicación de Cristo es la predicación de la nueva alianza. Al anunciar la nueva alianza con el Dios venidero «en la sangre de Cristo», quedan rotas las viejas ataduras de la idolatría, la superstición y la autojustificación. Al quedar sellada la «alianza con la vida», queda rota la «alianza con la muerte». Por eso, en el centro de toda predicación del evangelio se sitúa la *absolución* divina, que libera al hombre de la esclavitud del mal, de la dominación de los poderes del mundo, de la angustia del abandono y de la apatía de una vida vacía y lo alienta a vivir una nueva vida, a vivir para el reino de Dios en unión con Cristo. Toda predicación cristiana expresa de uno u otro modo el *ego te absolvo*. En consecuencia, la salvación sólo puede expresarse adecuadamente a través de un lenguaje salvífico, y la libertad, en un lenguaje que no se limite a constatar, fijar, definir y acusar, sino que absuelva, haga posible una nueva vida y permita sobrepasar las barreras.

5. *El evangelio y la comunidad mesiánica*

La predicación del evangelio supone siempre una comunidad, pues todo lenguaje vive en una comunidad o la funda. En cuanto predicación pública, el evangelio se sitúa en la esfera pública de una sociedad y se transforma en la medida en que cambia esta esfera. En las sociedades cristianizadas de Europa, la predicación fue considerada durante mucho tiempo como un *ministerium publicum*. Los sacerdotes y los pastores tenían un *status* análogo al de los otros funcionarios públicos. Su predicación respondía al esquema jerárquico-vertical «de arriba abajo» dominante en la sociedad. Pues, con la cristianización de la sociedad, la iglesia cristiana asumió las funciones de la *religión civil*, que se había hecho necesaria desde el punto de vista social. Comunidad cristiana y colectividad ciudadana coincidían. La distribución de las parroquias o diócesis eclesiásticas se hizo sobre el modelo de las jurisdicciones civiles. La iglesia se encargó de la asistencia religiosa de los individuos y de las familias y asumió la función de ideología religiosa sustentadora de la sociedad. En este marco, el evangelio corría el riesgo de perder su fuerza crítica y liberadora y de quedar reducido al consuelo religioso, la moral y la instrucción del pueblo. A principios de la edad moderna surgió del movimiento pietista la comunidad espontánea de los creyentes. Este

movimiento comunitario rompió la organización vertical y la división parroquial de la iglesia oficial y se organizó en corporaciones o ligas. El esquema de la asistencia pastoral fue sustituido por la fidelidad personal a la fe, el *ministerium publicum*, por el testimonio personal del hermano y el culto público, por las horas de oración. La fe ya no consiste en ser el sujeto pasivo de la asistencia espiritual de la iglesia, sino en una experiencia y en una opción personales. El viejo esquema vertical de la predicación fue reemplazado ya aquí por un esquema horizontal basado en la comunicación. La comunidad de los creyentes desarrolló una relación misionera con los no creyentes en lugar de la simple asistencia religiosa del pueblo. A comienzos de la época moderna surgió al mismo tiempo en los estratos cultivados una nueva *relación dialogal con la iglesia*. La fe no es ni una participación en la iglesia, ni una opción personal, sino una especie de reflexión constante sobre el cristianismo a partir de una religiosidad crítica. Lo que hace aceptable al sistema religioso no es la autoridad de la iglesia y de la tradición, sino una información fundada. El diálogo libre y espontáneo con la iglesia reemplaza a la asistencia a la iglesia y a la opción de la fe. La iglesia se convierte en foro y plataforma del diálogo con el cristianismo. El llamado «trabajo abierto» de las academias, los «días de la iglesia», la radio, las obras sociales, así como las organizaciones de hombres, mujeres, escolares y estudiantes, reflejan esta forma de predicación. Pero, de la misma manera que el movimiento comunitario pietista, con sus tendencias separatistas, amenaza crear una separación entre el evangelio y el mundo al que quiere anunciar la liberación en el nombre de Dios, el cristianismo ilustrado corre el riesgo de privar al evangelio de su fuerza vinculante y comprometedora.

La comunidad que responde al evangelio de un modo original es la *comunidad mesiánica*. Es la comunidad que relata la historia de Cristo y se siente concernida por una historia, ya que ella debe su existencia, su unidad y su actividad a esta historia de liberación. Es una «comunidad relatora», que, a partir de la rememoración de esta historia de Cristo, adquiere siempre de nuevo su propia libertad y su liberación de las historias y de los mitos de la sociedad en que vive. Es la comunidad de la esperanza, que, a través de las perspectivas del reino de Dios, se encuentra liberada de las perspectivas de su sociedad. Por último, es una comunidad que, en virtud de la rememoración de la historia de Cristo y de la esperanza en el reino, libera a los hombres de los imperativos de la sociedad en que viven, a la vez que los libera interiormente para una vida que cobra un carácter mesiánico.

En las sociedades cristianizadas, esto no sólo lleva a una libertad crítica de la fe frente al sistema social establecido en cada caso, sino también a una libertad crítica frente a la iglesia que se halla aprisionada en él y frente al cristianismo en general. En esta comunidad liberadora, el lenguaje de la liberación llega a una adecuación que raras veces era posible en la iglesia que sólo se limitaba a prestar asistencia religiosa al pueblo, en la comunidad excluyente de los convertidos y en el cristianismo ilustrado. El Mesías, la palabra mesiánica, llevan consigo la comunidad mesiánica, que realiza, ya desde ahora y con las fuerzas de que dispone, las posibilidades de la era mesiánica, que anuncia a los pobres el evangelio del reino, habla a los humildes de su futura exaltación y glorifica ya desde ahora al Dios venidero a través de la puesta en práctica de la esperanza en medio de la comunidad de los pobres, de los tristes y de los condenados al silencio, para, de este modo, abarcar a todos los hombres. En lo que respecta a las tradiciones de las iglesias populares, se trata de crear comunidades autónomas dotadas de libertad de acción. En las iglesias minoritarias, conviene desarrollar la apertura misionera y diaconal de la comunidad al mundo.

«El signo no es lo significado, el nombre no es la cosa, la idea no es la acción, el sueño no es la realización. La verdadera realidad es inalcanzable, indemostrable, inexpresable», ha dicho Nietzsche. Pero, ¿está justificada esta afirmación? Allí donde el evangelio es conforme a Cristo y la comunidad mesiánica del pueblo responde al evangelio, la verdad de la predicación es cognoscible a través de la libertad que ella crea. La «verdadera realidad» es prometida en el evangelio de Cristo y hecha accesible en la fuerza del Espíritu.

III. EL BAUTISMO

Al igual que la comunidad cristiana es creada por la predicación del evangelio, ella es llamada a la libertad de la era mesiánica a través del bautismo. Mediante el bautismo, ella pone de manifiesto la irrupción del reino de Dios en la vida de un hombre y la conversión colectiva a su futuro. Mediante el bautismo en el nombre de Cristo, los creyentes se incorporan a la comunidad de Cristo; a través del bautismo en el nombre del Dios uno y trino, ellos pasan a formar parte al mismo tiempo de la historia trinitaria de Dios. En el marco del concepto de sacramento fundamentado aquí, hemos de entender el bautismo como el signo público de la vida del Espíritu que va ligado al evangelio, que une a Cristo y trae la nueva creación.

Si entendemos el bautismo en el horizonte de esta promesa, la praxis y la teología actuales del bautismo se vuelven problemáticas por múltiples conceptos. Por eso comenzamos con una breve exposición de la teoría y de la praxis del bautismo en la tradición protestante, examinándolas desde el punto de vista dogmático, misionero, ecuménico y político. La tradición del bautismo ha de ser examinada a la luz mesiánica de la historia de Cristo.

1. *La praxis bautismal y la teología del bautismo protestantes*

La renovación de la iglesia hecha por la Reforma ha adquirido su forma vinculante en la época de la ortodoxia protestante^{55a}. Toda transformación al interior del protestantismo ha de tener presente esta tradición. La teología dogmática sitúa el bautismo en el marco de la soteriología. Una vez expuestos los «principios de la salvación», es decir, la cristología, y el «orden de la salvación», a saber, la efusión del Espíritu santo a través de la fe, la justificación, la vocación, la iluminación, la conversión, la *unio mystica* y la glorificación, se desarrolla la doctrina de los «instrumentos de la salvación». A través de la palabra, el bautismo y la eucaristía es comunicada la gracia del Espíritu, que otorga la salvación en Cristo. La salvación alcanzada objetivamente por Cristo es atribuida subjetivamente a través del Espíritu santo. La salvación es en sí misma algo espiritual, invisible e interior. Por eso es comunicada mediante instrumentos de salvación audibles y visibles, es decir, a través de la palabra y de los sacramentos. Cristo puede considerarse como la *causa efficiens* de la salvación, mientras que el bautismo en la fuerza del Espíritu es la *causa instrumentalis*. Por otra parte, la mediación a través de la palabra tiene una importancia especial, ya que la palabra puede existir sin los sacramentos, pero no éstos sin aquélla. Los sacramentos son «acciones sagradas» dispuestas por Dios, a través de las cuales es atribuida la gracia de la salvación, o bien los hombres adquieren la certidumbre de ella, mediante signos sensibles. En lo que respecta al bautismo y a la cena, existe una voluntad explícita de Dios. A ambos se les ha prometido la presencia de

55a. H. Schmid, *Die Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 394 ss; H. Heppe-E. Bizer, *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche*, 486 ss; W. Jetter, *Die Taufe beim jungen Luther*, Tübingen 1954; E. Sommerlath-W. Kreck, art. *Taufe*, en RGG³ VI, 646-648; C. H. Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972.

Cristo. Estas promesas no sólo se refieren a las palabras de la institución, sino que también suponen un compromiso formal con el que recibe los sacramentos. Una «acción sagrada» actúa como «sacramento» cuando es realizada por y en la iglesia tal y como ha sido instituida. El bautismo hay que fundamentarlo en una cristología y queda legitimado en la medida en que ha sido instituido por el mismo Cristo. En cuanto mediación de la salvación, forma parte del fundamento de la salvación y participa de la fuerza de su acción. En cuanto «acción sagrada», liga de un modo metafórico la realidad visible con la invisible. En el orden de la mediación de la salvación, el bautismo antecede a la eucaristía. Es el *sacramentum initiationis* y la *porta gratiae*, mientras que la eucaristía es el *sacramentum confirmationis* y la *via gratiae*. A través del bautismo, los hombres renacen a la vida eterna, mediante la eucaristía son mantenidos en ella. Admitidos en la alianza de la gracia mediante el bautismo, los creyentes son mantenidos en ella a través de la eucaristía. Por consiguiente, el bautismo es, por su misma esencia, una acción sagrada dispuesta por Cristo y que lleva consigo su promesa. Su palabra, que instituye y promete, opera la gracia de la salvación a través del agua bautismal. El bautismo, si es realizado tal y como fue instituido, opera lo que en él se dice y promete. Su objetivo es la acción de la gracia salvífica en el hombre. En los adultos, la predicación y la fe anteceden al bautismo; en cambio, en los niños, el orden ha de ser inverso. Puesto que, a través del bautismo, somos admitidos a la «alianza eterna», sólo puede ser recibido una vez. Pero, en la medida en que es válido de una vez para siempre, su acción no se limita al momento mismo de la ceremonia. Por eso al bautizado se le da el instrumento de la penitencia, a través del cual puede recobrar día a día la gracia del bautismo. Sobre la base del bautismo irrepetible, la penitencia es la vida que persevera en la gracia del bautismo. De aquí que el bautismo no pueda repetirse.

¿De qué praxis habla la teología veteroprotestante del bautismo? Desde que los reformadores optaron por mantener contra los «baptistas» el bautismo de los niños, la teología veteroprotestante del bautismo no sólo se refirió al bautismo de los niños, sino que también lo justificó frente a los ataques baptistas. Ciertamente, ella habla también del bautismo de los adultos, pero sus reflexiones van encaminadas ante todo a justificar el bautismo de los niños. Cuando la eficacia del bautismo se funda en su administración tal y como ha sido instituido, cuando se presupone por parte del hombre una actitud de no resistencia, cuando se habla de la fuerza vicaria de la fe de los padres o de la iglesia o incluso

de una «semilla de la fe» que se deposita en el niño aún inmaduro, este objetivismo sacramental sirve a la praxis del bautismo de los niños. Pues esta praxis exige que se demuestre que el bautismo no sólo puede seguir a la fe, sino que también puede anteceder a la fe y a la profesión de la misma y crear ambas.

Como lo muestran los intentos teológicos de justificarla, la praxis del bautismo de los niños será un problema teológico abierto mientras las iglesias con esta praxis se remitan a su origen en la historia de Cristo. Mientras que las comunidades cristianas primitivas, así como las comunidades misioneras, se extendían a través del llamamiento y del renacimiento, las iglesias se propagan de generación en generación a través de la tradición, es decir, mediante el bautismo de los niños: todo aquél que nace de padres cristianos nace al interior de la comunidad cristiana. La presentificación continua del nuevo testamento pone siempre de nuevo en cuestión esta praxis. Por eso, toda teología del bautismo se ve obligada a establecer una comparación crítica entre la historia de Cristo tal como es predicada y la praxis del bautismo en cada caso, sea para justificar la praxis bautismal existente ante aquella historia de su origen, ya sea para criticarla.

La praxis del bautismo de los niños es al mismo tiempo un problema político abierto: el problema de la forma de la iglesia en la sociedad en que vive en cada momento histórico. Indudablemente, el bautismo de los niños es el pilar fundamental del *corpus christianum*, de la *societas christiana* y de una «sociedad cristiana» que reconozca al cristianismo (en el más amplio sentido del vocablo) como su tradición o, al menos, no lo rechace. El bautismo de los niños es el fundamento de la iglesia popular. A través de él se regenera la «sociedad cristiana» de generación en generación. El que admite el bautismo de los niños, sean cuales sean las razones teológicas aducidas en su favor, admite a la vez esta forma pública de la iglesia y del cristianismo. El que lo rechaza, cualesquiera que sean los motivos teológicos en que se apoye, desea y defiende una forma social distinta de la iglesia. No es posible cambiar la praxis bautismal sin transformar al mismo tiempo la forma y la función públicas de la iglesia en la sociedad. Examinemos en primer lugar los argumentos teológicos de la tradición en favor del bautismo de los niños.

1. «El que creyese y fuere bautizado, se salvará» (Mc 16, 16). El orden seguido en las comunidades neotestamentarias es: primero, la fe, luego, el bautismo. Ahora bien, la praxis del bautismo de los niños invierte este orden: primero, el bautismo, después, la fe. No obstante, esta inversión no ha sido mantenida habitual-

mente desde el punto de vista teológico. Incluso en el bautismo de los niños, lo primero es la fe, a saber, la fe de los padres, de los padrinos y de la iglesia. En virtud de la representación natural de los padres y de la comunidad, su fe antecedente representa a la fe de los niños que aún no puede presuponerse. Ciertamente, es verdad que los creyentes no son bautizados únicamente en cuanto individuos y en cuanto personas privadas, sino que, a través del bautismo, sus dones, tareas y responsabilidades son puestos al servicio de Cristo y de su reino. De aquí se sigue que, a través del bautismo, los padres quedan también comprometidos en este servicio. Los padres tienen asimismo una misión mesiánica con respecto a sus hijos. Ellos son, de un modo especial, misioneros y evangelistas para con sus hijos. Los hijos no son en modo alguno niños expósitos que estarían excluidos de la fe de los padres y deberían encontrar esta fe por sí mismos. Pero los hijos tampoco son «algo que es propiedad del padre y una prolongación de su persona, por así decirlo», como afirmaba Tomás de Aquino, de tal manera que quedarían integrados automáticamente en la fe de los padres. Del bautismo de los padres y de su responsabilidad cristiana para con sus hijos no se sigue en modo alguno la obligación de bautizar a los hijos ni la justificación de esta práctica, sino la misión de predicar a sus hijos, orar por ellos y darles un testimonio vivo de la libertad. La conexión natural entre las generaciones tiene importancia para la predicación del evangelio y el ministerio de la liberación a lo largo de las épocas. Pero la sucesión de los bautismos no puede llevar consigo la obligación de bautizar a los niños, ni justificar esta práctica. Fe y bautismo comprometen al servicio en los contextos naturales de la vida, pero no son transmitidos por estos contextos.

2. Con ello pierde también su fuerza el otro argumento, según el cual, el bautismo de los niños representaría de un modo muy marcado la justificación gratuita del pecador y la gracia anticipada de Dios. La justificación del pecador y la gracia anticipadora acontecen a través de la fe, no directamente a través del bautismo. La pasividad del hombre que ha sido liberado y ha recibido la gracia es una receptividad creadora y, en todo caso, tiene algo que ver metafóricamente con la debilidad del niño recién nacido. Si el bautismo, en cuanto instrumento salvífico de eficacia absoluta, comunicase la gracia *ex opere operato*, todos los niños, sin distinción, deberían ser bautizados. Pero, de hecho, sólo eran y son bautizados los niños de padres cristianos, bautizados, y no todos los «niños paganos» con los que fuese posible hacerlo. ¿Por qué sólo se bautizan los hijos de los cristianos?

No en virtud de la anticipación de la gracia, sino porque el bautismo ha de ir precedido de la fe, en este caso, de la fe de los padres, que representa a la de los hijos. El bautismo de los niños no es un signo de la gracia que se anticipa, sino un signo de la fe anticipada de los padres. Con ello, este argumento viene a parar al primero y, al igual que éste, tampoco puede ser sostenido. El bautismo no tiene razón de ser sin la fe. La fe obliga a un servicio vicario, pero no puede sustituir a la fe de otro, ni puede ser considerada como un sucedáneo temporal de aquélla. La fe de la comunidad es necesaria, pero no disminuye en nada la libertad del bautizado para creer, sino que más bien la exige.

Examinemos a continuación los argumentos políticos en pro del bautismo de los niños.

En el marco de la «sociedad cristiana», el bautismo de los niños es entendido como un rito de iniciación (*sacramentum initiationis*) y es lógico considerarlo como una analogía de la circuncisión en el pueblo de Israel. A través de su nacimiento, los niños quedan incorporados a la sociedad. Mediante el bautismo, quedan incorporados a la religión de esta sociedad. El bautismo de los niños aparece entonces como el primer acto de asistencia religiosa hecho por aquel sistema religioso al que se atribuye la misión de dar sentido a la vida de los individuos y de la sociedad en su totalidad. Antes, el bautismo y la eucaristía eran entendidos gustosamente como analogías de la circuncisión y del banquete pascual del antiguo testamento. La *politia Moisi*, la ley y el orden de la antigua alianza eran considerados como una prefiguración de la *societas christiana*, no especialmente de la iglesia, sino de la forma pública que adopta el reino de Dios en la tierra en la iglesia y en la sociedad. Esta imagen de la «sociedad cristiana» como continuación de Israel y como anticipación terrenal del reino de Dios se ha mantenido en el fondo, aun cuando se ha perdido la fuerza configuradora del antiguo testamento. La «sociedad cristiana» atribuye a la iglesia funciones religiosas de socialización y de integración. Ella exige la asistencia de la iglesia en las dificultades y en los momentos críticos de la vida: el bautismo, al nacer; la confirmación, en la época del crecimiento; la bendición nupcial, al comienzo de la vida matrimonial; la extremaunción, a los que van a morir y la sepultura religiosa, a los difuntos. Cuando la ideología religiosa fundamental se hace más relajada, pluralista y difusa, el bautismo pierde también su obligatoriedad originaria. Calvino lo llamaba aún *seminarium civitatis coelestium*. Luego se convirtió en un *seminarium civitatis christiana*e y, finalmente, en un *seminarium familiae* privado. En

el individuo, la «sociedad cristiana» comienza a erosionarse, especialmente en la edad de la madurez y de la autonomía. De aquí surge la curiosa situación de que la religión es considerada como algo necesario y benéfico para los niños, mientras que, para los adultos, pasa a convertirse en un «asunto privado». Por eso las ideas religiosas de los adultos permanecen a menudo estancadas en la fase infantil. La promesa originaria del bautismo queda totalmente desfigurada a través de esta praxis. Aquí surge la cuestión de la relevancia de la estructura social para el bautismo cristiano. Puesto que el individuo no vive aislado, sino en comunidad, las iglesias y los misioneros han bautizado a menudo a familias, aldeas, tribus y pueblos enteros. Cuando los caudillos y los jefes se bautizaban, también se bautizaba por principio toda la colectividad, pues los cultos hasta ahora existentes quedaban suprimidos, la religión popular se cristianizaba y se obligaba a todos a bautizarse. Si el contexto generacional no puede ser pasado por alto, tampoco puede olvidarse el contexto social en el que de hecho viven los hombres. Ahora bien, una sociedad que está abierta al cristianismo atribuye siempre a la iglesia ciertas funciones religiosas que ella ha de cumplir, tanto si son conformes con su origen y esencia como si no lo son. La iglesia puede ser perseguida, pero no puede ser separada de sus fundamentos, ni puede abusarse de sus acciones y símbolos cristianos. La inclinación de una sociedad al bautismo de los niños y a su educación religiosa se basa siempre en más de un motivo y no puede ser valorada únicamente como una ocasión para el bautismo, sino también como un obstáculo que contribuye a desfigurar su auténtico sentido. El contexto social, a través de la presión ejercida por el medio ambiente religioso, puede fomentar el bautismo, sobre todo el bautismo de los niños, aunque a veces también el de los adultos. Pero también configura siempre su forma y su comprensión de acuerdo con los intereses que dominan en la sociedad. Puede obligar al bautismo de los niños, pero no lo justifica. La fe y el bautismo, podríamos decir también aquí, comprometen al servicio en los contextos sociales de la vida, pero no son transmisibles a través de estos mismos contextos. La libertad de la fe adquiere forma en la libertad para el bautismo. Hay que tomar conciencia de esta libertad, tanto frente a la oposición de la sociedad, como frente al abuso del bautismo por parte de la misma. El bautismo sólo puede ser practicado de acuerdo con su verdadero sentido cuando al mismo tiempo se transforman la configuración y la función públicas de la iglesia en la sociedad y la iglesia aparece realmente como la comunidad mesiánica de Cristo. Una praxis bautismal

creíble es inseparable de la credibilidad de la iglesia. No puede existir una reforma del bautismo sin una reforma de la iglesia, ni a la inversa. Si la iglesia persiste en una religiosidad de acuerdo con el esquema de la «sociedad cristiana», dada la práctica del bautismo general de los niños, un bautismo individual de los adultos basado en una profesión de fe personal sólo llevaría a la interiorización del bautismo en una vida personal, que habría de ser vivida en privado, o a una vida dentro del círculo aislado de los convertidos. En ambos casos, el bautismo perdería su carácter de signo público de rebelión y de esperanza.

2. *El sentido cristiano del bautismo*⁵⁶

El bautismo cristiano primitivo está en una conexión genética con el movimiento penitencial profético de Juan el Bautista y con el bautismo de Jesús por él. No está en conexión genética alguna con la circuncisión israelita ni con los ritos de purificación de las religiones de misterios, si bien guarda ciertas analogías con ellos. Juan predicaba «en el desierto» y bautizaba en el Jordán⁵⁷. Llamaba al pueblo a convertirse de su injusticia y a abandonar su cautividad, pues el juicio de Dios sobre los poderosos y sobre los compromisos con ellos «está próximo»: el que viva ahora la justicia de Dios de un modo radical e incondicional, se convierta y se retire «al desierto», puede ser salvado de la ira de Dios que se aproxima. El «predicador del desierto» ha iniciado en Israel un movimiento de conversión cuyas consecuencias en el plano político y en el de la crítica de la sociedad han sido tales, que fue considerado como un personaje peligroso y, por consiguiente, encarcelado. El bautismo que él realizaba en el Jordán simbolizaba el nuevo éxodo de la esclavitud y la entrada definitiva en la tierra prometida del reino de Dios. Por eso, el bautismo de Juan reviste un carácter singular y único. Se diferencia de las abluciones cotidianas de los esenios por su carácter definitivo y escatológico. No es un rito de iniciación de una comunidad existente, sino

56. De entre la abundante bibliografía, cf. W. Bieder, *Die Verheissung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966; M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?*, Zürich 1951; O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich 1948; K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1963; J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; C. H. Ratschow, o. c., 143 ss.

57. Cf. W. Bieder, o. c., 34 ss.

el signo escatológico de la liberación de la opresión sufrida hasta ahora y de la libertad inminente del reino de Dios. La inmersión en el Jordán ha de entenderse como el paso de la antigua vida en la injusticia a la nueva vida en la justicia de Dios. Este bautismo es «expresión de la conversión y garantiza la salvación del juicio. Es un sacramento penitencial escatológico»⁵⁸: el reino de Dios está cerca. Irrumpe bajo la forma de un juicio. El que quiera salir airoso de él ha de anticipar el juicio en sí mismo. Evidentemente, el Bautista no ha fundado ninguna secta nueva, sino que ha predicado al pueblo una conversión, que sólo veía ante sí el espacio abierto del reino de Dios que se aproxima.

El bautismo de Jesús de Nazaret por Juan Bautista consta con relativa certeza desde el punto de vista histórico. Puede darse como seguro que Jesús fue discípulo de Juan durante algún tiempo y sólo se manifestó públicamente tras el encarcelamiento de aquél. Probablemente, algunos discípulos de Jesús lo fueron antes de Juan. Por otro lado, no sabemos nada de una posible praxis del bautismo por parte de Jesús y de sus discípulos. El mismo no ha bautizado. Ha sido la comunidad postpascual la que ha recibido por primera vez del Resucitado el mandato de bautizar, juntamente con su misión. En todo caso, en la época apostólica no aparece ninguna alusión a una institución sacramental del bautismo por el Jesús histórico. Pero el bautismo de Jesús por Juan tuvo desde el principio una importancia decisiva para el reconocimiento y la aceptación de la escatología del reino de Dios que se aproxima (predicada por Juan el Bautista) por parte de Jesús y de la comunidad cristiana. La aceptación y sobrepasamiento del bautismo de Juan por la comunidad cristiana no se remonta a una institución especial hecha por Jesús, pero se sigue de la aceptación y transformación de la escatología del Bautista por Jesús. El hecho de que Jesús se separase del Bautista para anunciar su propio mensaje puede ser considerado como un signo de que su evangelio escatológico difería de la escatología del juicio predicada por el Bautista⁵⁹. Si Juan había predicado el reino de Dios como un juicio, a fin de que los hombres se convirtiesen, Jesús proclamó abiertamente el reino de Dios como el derecho de la gracia y ello quedó verificado a través del perdón de los pecados otorgado por él. Para Jesús, el evangelio del reino era una buena nueva escatológica. A diferencia de los discípulos de Juan,

58. Ph. Vielhauer, art. *Johannes der Täufer*, en RGG³ III, 805.

59. A esto ha aludido enérgicamente E. Käsemann, *Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 220 ss.

sus discípulos no ayunaban. Tampoco emigraron «al desierto» abandonando la situación de opresión que vivía su entorno, sino que iban a las aldeas y predicaban al pueblo. Por eso, el hecho de que Jesús se separase de Juan nos muestra su nuevo modo de concebir el mensaje escatológico del Bautista. Pero la expectativa del fin inminente, con la provocación a los poderosos y a sus colaboradores, así como con su llamamiento a la libertad, fue aceptada. Pero la amenaza del juicio fue reemplazada por la buena nueva liberadora de la gracia. Puesto que el Jesús histórico y su evangelio no pueden ser entendidos sin su bautismo por Juan y su separación del Bautista, el bautismo cristiano se sigue necesariamente de la escatología de Jesús y se funda en la profesión de fe escatológica de la comunidad en Jesús como el Ungido de Dios. El bautismo cristiano, en conexión con la escatología del Bautista, deviene comprensible como signo de la irrupción de Dios en la vida del hombre y de su conversión al futuro. Por eso también ha de «ser predicado el bautismo de Juan».

Es evidente que la *comunidad primitiva* ha comenzado a bautizar inmediatamente después de la pascua. En memoria del bautismo de Jesús por Juan, ella entendió su bautismo desde una perspectiva escatológica. Bajo la impresión de su resurrección y bajo la experiencia del Espíritu, ella predicó su bautismo como un bautismo en el Espíritu santo. Ella ha «cristianizado» la impronta escatológica de los que se convierten al reino de Dios que se aproxima bautizándolos en nombre y en el nombre de Cristo. Cuando ella los bautizaba «en la fuerza del Espíritu santo», entendía este acontecimiento como señal e irrupción de la gloria de Dios en la historia de un hombre. En el bautismo postpascual, que lleva consigo la efusión escatológica del Espíritu, se puede ver objetivamente una correspondencia con el viraje del Jesús histórico desde la amenaza del juicio predicada por el Bautista a la revelación del evangelio del reino a través del perdón de los pecados. Históricamente, es probable que, después de pascua, algunos de los discípulos de Jesús bautizados por Juan comenzasen a bautizar a los que se convertían. También puede presumirse una rivalidad entre discípulos de Jesús y discípulos de Juan, que tuvo como consecuencia el que los cristianos predicasen al Crucificado y Resucitado como aquél que había sido anunciado por Juan, considerasen el bautismo en el Espíritu como superior al bautismo con agua y vieses al primero como la consumación del segundo. La época postpascual muestra que el bautismo respondía a la auto-comprensión concreta de la nueva comunidad. En la medida en que la comunidad cristiana se entendió a sí misma como el «sa-

grado resto» y, por consiguiente, como las primicias del Israel definitivamente renovado, el bautismo cristiano fue considerado como el símbolo de esta renovación mesiánica del pueblo de Dios. En la medida en que se comprendió a sí misma como el «nuevo pueblo de Dios» que reunía en sí a judíos y paganos, el bautismo se convirtió en el símbolo de la «nueva creación» en Cristo. En todo caso, en 1 Cor 12, 13, Pablo da por supuesto que todos los cristianos están bautizados, si bien él mismo se sabe enviado no a bautizar, sino a predicar el evangelio (1 Cor 1, 17), y sólo ha bautizado en ciertas ocasiones.

Sobre la base de la experiencia pascual y de la experiencia del Espíritu santo y a la vez que se les anuncia el evangelio, los creyentes son bautizados en el nombre de Cristo, el Señor del reino de Dios que se aproxima. Al igual que la predicación del evangelio definitivo, el bautismo cristiano también es *escatología puesta en práctica*. Revela la irrupción del Dios venidero en la vida del hombre a través de Cristo y significa su conversión a la vida pascual. Como la predicación del evangelio, el bautismo cristiano también es *esperanza activa*. El sentido cristiano del bautismo se sigue de la comprensión escatológica del evangelio de Jesús y del evangelio sobre Jesús, el Ungido del Dios venidero. Su recepción de Juan el Bautista y su transformación devienen comprensibles a partir de una cristología abierta escatológicamente. Su propio carácter escatológico y pneumatológico sólo puede ser salvaguardado si se mantiene la conexión con el bautismo de Juan. Sin el bautismo entendido en este sentido, la historia escatológica de Cristo se hace incomprensible. Por eso, el bautismo deriva su necesidad del mismo Cristo, aunque no pueda ser considerado propiamente como «necesario para la salvación».

La mutua implicación, tanto pre- como postpascual, entre escatología y evangelio, o bien entre cristología y escatología, puede entenderse también desde el punto de vista pneumatológico: después del bautismo en el Jordán, el Espíritu desciende sobre Jesús (Mc 1, 10 par), y éste queda preparado para su misión mesiánica. Su acción pública está bajo el signo del Espíritu (Lc 4, 14.18 y *passim*). El Espíritu le guía y le impulsa (Mc 1, 12). Sus signos y prodigios son signos y prodigios del Espíritu. En el Espíritu se entrega a la muerte en la cruz (Heb 9, 14). Dios le ha resucitado por la virtud del Espíritu (Rom 8, 11) y le ha hecho Espíritu vivificante (1 Cor 15, 45). En la medida en que la vida, la muerte y la resurrección de Jesús han sido configuradas por el Espíritu, éste revela, glorifica y consume el reino de Cristo en los creyentes, en la comunidad y en el mundo. Ahora bien,

la efusión del Espíritu no es únicamente el aspecto subjetivo de la actividad salvífica objetiva de Dios en Cristo, de tal manera que, a través de él, sólo tendría lugar la distribución y mediación de la salvación ya alcanzada en la cruz. La historia de Cristo y la historia del Espíritu santo están tan íntimamente ligadas entre sí, que una cristología pneumatológica lleva necesariamente a una pneumatología cristológica. Por eso hemos de contemplar también el bautismo desde la perspectiva trinitaria de la historia de Dios con el mundo.

3. *Rasgos fundamentales de la teología del bautismo*

La diversidad de las concepciones neotestamentarias del bautismo hace difícil destacar las ideas que hoy ofrecen particular relevancia desde el punto de vista teológico. Toda selección es unilateral. Por eso hay que intentar poner de relieve los problemas fundamentales a los que fueron dadas las diferentes respuestas y, a continuación, buscar nuestra propia respuesta. El problema central es la relación entre el acontecimiento del bautismo y la historia de Cristo.

Marcos ha fundado el bautismo cristiano en el bautismo de Jesús que, por su parte, remite a la pasión y a la muerte de Jesús⁶⁰. El sentido del bautismo de Jesús es su elección como Hijo de Dios y su preparación para su misión mesiánica a través de la virtud del Espíritu santo. La filiación divina de Jesús es corroborada en el relato de la transfiguración (9, 7), confesada finalmente por Jesús en el interrogatorio ante el sanedrín (14, 61 s) y reconocida por el centurión al pie de la cruz (15, 39). La filiación divina de Jesús implica su misión y su sacrificio. También en la perícopa de los zebedeos (10, 38 ss), el bautismo alude al martirio de Jesús. El bautismo de Jesús remite a su pasión y abarca todo su caminar hasta su muerte en la cruz. Para Marcos es importante esta conexión entre el bautismo y la muerte de Jesús.

En cambio, Mateo ha fundamentado el bautismo cristiano en el mandato de bautizar del Señor glorificado, pero el bautismo de Jesús lo ha entendido como el comienzo de una era escatológica⁶¹. El bautismo de Juan es consumado por el bautismo de Jesús, pues éste ha venido a cumplir toda justicia (3, 14 ss). Con

60. W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen 21959.

61. G. Bornkamm-G. Barth-J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen 1960.

ello, el bautismo de Jesús cobra un sentido exclusivamente cristológico. Pero con esto aún no se ha dicho nada sobre el bautismo cristiano. Según Mateo, el bautismo cristiano no se funda en un bautismo propio de Jesús, sino en el mandato de evangelizar dado por el Señor resucitado, que abarca a todos los pueblos del mundo, ya que al Resucitado le ha sido dado por Dios todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28, 18).

Finalmente, Lucas funda el bautismo cristiano en el acontecimiento de pentecostés. Aquí se establece una contraposición entre el bautismo con agua, practicado por Juan, y el bautismo en el Espíritu. El Bautista es el precursor de Jesús y su bautismo, el signo que anuncia el tiempo de la iglesia⁶². Por eso Lucas pone de relieve la efusión del Espíritu que tiene lugar en el bautismo de Jesús (3, 21 ss). Mientras que en Marcos, el bautismo se fundaba en la muerte de Jesús, y en Mateo en el mandato de evangelizar del Señor resucitado, en Lucas (Hech 1, 5-8) se explica a partir de la efusión del Espíritu santo que tiene lugar en el milagro de pentecostés. En él, el bautismo está referido a pentecostés (2, 38 ss). Va unido al perdón de los pecados y al don del Espíritu.

En Pablo, el bautismo cristiano concretiza la comunión del creyente con Cristo⁶³. Por eso Pablo ha tratado sistemáticamente la referencia del bautismo al acontecimiento de Cristo. El bautismo expresa una vinculación. Si es Cristo el que ha muerto por vosotros, debéis bautizaros en su nombre (1 Cor 1, 10-18). El acontecimiento salvífico no es el bautismo realizado por Cefas o Apolo, sino la cruz de Cristo, con cuya significación salvífica vincula. De aquí que, en este contexto, Pablo llame también a su evangelio «la doctrina de la cruz». Según Rom 6, los que han sido bautizados en el nombre de Cristo, «han sido bautizados en su muerte» y «participan en su muerte». Así, ellos han muerto al pecado. De la misma manera que a los muertos ya no les alcanza ninguna acusación o exigencia, ellos ya no son afectados por los cargos de la ley ni por las pretensiones de las potencias. En consecuencia, el bautismo en la muerte de Cristo pone de manifiesto la liberación de los creyentes del poder del pecado. Ellos han dejado

62. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1962.

63. G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, en *Das Ende des Gesetzes*, München 1952, 34 ss; H. Schlier, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefs*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 47-55, cf. también 107-129; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 220 ss; E. Käsemann, *An die Römer*, 150 ss; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977.

tras sí la muerte del pecado y tienen ante sí la vida en la justicia de Dios. Al igual que la sepultura es la constatación definitiva de la muerte, el morir al pecado al participar en la muerte de Cristo es algo que tiene lugar de una vez por todas. Si el bautismo en la muerte de Cristo muestra la comunión total con Cristo a través de la fe, también pone de relieve la comunión con el Resucitado. Ahora bien, la comunión con la muerte de Cristo se expresa mediante el pretérito perfecto, mientras que la comunión con su resurrección se expresa mediante el futuro. Muerto de una vez para siempre al poder del pecado, el creyente es liberado para una nueva vida al servicio de la justicia y en la esperanza de la resurrección. El pretérito perfecto del haber-muerto-en-Cristo inaugura el futuro (que ya ha irrumpido) de la vida eterna con Cristo, que se consumará a través de la resurrección de los muertos. Es la nueva vida en el Espíritu, en la irrupción de la nueva creación y de la gloria de Dios. Es una vida nueva al servicio de la justicia y, por consiguiente, en seguimiento del Crucificado. Pero también es la nueva vida en la comunidad de Cristo. En 1 Cor 12, Pablo sitúa el bautismo en la comunidad carismática. Al igual que ésta vive en la «revelación del Espíritu», que atribuye a cada uno su peculiar ministerio y le hace miembro de la totalidad, los hombres, a través del bautismo, quedan integrados en esta comunidad y encargados de sus respectivos ministerios. Mediante el bautismo, el creyente es incorporado a la comunidad mesiánica y llamado a un servicio liberador y creador al reino. Desde esta perspectiva, el bautismo es un llamamiento. En Gál 3, Pablo pone el bautismo en conexión con la justificación y el derecho a la esperanza en el reino de Dios venidero. Así pues, el bautismo concretiza en el hombre la justicia de Dios revelada en el evangelio y pone de relieve en su vida el futuro universal de Cristo.

Si intentamos recapitular los diferentes aspectos de la teología neotestamentaria del bautismo, hemos de contemplar, pues, el acontecimiento del bautismo en el marco de la historia total de Cristo, a saber, en el marco del Cristo bautizado, crucificado, resucitado y venidero. El acontecimiento del bautismo no se contrapone a esta historia de Cristo, sino que hay que considerarlo como parte integrante de esta misma historia. La controversia teológica sobre si el bautismo es un instrumento causativo o generativo de nuestra salvación habría que resolverla a partir de aquí.

En sus escritos sobre el bautismo, Karl Barth ha puesto de relieve el acontecimiento de la salvación consumado y llevado a su plenitud en Cristo y, en consecuencia, ha negado al bautismo

el carácter de un instrumento sacramental, necesario para la salvación, que completa o extiende la salvación⁶⁴. En la fuerza del Espíritu, el bautismo está referido de un modo total y exclusivo al acontecimiento de Cristo y, por consiguiente, ha de ser entendido como imagen, testimonio, signo e ilustración de este acontecimiento. No orienta hacia sí y sus circunstancias sino únicamente hacia Cristo. Por consiguiente tiene una significación cognoscitiva. A partir de aquí, Barth concluye la inconveniencia del bautismo de los niños y considera el bautismo como inseparable de la fe.

Por el contrario, Heinrich Schlier entiende el bautismo como una acción sacramental que opera la salvación del bautizado de un modo causal⁶⁵. Evidentemente, no opera la salvación misma, pues ésta ha sido ya operada en Cristo, pero hace que el bautizado participe de ella. El bautismo sería una acción simbólica realizada en nombre de Cristo, pero en cuanto signo instrumental operaría aquello que significa. Por eso, según Schlier, es «necesario para la salvación» en el sentido de la *necessitas medii*. Entre pentecostés y la parusía, Cristo habría ligado su acción al bautismo. Por consiguiente, según Schlier, el bautismo de los niños no sólo es posible, sino necesario. Mediante el bautismo de los niños, la iglesia —el cuerpo de Cristo que se extiende a través del cosmos— ha de incorporar a ella a los hombres cualquiera que sea su edad, al igual que debe incorporar a todos los pueblos e instituciones. Si en esta controversia prescindimos del bautismo de los niños, ya que, a nuestro entender, tampoco puede ser fundamentado con los argumentos de Schlier, pues, en ese caso, no sólo habrían de ser incorporados a la iglesia mediante el bautismo los hijos de los cristianos, sino todos los niños, aunque fuesen paganos, ciertas agudezas empleadas por Barth en la fundamentación teológica del bautismo también devienen superfluas. La controversia entre una orientación exclusivamente cristológica y una fundamentación eclesiológica del bautismo hay que resolverla entendiendo el bautismo desde una perspectiva trinitaria a partir de la efusión escatológica del Espíritu santo. En cuanto «imagen» y «conocimiento» de la reconciliación operada a través de la muerte de Cristo «por nosotros», el bautismo manifiesta la fuerza creadora

64. K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, München 1947. No vamos a entrar aquí expresamente en la doctrina de Barth sobre el bautismo, expuesta en: *Kirchliche Dogmatik* IV/4.

65. H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (1943), en *Die Zeit der Kirche*, 107-128.

del Espíritu. En cuanto que remite retrospectivamente a la muerte de Cristo, el bautismo es la anticipación de la resurrección. Juntamente con la «doctrina de la cruz», él se sitúa en el Espíritu de la resurrección y en la fuerza de la nueva creación⁶⁶. En cuanto acontecimiento cognoscitivo, es un acontecimiento creador, pues el conocimiento de Cristo es un conocimiento que transforma la totalidad de la existencia. Puesto que el bautismo es un llamamiento a la fe, se sitúa también bajo el poder de aquél que llama al no-ser a la existencia. Por eso pone de manifiesto la nueva identidad del creyente en la comunión con Cristo y nos lo muestra como heredero del futuro de Dios. El bautismo remite a la liberación del hombre que ha tenido lugar de una vez para siempre a través de la muerte de Cristo y, al mismo tiempo, revela la nueva vida reivindicada por el Señor crucificado y anticipa en el hombre el futuro de la gloria universal de Dios. En este contexto no puede hablarse de una eficacia *ex opere operato* del bautismo. El bautismo es eficaz *ex verbo vocante*⁶⁷. Su palabra promisoría es la palabra con la que él llama. Ahora bien, el evangelio que interpela llama a la fe, a la nueva obediencia de la justicia, a la libertad y a la esperanza. Por eso es percibido por la fe y asumido en la esperanza. Es un acontecimiento creador, pero no puede crear nada sin la fe. En cuanto que la fe es una llamada, el bautismo es necesario. Pero no hay que considerarlo propiamente como «necesario para la salvación».

4. Sugerencias para una nueva praxis bautismal

El camino hacia una nueva y más creíble praxis bautismal es el camino desde el bautismo de los niños al bautismo de los adultos. Entendemos aquí por «bautismo de los adultos», el bautismo de los que creen, son llamados y confiesan su fe. Las costumbres seculares no pueden modificarse en un día. El camino que proponemos aquí es un proceso de aprendizaje de la comunidad cristiana que tiene múltiples implicaciones.

66. K. Barth pone de relieve este punto de vista en su doctrina de la reconciliación: en cuanto «revelador de su obra», Cristo no ha llegado aún a la meta, sino que está en camino hacia ella. Por eso el conocimiento de la revelación adquiere un carácter de anticipación, y la fe se transforma esencialmente en esperanza.

67. Esto ha sido acertadamente subrayado por P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der $\kappa\alpha\iota\nu\eta$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ bei Paulus: ExTh 27 (1967) 29.*

El primer paso a dar en este camino sería dejar una total libertad en lo que se refiere al tiempo de administración del bautismo y confiar esto al buen criterio de los padres⁶⁸. Ello supondría la consiguiente modificación del derecho canónico y del *ordo ecclesiae*. Tampoco los párrocos y los «colaboradores» de la iglesia deberían ser obligados a bautizar a sus hijos. Pero, por su parte, ellos tampoco deberían obligar a nadie a postergar el bautismo ni negar a los padres el bautismo de sus hijos. Deberían predicar, mostrar y hacer comprensible el sentido del bautismo y no sólo en las ceremonias bautismales. Es ante todo a los padres a quienes compete el responsabilizarse de sus hijos. Y, en el caso del bautismo, la responsabilidad última también la tienen ellos.

El bautismo de los niños debería ser reemplazado por la bendición de los niños en el culto de la comunidad y por la «ordenación», es decir, el compromiso público y expreso de los padres y de la comunidad en el servicio mesiánico a sus hijos. El bautismo de los padres es una llamada y abarca también sus circunstancias familiares, sociales y políticas. En su profesión, el cristiano ha de ser fiel a su vocación y actuar en consonancia con ella. Por eso es importante esclarecer esta vocación en lo que respecta a los deberes de los padres para con los hijos. La paternidad es un carisma y, en cuanto tal, se vive en la fe. La vocación de la comunidad se cumple a través del servicio misionero a los niños y de su instrucción. La llamada instrucción catecumenal puede orientarse entonces hacia el bautismo, al que llegan los hombres cuando pueden confesar su fe ante la comunidad y quieren estar seguros de su vocación. A través del nacimiento de los hijos de padres cristianos, la iglesia es llamada a ejercer en ellos el ministerio de la reconciliación y de la liberación. Este camino que va desde el bautismo de los niños al bautismo en cuanto llamamiento no puede ser recorrido si no se tienen en cuenta las implicaciones que lleva consigo para la vida del individuo y de la comunidad de Cristo.

De esta manera, en la vida del individuo, la celebración religiosa del cumpleaños y del onomástico sería sustituida por un acontecimiento vocacional que pondría de manifiesto la identidad cristiana del creyente. Las identificaciones naturales del hombre con la familia, el pueblo y la sociedad quedarían en segundo plano. La nueva identidad en la comunión con Cristo libera al cre-

68. Cf. a este respecto, W. Jetter, *Was wird aus der Kirche?*, Stuttgart 1968, 190 ss; M. Metzger, *Die Amtshandlungen der Kirche I*, München 21963, 149 ss.

yente de aquellas identificaciones naturales y lo capacita para ejercer sobre ellas un ministerio vicario, liberador. El llamado «bautismo voluntario» no es solamente un bautismo libre, sino que es ante todo y esencialmente un bautismo en la libertad de Cristo. Es un acontecimiento vocacional. En la vida de un hombre, esto significa el dolor del extrañamiento de sus anteriores comunidades y, con bastante frecuencia, un éxodo a semejanza del de Abrahán. Ahora bien, ello le lleva a una libertad a través de la cual él puede «existir para el otro». En el bautismo vocacional no se trata únicamente de subrayar el distanciamiento de las comunidades que llevaba consigo la vida anterior, sino, sobre todo, de poner de manifiesto el compromiso con el ministerio de su reconciliación y liberación. Este bautismo no debe convertirse en el símbolo de la emigración interior y de la resignación ante la «maldad del mundo». Es el signo del comienzo de la esperanza para el mundo y del servicio mesiánico en él. Es un signo misionero. A través de este bautismo, el sentido de la propia vida es comprendido en el marco más amplio de la historia de Dios con el mundo. El bautismo conecta una vida humana fragmentaria e inacabada con la plenitud de la vida y de la gloria de Dios.

Este camino no puede ser recorrido por el individuo sin la ayuda de la nueva comunidad vivida por el grupo en que él se integra. Sólo en la medida en que la iglesia deje de ser el soporte de una religión social que a nada compromete y se convierta en una comunidad de servicio mesiánico al reino de Dios, podrán los individuos realizar su vocación entendida en el sentido antes explicado. Pero, a la inversa, esta comunidad sólo puede surgir de creyentes que confiesen su fe⁶⁹. Se trata aquí de una relación recíproca que ha de ser realizada simultáneamente desde la vertiente individual y social. Si los individuos pasan de un bautismo en la infancia a un bautismo vocacional, la iglesia ha de dejar de ser una institución de asistencia religiosa y convertirse en un cuerpo social construido a partir de comunidades sólidas. Ha de dejar de ser una iglesia meramente institucional para convertirse en una comunidad carismática en la que cada uno conoce su misión y ejerce su carisma. De este modo, el pueblo pasará a ser el sujeto de la iglesia y abandonará su situación de mero objeto de

69. Cf. sobre esto los estudios ecuménicos siguientes: *Montreal 1963, Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung*, Ginebra 1963; *Bristol 1967, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Stuttgart 1967; *Löwen 1971, Stuttgart 1971*. E. Lange, *Die ökumenische Utopie oder: Was bewegt die ökumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972, 81 ss.

la asistencia religiosa. Al igual que el bautismo basado en la fe puede llevar a un distanciamiento interior, esta comunidad confesora puede transformarse naturalmente en una secta introvertida encerrada en su propio gueto. De aquí que, en el camino de esta evolución, sea necesario subrayar enérgicamente el llamamiento del individuo al servicio liberador en la sociedad y la apertura de esta comunidad al mundo. No ganaríamos nada con convertir una iglesia mundanizada en una iglesia desmundanizada. La «desmundanización» de la iglesia ha de llevar a una «iglesia para el mundo», que sirva a la sociedad y al individuo con aquello que le es propio: la predicación del evangelio y la conversión al futuro. El bautismo colectivo pone en conexión la forma fragmentaria de esta iglesia con la plenitud del reino de Dios venidero. El bautismo en cuanto acontecimiento vocacional en la vida de un hombre supone una iglesia que siga la llamada de Cristo, la «llamada de la libertad». El bautismo en cuanto acontecimiento vocacional implica una iglesia que propague la libertad de Cristo. Esto no puede confundirse con una liberalización de las costumbres religiosas en una «sociedad cristiana». Una iglesia liberal puede «permitir» el bautismo de los adultos. Una iglesia liberadora vive del bautismo en cuanto acontecimiento vocacional. Son cosas muy diferentes.

IV. LA CENA DEL SEÑOR

La predicación mesiánica del evangelio crea la fe. El llamamiento que percibe el creyente le lleva a bautizarse en la comunidad de Cristo. Esta comunidad se reúne alrededor de la mesa del Señor y celebra su unión con Cristo y la unión que existe entre sus miembros a través de la cena del Señor. Al igual que el bautismo es el *signo* escatológico, válido de una vez para siempre, *de la partida*, la participación continua y regular en la mesa del Señor es el *signo* escatológico *del camino*. Si el bautismo es el *signo* irreplicable *de la gracia*, la cena ha de ser entendida como el *signo* repetible *de la esperanza*. Bautismo y cena son esencialmente inseparables y están ligados entre sí en la comunidad mesiánica. En el acontecimiento bautismal, la comunidad está referida al individuo que entra en comunión con Cristo y confiesa ésta públicamente. En la participación en la mesa del Señor, los individuos están referidos a la comunidad, que de este modo se hace visible. Bautismo y cena con los *signos de la vida de la*

iglesia⁷⁰, ya que son los signos de aquél que es su vida. Y son los *signos públicos de la fe* porque muestran a aquél que lleva al mundo a la libertad de la vida divina.

Al igual que el evangelio es el lenguaje del tiempo mesiánico, podemos considerar el bautismo y la cena del Señor como los *signos del tiempo mesiánico*. Pues la cena es el signo de la rememoración presentificadora de la pasión y muerte liberadoras de Cristo (*signum rememorativum*). En cuanto tal, es el signo del futuro y de la gloria salvíficos de Cristo (*signum pronosticum*). En la coincidencia entre recuerdo y esperanza, entre historia y escatología, es el signo de la gracia que está liberando al hombre y crea la comunidad (*signum demonstrativum*)⁷¹. Al recordar en la cena del Señor la historia de la pasión de Cristo, se anticipa su futuro y se celebra esta esperanza. En este banquete, su pasado y su futuro se hacen presentes al mismo tiempo. Esta presentificación libera a la comunidad reunida de los poderes y de las leyes del mundo, que llevan a la ruina, y le otorga la certidumbre del futuro de Dios. La cena es un *signo* escatológico *de la historia*⁷². Por eso la experiencia cristiana del tiempo y la correspondiente comprensión teológica de la temporalidad se orientan a partir de la cena del Señor y miran con cautela otras experiencias de la historia⁷³. Sólo a partir de la cena es posible

70. Estas expresiones intentan describir la conexión entre bautismo y cena del Señor. Muestran que esta conexión radica en el pueblo de Dios creado por el evangelio.

71. Tomás de Aquino, *S. th.* III, q 60 a 3: «Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae, et prognosticum, id est, praenuntiativum futurae gloriae».

72. Tomás había referido los sacramentos a la santificación del hombre: la *causa sanctificationis* es la pasión de Cristo, la *forma nostrae sanctificationis* es la gracia, el *finis sanctificationis*, la vida eterna (*S. th.* q 60 a 3). Kant aplicó esta terminología al «signo de la historia» y vio en él la «cifra real» de la providencia de Dios, o sea, los designios de la naturaleza para con el género humano (cf. cap 2 § 3). Aquí referimos la cena del Señor, en cuanto «signo escatológico», a la historia de la promesa de Dios. Es la respuesta a la pregunta «¿qué debo esperar?».

73. Aquí podríamos aludir a las reflexiones de Agustín sobre el tiempo. En lo que se refiere a la experiencia común del tiempo, es válido lo siguiente: «Tempora "sunt" tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio» (*Conf.* XI, 20, 26). En esta experiencia común, el tiempo discurre desde el futuro al pasado a través del presente (XI, 21, 27). La vida está inmersa en la corriente de la fugacidad. Muy diferente es, por el contrario, la experiencia específicamente cristiana del tiempo que lleva consi-

y tiene sentido la interpretación de los «signos de los tiempos», de tal manera que la comunidad y sus miembros se percaten de su misión en la historia y en el mundo. De la comunidad en la mesa del Señor forma parte también la comunidad entre los miembros y, por consiguiente, el diálogo sobre los actuales problemas y tareas de la labor cotidiana en el mundo. Para la comprensión mesiánica, la cena no es un culto misterioso que celebran los iniciados para su autoconfirmación y separados totalmente de su entorno, sino un banquete comunitario público y abierto por la paz y la justicia de Dios en el mundo.

1. *El carácter universal de la invitación*

Dado que la cena del Señor estuvo siempre en el centro de la vida cristiana, ha adquirido a lo largo de la historia una gran riqueza de contenido. Es difícil hacer una recapitulación de ella. No obstante, hoy se trata ante todo de comprender la cena del Señor como un acontecimiento unitario y entender sus diferentes perspectivas a partir de su fundamento común, de tal manera que no se cree separación, sino comunidad. Pues, si la cena del Señor en cuanto tal es uno de los fundamentos de la riqueza de la iglesia, también ha dado lugar por desgracia a la miseria de las divisiones dentro de la iglesia y se ha convertido en motivo de diferencias confesionales. Ya los diversos nombres con que es designada expresan los diferentes aspectos que fueron subrayados y que, al ser absolutizados, han destruido la comunidad. Mientras que la expresión *misa* y *sacrificio de la misa* alude al sacrificio de Cristo, al sacrificio de la iglesia y de los creyentes, la expresión reformadora *cena* pone de relieve la referencia a la última cena de Jesús con sus discípulos. El vocablo *eucaristía* pone el banquete en conexión con el culto, la alabanza y la acción de gracias. En el movimiento ecuménico se ha impuesto nuevamente la expresión *cena del Señor*, ya que alude al fundamento cristológico común de las diferentes tradiciones de la iglesia. Nosotros vamos a utilizar también esta expresión.

Antes de llegar a una *teología de la cena del Señor*, hay que dejar bien claro qué sentido tiene esta doctrina teológica y a quién

go la fe; en efecto la fe «olvida lo que ha quedado atrás» y se lanza «hacia lo que tiene delante» (Flp 3, 12 ss). Ella mira hacia la eternidad en una actitud de intensa concentración de todo su ser (*Conf.* XI, 29, 39). Es justamente esta experiencia del tiempo escatológico la que tiene el alma al vivir la presencia del Resucitado en la cena eucarística.

debe servir⁷⁴. La doctrina de la cena del Señor es la teoría teológica de una praxis. Pero la cena del Señor no es la praxis de una teoría teológica. La comunión con Cristo a través del banquete sigue a la invitación del mismo Cristo, no a un dogma cristológico. En efecto, se trata de la cena del Señor, no de un acto celebrado por una iglesia o una confesión⁷⁵. Es la iglesia la que debe su vida al Señor y su comunión a la cena del Señor no a la inversa. La invitación del Señor se dirige a todos. Si la iglesia suprimiese el carácter abierto de esta invitación, convertiría la cena del Señor en un banquete de la iglesia, de tal manera que pondría en el centro no la comunión con él, sino su propia comunión. Por eso, con la expresión «cena del Señor» subrayamos la primacía de Cristo sobre su iglesia y ponemos en tela de juicio cualquier banquete eclesial puramente confesional. Por eso, la doctrina teológica de la eucaristía no debe ser ocasión de controversias teológicas que separen a unos cristianos de otros. Si ella concibe el banquete como un banquete del Señor, deberá mantenerse fiel al carácter abierto de su invitación y lo pondrá de relieve. La doctrina teológica de la cena del Señor se entiende a sí misma como una tarea al servicio del Señor y de su liberación universal y, por consiguiente, como una misión de su verdadera iglesia. A la vista de las iglesias separadas —justamente a causa de sus diferentes concepciones de la cena del Señor— es necesario subrayar esto. Al igual que la cena del Señor es signo de comunión y no de separación, una teología de la misma ha de poner de relieve lo que une y no lo que separa.

Lo que es válido para la teología, también lo es para la *disciplina eclesiástica*. En la cena del Señor no se lleva a la práctica la disciplina eclesiástica, sino que, en primer lugar y ante todo, se celebra la presencia liberadora del Señor crucificado⁷⁶. Pero en muchas iglesias, la admisión de unos a la comunión va ligada a la excomunión de otros, de tal manera que se establece un examen previo para conocer si se es digno o no de participar en la cena. Siente uno sobre sí el peso de este examen. A menudo se exigen la penitencia y la absolución antes de la cena del Señor, de tal manera que la invitación abierta y solícita de Cristo queda ligada al legalismo y a las condiciones morales de la «autoriza-

74. En este punto sigo agradecidamente las reflexiones de mi maestro O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik II*, Neukirchen 1962, 678 ss. Su interpretación escatológica de la eucaristía es uno de los puntos de partida más fructíferos para el diálogo ecuménico.

75. Cf. W. Pannenberg, *Thesen Zur Theologie der Kirche*, 36.

76. O. Weber, *o. c.*, 679.

ción». El banquete de Cristo tal como era en un principio se transforma por desgracia en un banquete penitencial de aquéllos que están contritos y arrepentidos. No es extraño, por consiguiente, que muchos se excluyan a sí mismos de este banquete y que incluso muchas personas que toman en serio su cristianismo experimenten un temor injustificado ante la eucaristía. Este legalismo moralista no corrompe menos el carácter evangélico del banquete que el legalismo dogmático. Por eso habría que partir de una cena realizada en común y de un modo abierto y, sobre la base de esta praxis y de esta comunión, intentar clarificar las cuestiones dogmáticas y morales.

Lo que hemos dicho a propósito de la disciplina eclesiástica, también puede aplicarse al *ministerio*. ¿Puede considerarse el reconocimiento del ministerio especial de los sacerdotes y, en consecuencia, el de los obispos y el del papa, como condición necesaria para la validez y la eficacia de la comunión? ⁷⁷. En el banquete, Cristo desempeña su «ministerio» de profeta, sacerdote y rey. Lo ejerce bajo la forma de un sacrificio por la liberación salvífica de muchos. Su invitación no lleva como condición el reconocimiento de los ministerios eclesiásticos. Es gratuita, incondicional y solícita como el amor de Dios. Todo aquél a quien él llama y sigue su llamamiento está autorizado para partir el pan y distribuir el vino. El «ministerio» del banquete es el «ministerio» de toda la comunidad y de todo el que ha sido llamado. El reconocimiento de ministerios «especiales» oscurece el sacrificio de Cristo «por todos» y la comunidad de hermanos y hermanas que ha de ser percibida por todos. El legalismo jerárquico destruye el carácter evangélico del banquete al igual que lo hacen el legalismo dogmático y el moralista.

Del mismo modo que la vida es algo más que el conocimiento de las leyes de la vida, la comunión con Cristo y la comunión entre los miembros de la iglesia es algo más que el conocimiento de sus condiciones. La cena del Señor se basa en una invitación, que es tan abierta como lo están los brazos de Cristo en la cruz. Puesto que él ha muerto por la reconciliación «del mundo», en la cena, el mundo es invitado a la reconciliación. Lo que debería justificarse ante el rostro del Crucificado no es el carácter abierto de esta invitación, sino las medidas restrictivas de las iglesias. Pero, ¿quién puede justificarlas ante él? El carácter abierto de la invi-

77. Sobre esta cuestión, cf. *Um Amt und Herrenmahl*. Dokumente zum evangelisch-römisch-katholischen Gespräch, ed. por G. Assmann-M. Lienhard-H. Meyer-H.- V. Hertrich, Frankfurt a. M. 1974.

tación del Crucificado a su cena y su comunión rebasa todas las barreras confesionales. Rebasas asimismo los límites de la cristiandad, pues esta invitación va dirigida a «todos los pueblos» y, ante todo, a los «pecadores y publicanos». De aquí que entendamos la invitación de Cristo no sólo como una *invitación abierta a la iglesia*, sino como una *invitación abierta al mundo entero*⁷⁸.

2. *Signo de esperanza rememorativa*

El banquete de cuya comprensión teológica se trata tiene unas determinadas características⁷⁹. Es una comunión real de toda la asamblea alrededor de la mesa. Unas personas se reúnen para comer y beber en común. No se trata de un dar y de un recibir individuales. El comer y beber en común son acontecimientos corporales que, en virtud de la promesa de Cristo, se trascienden a sí mismos. No son actos puramente destinados a la satisfacción del cuerpo, pero incluyen el banquete comunitario (1 Cor 11, 23 ss).

La comunidad se congrega alrededor del pan y del vino —originariamente no se trataba de un pan especial (hostias) ni de vino mezclado con agua— y, en nombre de Cristo y utilizando sus palabras, parte el pan y bebe el vino del cáliz. Al mismo tiempo, relata la historia mesiánica de la pasión, anuncia la muerte vicaria de Cristo y proclama su esperanza en su venida gloriosa para consumir el reino de Dios en el mundo. Durante la cena, ella ora por toda la iglesia y por el mundo entero. Da gracias a Dios Padre por la creación y la redención del mundo y glorifica al Dios uno y trino con sus cánticos. Ruega por el don escatológico del Espíritu santo, para que él llene de su fuerza la nueva creación y venga sobre «toda carne». Ruega por el advenimiento de su reino. La comunidad congregada en torno a la mesa del Señor, en el banquete comunitario que precede o sigue a la celebración de la cena propiamente dicha, habla de las necesidades concretas existentes en ella y en el entorno, así como de las tareas de la comunidad y de cada uno de sus miembros en el mundo. A través de su apertura escatológica, la cena del Señor debería mostrar precisamente la apertura de la misión cristiana al mundo y dar cabida al consuelo, al aliento y la planificación de acciones y colectas. De aquí que las

78. Cf. W. Pannenberg, *o. c.*, 35.

79. Ampliamos aquí las reflexiones que sobre algunos aspectos ecuménicos desarrolla O. Weber, *o. c.*, bajo el título «La irracionalidad del acontecimiento de la eucaristía».

parénesis cristianas primitivas sólo puedan entenderse a partir de su *Sitz im Leben*.

Una vez conocidas las características de la cena del Señor, preguntémonos por su origen histórico y por aquello que el banquete rememora y hace presente. Ciertamente, banquetes culturales y sacrales existen en muchas comunidades religiosas. También en la vida cotidiana, el comer y beber en común es un signo de unión y de amistad. Pero la esencia de la cena del Señor y la peculiaridad de la comunión cristiana no pueden ser derivadas a partir de aquí. La cena del Señor siempre ha sido celebrada por la comunidad haciendo referencia a los banquetes de Jesús. Tiene su origen en la historia singular de Cristo. Y, puesto que rememora y hace presente a su manera esta historia de Cristo, los banquetes de Jesús tienen un valor normativo para la celebración de la cena del Señor.

El Jesús histórico comía «con pecadores y publicanos»⁸⁰. Estos banquetes de Jesús hay que entenderlos como anticipaciones del banquete salvífico del fin de los tiempos. Adquieren su significación específica en el horizonte de la promesa profética del *gran banquete de todos los pueblos en Sión*: «Y preparará Yahvé de los ejércitos a todos los pueblos sobre este monte un festín de succulentos manjares; un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos generosos clarificados. Y sobre este monte hará desaparecer el velo que oculta a todos los pueblos, la cortina que cubre a todas las naciones. Y destruirá la muerte para siempre...» (Is 25, 6-8). Esta visión profética habla del banquete definitivo en la paz y en la alegría de todos los pueblos en el reino de Dios⁸¹. De acuerdo con el evangelio del reino anunciado por Jesús, en el reino de Dios todos «se sentarán a la mesa» (Mt 8, 11; Lc 13, 29). «Dichoso el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14, 15). La parábola sinóptica de la «gran cena» (Mt 22, 2-10 par) muestra claramente la unidad entre el reino de Dios y el banquete comunitario. El reino de Dios es una realidad viva, no un reino puramente espiritual. Los banquetes de Jesús con los pecadores y publicanos hay que entenderlos en el contexto de su evangelio como *anticipación de este comer y beber en el reino de Dios*. Pero, de la misma manera que lo peculiar de su evangelio del reino hay que verlo en el derecho de la gracia que Dios ejerce anticipadamente sobre los injustos, la singularidad de los banquetes de

80. Cf. H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972.

81. M.-L. Henry, *Glaubenskrisis und Glaubensbewahrung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse*: BWANT, 5. F., H. 6, (1967).

Jesús con los pecadores y publicanos consiste en la anticipación del «banquete de los justos», anticipación que tiene lugar en los banquetes que Jesús celebra con los injustos, que son justificados por su presencia. Al igual que Jesús corrobora su mensaje del reino mediante el *perdón de los pecados*, también lo ratifica a través de la acogida de los pecadores y publicanos: «Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15, 2). Por eso, los banquetes de Jesús son inseparables de su evangelio del reino de Dios que se aproxima y de su acogida de los pecadores. Su mensaje del reino y su perdón de los pecados no pueden entenderse sin esta comunión en torno a la mesa. El banquete de la era mesiánica y de la comunidad de la salvación fue anticipado por Jesús a través de sus banquetes con «pecadores y publicanos». Por eso sus banquetes son fiestas «nupciales» que celebran la irrupción del reino de Dios y muestran el carácter anticipador, gratuito y sorprendente de la gracia de Dios (cf. Lc 15, 22 ss; 19, 1-10).

Los banquetes de Jesús *con sus discípulos* hay que entenderlos en este mismo contexto. A través de ellos, él anticipa también el banquete del reino de Dios en consonancia con su evangelio del reino. Esto nos lo muestran las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena (Mc 14, 25 par): «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios». La peculiaridad de la comunión de Jesús con sus discípulos alrededor de la mesa consiste en que, a través de ella, no sólo se ejerce sobre ellos la misión mesiánica de Jesús (como en el caso de los «pecadores y publicanos»), sino que son incorporados de un modo activo a su misión mesiánica y participan de ella. Por eso el banquete de los discípulos tiene un sentido diferente del de los pecadores y publicanos, pero está referido a aquél. El banquete de los discípulos no es un banquete celebrado exclusivamente por los justos, sino el banquete de los amigos de Jesús, que participan de su misión «de ir a buscar lo que estaba perdido».

Por consiguiente, la cena cristiana tiene su origen en la historia mesiánica de Jesús y sus banquetes mesiánicos con los discípulos y con los pecadores y publicanos. De aquí se infiere que, sin esta comunión en torno a la mesa, la historia de Cristo no puede hacerse presente de un modo auténtico y adecuado. Sin esta comunión en el banquete, la comunidad pierde su espíritu mesiánico y su sentido escatológico. Pero de aquí se deduce asimismo que la comunión en torno a la mesa de aquéllos que siguen a Jesús y se incorporan a su misión mesiánica ha de estar abierta al banquete que acoge y justifica a los «pecadores y publicanos»

y ha de ser vista en la perspectiva del banquete universal de los pueblos en el reino de Dios venidero. En este sentido, la comunión cristiana en el banquete no necesita de ningún mandato institucional por parte del Jesús histórico. Al igual que el bautismo, la cena surge por sí misma de la historia mesiánica de Cristo. El «evangelista» de los pobres es también el «huésped» mesiánico que invita a los hambrientos al banquete del reino de Dios y los pone en comunión con Dios.

La *última cena de Jesús* con sus discípulos antes de su crucifixión ha tenido siempre una significación especial para la eucaristía⁸². Según 1 Cor 11, la comunidad cristiana ha celebrado siempre la cena haciendo referencia a la última cena de Jesús. No obstante, esta referencia no ha de ser entendida como un intento de imitación. La referencia a «la noche en que fue entregado» no constituye una reconstrucción de la situación del jueves santo. Pero aquella cena de Jesús antes de su muerte tiene un significado especial porque, según los evangelios y Pablo, anticipa su muerte en cuanto que es un sacrificio por la salvación de muchos. De este modo, las anticipaciones mesiánicas del banquete en el reino de Dios quedan ligadas a su sacrificio en la cruz por la salvación del mundo. El acto de partir el pan y de beber el vino cobran un significado especial a través del sacrificio del Mesías. Hace presente el reino de Dios bajo la forma del cuerpo de Cristo entregado «por nosotros» y de su sangre derramada «por nosotros». Hace presente el reino de Dios a través de la persona y del sacrificio de Cristo. El es al mismo tiempo el que da el banquete y el don mismo. El don, el reino de Dios, es él mismo en persona. En la medida en que el banquete nos pone en conexión con él y su sacrificio, nos pone en conexión con el reino de Dios. Pues, a través de su muerte, el reino anunciado y anticipado por él se ha hecho realidad histórica. Podemos decir una vez más que, sin su sacrificio en la cruz, el banquete mesiánico del reino no puede ser entendido en su justa dimensión, al igual que, a la inversa, su sacrificio en la cruz «por muchos» no puede ser entendido plenamente sin el banquete mesiánico. Su muerte hay que entenderla desde una perspectiva eucarística y, a la inversa, la eucaristía sólo tiene sentido a partir de su muerte.

Si la cena del Señor tiene su origen histórico en los banquetes de Jesús, ella misma hace presente al Señor crucificado y resuci-

82. Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 41967, así como A. C. Cochrane, *Eating and drinking with Jesus. An ethical and biblical inquiry*, Philadelphia 1974.

tado. No es el recuerdo histórico en cuanto tal el que fundamenta la cena del Señor, sino la presencia del Resucitado en el Espíritu de la resurrección. En cuanto resucitado, Cristo da un carácter comprometedor a su acción terrestre a través de sus apariciones pascuales y revela la significación salvífica de su muerte. Por eso la comunidad rememora la acción terrestre de Jesús y hace presente su muerte a través de la presencia del Señor resucitado. «La eucaristía es el banquete de la *comunidad de la salvación* —que aguarda en una actitud de confianza—, que tiene por fundamento la muerte de Jesús y vive del Viviente»⁸³. Esto lo demuestra, por una parte, el «mandato de repetir la eucaristía» que aparece en la «anámnesis» (1 Cor 11, 24.25; Lc 22, 19) y, por otro lado, las palabras con que Pablo se refiere a la «comunión» con el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 11, 23 ss). Ambas declaraciones tienen una dimensión escatológica; la primera está ligada al «voto de privación» de Jesús (Lc 22, 18 par), la segunda, a la perspectiva «hasta que él venga» (1 Cor 11, 26). La cena del Señor no puede entenderse únicamente a partir de la pasión, sino que hay que entenderla al mismo tiempo a partir de la pascua. Ella hace posible la comunión con el Crucificado en la presencia del Resucitado. Sobre la base del sacrificio de Cristo en la cruz, ella misma es el banquete escatológico de la vida. Mediante su cuerpo entregado a la muerte por todos y su sangre derramada igualmente por todos, el Señor glorificado hace participar desde ahora a los suyos de la comunión futura en el reino de Dios. Según el testimonio de Lucas y Juan, las apariciones pascuales del Resucitado y los banquetes escatológicos se conciben ya estrechamente unidos en la cristiandad primitiva. Ambas cosas se interpretan recíprocamente. Esto lo muestran claramente ciertas analogías con la experiencia del éxodo y de la fiesta de la *passah* en Israel. Pero existe una analogía mucho más precisa con la fiesta de la *toda*, el sacrificio de acción de gracias de los que han sido salvados de la muerte (cf. Sal 22)⁸⁴. De acuerdo con la mentalidad veterotestamentaria, la experiencia de la salvación exigía necesariamente la celebración de la *toda*. En consecuencia, la predicación de la resurrección sólo podía ser llevada a efecto con plena validez

83. O. Weber, *o. c.*, 682.

84. Seguimos aquí a H. Gese, *Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles*, en *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 180-201. Cf. también E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 11-34, especialmente 28 ss.

a través del banquete de la *toda*. La irrupción del reino de Dios en este mundo ha tenido lugar a través de la muerte y resurrección de Jesús. De aquí que este banquete sea el banquete escatológico del reino de Dios presente en él.

Si se sigue esta argumentación se comprende por qué en la cena del Señor se anuncia la pasión de Cristo y por qué tiene lugar en medio de la alegría por la resurrección y en la esperanza en su venida. La conexión entre el comer y el beber en el reino de Dios y el don de su cuerpo entregado a la muerte y de su sangre derramada se hace evidente. Por último, no se ha de buscar ya una institución de la cena del Señor fechable históricamente, ni reducir la cristología a una cristología funcional. La cena es, con necesidad interna y objetiva, expresión de la historia escatológica de Cristo, es decir, de la inauguración del reino de Dios a través de su sacrificio en la cruz y de su resurrección de entre los muertos. La comunión con Cristo llevada a cabo en la cena es la comunión del reino venidero, y la comunión en el reino de Dios está presente en medio de la historia del mal y del sufrimiento a través de la comunión con Cristo. La cena es el reino venidero presente bajo la forma del cuerpo de Cristo entregado a la muerte y de su sangre derramada por nosotros. No es una anticipación mesiánica directa del banquete de los pueblos, si bien está orientada hacia él. Tampoco es simplemente la continuación de la comunión alrededor de la mesa realizada por el Jesús histórico, tal como aparece en la cotidiana «fracción del pan» de las primitivas comunidades cristianas, si bien tampoco puede separarse de ella. Tampoco es un banquete sacral en memoria de los muertos, ni un banquete sacrificial, ni una *passah* cristiana. En cuanto banquete del Cristo entregado por nosotros y resucitado como primicia nuestra, la cena del Señor nos hace gustar anticipadamente el reino venidero, ya que este reino se ha hecho historia a través de la crucifixión y resurrección de Cristo. Puesto que la cruz y la resurrección de Cristo están bajo el signo de la eucaristía escatológica, la eucaristía cristiana se sitúa bajo el signo de la cruz y la resurrección.

La cena del Señor es el signo escatológico de la rememoración de esta esperanza. Comunica la fuerza de la pasión de Cristo y la redención del pecado y de las potencias de este mundo operada a través de su muerte. Comunica el Espíritu y la fuerza de la resurrección. Funda la nueva alianza. Finalmente, funda la comunidad en el cuerpo de Cristo, una comunidad que supera la separación y la enemistad a través de la entrega de Cristo por todos y crea solidaridad respetando las diferencias. Esta nueva

alianza y esta nueva comunidad son tendencialmente universales, incluyen a todos y no excluyen a nadie, pues, al estar orientadas hacia el banquete de todos los pueblos, están abiertas al mundo entero.

3. *La actualidad del que ha de venir*

La cena del Señor puede ser entendida como signo desde diferentes puntos de vista. Puede ser un *signo manifiesto del recuerdo espiritual*. En ese caso, es un banquete conmemorativo. Trae a la memoria la historia de la salvación acontecida para nosotros en la cruz de Cristo. El recuerdo tiende un puente entre la historia que tuvo lugar entonces y el acontecimiento que ocurre ahora. Así pues, Cristo está presente en el Espíritu conmemorador, y el pan y el vino son únicamente los signos externos de la comunión espiritual con Cristo. Zwinglio interpretó la cena de esta manera. El subrayó con razón el carácter irreplicable de la historia acontecida en el Gólgota, en contraposición a la repetibilidad del banquete eucarístico que le hace presente. Pero su concepto platónico del Espíritu le impidió reconocer la presencia del Resucitado en el Espíritu de la resurrección⁸⁵.

Ulteriormente, la cena del Señor puede ser entendida como un *signo terrestre de la actualidad* del Dios hecho hombre y del hombre exaltado a la gloria divina. El pan y el vino designan entonces lo que ellos son de acuerdo con la promesa de Cristo, a saber, el cuerpo y la sangre de Cristo. En el pan y el vino están presentes el cuerpo y la sangre de Cristo. Puesto que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, el pan y el vino, al igual que el pesebre y la cruz, forman parte de la humanidad acogida. Puesto que, por otra parte, el Crucificado ha sido exaltado «a la gloria de Dios», él está presente según su humanidad en la presencia de Dios que todo lo penetra. Lutero interpretó la cena del Señor en este contexto. Si se entiende la presencia de Cristo en la cena a partir de la idea de la encarnación, puede olvidarse fácilmente la diferencia cristológica entre el Gólgota y el acontecimiento del altar; si se entiende en el marco de su glorificación, puede pasarse por alto con facilidad la diferencia entre el banquete en la historia y el banquete en el reino de Dios.

85. O. Weber, *o. c.*, 687 ss, hace una breve recapitulación de las controversias reformadoras sobre la eucaristía.

Finalmente, la cena puede ser un *signo del futuro*. En este caso, el pan y el vino designan el gran banquete de paz (*shalom*) de todos los pueblos que tendrá lugar al fin de los tiempos, y pueden ser entendidos como el comienzo del banquete universal del reino. El banquete de la comunidad que espera es un «anticipo» del banquete mesiánico de la humanidad. La fracción del pan es un signo de la paz universal. El vino que se escancia es un signo de la esperanza de los pueblos. Los grupos que celebran la cena en este sentido la entienden como un ágape mediante el que se celebra la vida, la comunión, la esperanza y el esfuerzo por la paz y la justicia en el mundo. El recuerdo que fundamenta esta esperanza se remonta a los profetas veterotestamentarios. Ahora bien, si no se remonta a la vez y de un modo central al sacrificio de Cristo en la cruz, esta esperanza pierde su fuerza impulsora y su perseverancia.

La orientación histórica y la orientación profética sólo expresan débilmente la actualidad de Cristo en la cena. La unidad cristológica entre Dios y hombre, eternidad e historia, no hace muy comprensible la relación de su actualidad en la cena con su pasado en la cruz y su futuro en el reino. En el fondo, las dificultades radican en las concepciones espaciales mediante las que se quiere entender la actualidad de Cristo. «Toda interpretación espacial del acontecimiento del banquete es unilateral. Pues lo que hay que plantear *primariamente* es el *problema del tiempo*»⁸⁶. Ahora bien, ¿cómo puede entenderse la actualidad de Cristo en la cena desde el punto de vista temporal?

El Cristo resucitado y exaltado a la gloria de Dios no revela ni otorga su presencia más que a través de su condición de crucificado. El banquete otorga la comunión con el Crucificado, con su cuerpo entregado en el Gólgota y su sangre allí derramada, no con un cuerpo celestial de Cristo. El banquete remite expresamente al Crucificado. Por eso la actualidad del Glorificado no puede ser otra cosa que la revelación del Crucificado. Pero, a la inversa, la revelación del Crucificado a través de la comunión con su cuerpo y su sangre no puede ser realizada más que por él mismo, el Glorificado. Ahora bien, el Jesús resucitado y exaltado como Señor es «el que ha de venir». La comunión eucarística con el que ha sido crucificado por nosotros de una vez para siempre acontece en la actualidad del que ha de venir y, en consecuencia, en cuanto comunión con el Crucificado, es una anticipación del reino venidero. En el que viene, está presente en nosotros el que

86. *Ibid.*, 708.

ha muerto por nosotros. El que, de una vez para siempre, ha quitado de en medio lo que nos separaba, se muestra a sí mismo como nuestro futuro. La comunión eucarística con el Crucificado se convierte, pues, en un gusto anticipado del *eschaton*.

¿Qué hemos ganado con estas categorías escatológico-temporales? La «actualidad» no es algo absoluto, sino que es siempre la actualidad de algo o de alguien. *Prae-sentia* quiere decir propiamente adelantarse, seguir creando. En un sentido escatológico, el que fue crucificado entonces en el Gólgota está ahora presente con la fuerza de su pasión y el fruto de su muerte, y lo está en su acción sacrificial «por muchos». Este acontecimiento del pasado no es un acontecimiento meramente pretérito, sino un acontecimiento liberador, que inaugura el futuro y, de este modo, determina el presente. En un sentido temporal, el Crucificado, en cuanto el que ha de venir, está presente en el Espíritu de la nueva creación y de la salvación definitiva. Su futuro no es un acontecimiento futuro, sino una fuerza liberadora que determina el presente y abre nuevas posibilidades. En este contexto escatológico, la cena del Señor puede ser calificada de *sacramento del tiempo*, pues, a través de la actualidad de Cristo así entendida, la experiencia misma del tiempo queda transformada. El tiempo ya no se limita a fluir como la *corriente de lo efímero* que va desde el futuro al pasado a través del presente, sino que, a la inversa, es inaugurado de una vez para siempre por el acontecimiento de Cristo, para ser consumado en su parusía. Se ha transformado en *tiempo escatológico* y fluye, por seguir utilizando la misma imagen, del pasado al futuro a través del presente. El símbolo de la caducidad es la noche y la despedida. El símbolo del tiempo que se ha vuelto escatológico es la mañana y el saludo de esperanza. En este sentido, la cena del Señor en la presencia de Cristo es la anticipación real y comunitaria de la plenitud de los tiempos. Por otra parte, la presencia escatológica de Cristo abarca los elementos materiales, la comunión personal, la predicación y el espíritu del banquete, de tal manera que no se la puede concebir de un modo localizado. Las cosas hay que concebirlas de diferente modo: en la cena, Cristo no está presente aquí o allí, sino que la cena es celebrada en su presencia e incorpora a los participantes a la historia escatológica de Cristo, al tiempo situado entre la cruz y el reino, que viene cualificado por su presencia⁸⁷.

87. *Ibid.*, 708: «El espacio puede ser concebido "en reposo"; el tiempo, no. Si la cena está ordenada al tiempo, al tiempo irrepitible del acontecer

De un modo análogo se pueden entender también las palabras de la institución y de la promesa: «Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros». En esta afirmación, el «es» identificador no puede separarse de la promesa «por vosotros». La cosa y su finalidad forman una unidad. Por eso no se debe establecer ninguna separación entre las palabras consacratorias que se pronuncian sobre los elementos de la eucaristía y la promesa hecha a la comunidad. La presencia de Cristo es en la medida en que acontece, pues es una presencia «por nosotros». Ambas frases expresan la promesa de la presencia de Cristo: yo estaré allí como el que estaré. Yo estaré allí por vosotros. Así y de esta manera estaré en vosotros. La presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y el vino es la presencia de Cristo en persona, y de su persona en su entrega por nosotros. Pero es su presencia en otra cosa, en signos, en virtud de su identificación con ellos. En la medida en que Cristo se hace presente en el pan y el vino, queda a salvo la diferencia entre el acontecimiento de la cruz y el de la cena. El Gólgota no se agota en la cena. La cena, en su repetibilidad, significa la historia de Cristo acontecida de una vez por todas y, por consiguiente, irrepetible. El Gólgota tampoco se convierte en un simple modelo de un «sacrificio» que continúa ofreciéndose sobre el altar. El concepto de presentificación salvaguarda la diferencia en la unidad. La presencia de Cristo en la eucaristía se hace creíble únicamente a partir de su promesa, en la que él se identifica a sí mismo, no a partir de especulaciones metafísicas. Ahora bien, esta promesa sólo es posible en virtud de su resurrección y de su futuro. Por eso, su promesa de estar presente en la cena es al mismo tiempo la anticipación de su parusía gloriosa⁸⁸. El hace presente el significado salvífico de su muerte en cuanto que es el Salvador que ha de venir. Si entendemos su presencia en la cena como anticipación de su reino venidero, quedará a salvo también la diferencia (en la unidad) entre su presencia en la cena y su presencia en su reino. En la unidad de diferen-

salvífico del que somos los destinatarios y al tiempo venidero de su manifestación y consumación, la *presencia* de Cristo en él hay que concebirla *con categorías temporales*: él está "aquí" *ahora* como el que ha de venir; no somos nosotros los que podemos disponer de él, sino que es él el que nos tiene, el que dispone de nosotros. En él se ha "cumplido" el tiempo, el pasado se hace presente *hoy y para nosotros* y el futuro está "aquí" *hoy y para nosotros*.

88. *Ibid.*, 693: «Por eso el *est* no hay que concebirlo, ni como significativo, ni como sinecdóquico, sino "desde el punto de vista de la historia de la salvación", es decir, históricamente, pero en el sentido de la historia *escatológica*».

cia y unidad, entendemos la cena del Señor como mediación mesiánica entre el acontecimiento de Cristo, que inaugura y crea la libertad, y su reino, que consuma esta libertad a escala universal. En cuanto mediación mesiánica, la cena robustece y preserva la libertad de la fe, el coraje de la esperanza y la comunión del amor.

4. *Signo de la historia trinitaria de Dios con el mundo*

A través de la presencia de Cristo, la cena establece una conexión singular entre pasado y futuro, historia y escatología, y se convierte en signo de la gracia liberadora. Para los hombres que participan en ella, esto significa que, en la cena, ellos *rememoran* la muerte de Cristo, a través del cual Dios ha reconciliado al mundo de una vez para siempre, *confiesan* la presencia del Señor resucitado en medio de ellos y *esperan* con alegría la venida de su reino glorioso. Siempre que hacen esto, responden a la gracia liberadora mediante su espontánea acción de gracias. A la *charis* experimentada responde la alegría por la existencia en la gracia y, por consiguiente, la *eucaristía*. En el banquete de la acción de gracias comienza la glorificación de Dios en la tierra, que ha de abarcar a toda la creación. La alegría por la libertad y la comunión anticipa el júbilo de la nueva creación y su comunión universal. Entendido en este sentido como eucaristía, el banquete de la comunión de Cristo es la gran acción de gracias al Padre por todo lo que él ha operado en su creación y consumado en la reconciliación del mundo y por lo que ha prometido realizar en su salvación. En la eucaristía, la comunidad da gracias al Dios uno y trino por todos los beneficios con que él la ha colmado y se sitúa a sí misma en su historia trinitaria con el mundo. La eucaristía es comprensible en su significación universal porque y en la medida en que expresa la alabanza mediante la cual la creación entera venera a su creador, y entona el himno con el que todo se alegra en él. «Pues el mundo que Dios reconcilia consigo se halla presente en cada eucaristía: en el pan y el vino, en los creyentes y en sus plegarias por todos los hombres. En cuanto que los creyentes y sus oraciones se unen en la persona de nuestro Señor y en su intercesión, son transformados y acogidos. De este modo, la eucaristía revela al mundo lo que debe ser»⁸⁹. Este aspecto de la cena ha sido subrayado ante todo en la

89. Cf. a este propósito la declaración ecuménica de Dombes en *Um Amt und Herrenmahl*, 105 ss.

liturgia de la iglesia oriental. Esta liturgia no deja de tener presente la comunión con el sacrificio y el futuro de Cristo que aparece en primer plano en las tradiciones de la iglesia occidental, pero sitúa la fundamentación cristológica y la orientación escatológica de la cena en el contexto trinitario. Justamente porque en la eucaristía, la comunidad rememora la muerte de Cristo como el fundamento de la liberación y de la reconciliación, este recuerdo sólo puede ser acción de gracias, y esta acción de gracias será tan amplia y tan universal como la misma reconciliación liberadora. En la acción de gracias vicaria y en la intercesión, ella engloba a la creación entera y aguarda su salvación venidera. A través de la unión con Cristo que proporciona la eucaristía, Dios Padre es glorificado mediante la acción de gracias, la alabanza, la complacencia y el júbilo. La eucaristía se convierte en un banquete jubiloso cuando esta acción de gracias no sólo es expresada en las liturgias oficiales, sino también en los relatos espontáneos de los comensales y en la espontaneidad de su alegría.

También es indisociable de este banquete el *suplicar la presencia del Espíritu santo (epiclesis)*, pues el banquete mismo es celebrado como un don del Espíritu. Es el Espíritu el que hace a Cristo realmente presente en el banquete y, conforme a las palabras de la institución, otorga la comunión con él a través del pan y del vino. Es el Espíritu el que, en cuanto que es la fuerza del reino de Dios, da en la cena un gusto anticipado de la nueva creación. Mediante él, la comunidad reunida en torno a la mesa recibe la vida y las fuerzas de la nueva creación y la certidumbre del reino venidero. La orientación escatológica de la cena que hemos expuesto y su carácter mesiánico se expresan con particular claridad en la *epiclesis*, la plegaria por el don escatológico del Espíritu santo y la certidumbre de su presencia. Por otra parte, el lugar litúrgico de esta plegaria por el Espíritu no es tan importante como la comprensión de todo el banquete y de la comunidad reunida *en cuanto* plegaria. En la oración por la venida del Espíritu se inaugura la comunidad y se prepara para su venida. Ella deviene consciente de su renovación y de su misión carismáticas. De esta manera, se sitúa en el movimiento a través del cual el Espíritu viene «sobre toda carne» para darle la vida eterna. Al igual que la rememoración de la muerte de Cristo hace patente el carácter abierto de su sacrificio, la plegaria por el Espíritu abre la comunidad a la fuerza consumadora de su gloria. Con ello, el banquete eucarístico se convierte en signo de la historia del Espíritu⁹⁰.

90. *Ibid.*, 106.

Puesto que la comunión eucarística une al Dios uno y trino a través de Cristo, funda también la unión de los hombres entre sí en la comunidad mesiánica. El pan y el vino tomados en común remiten a la unidad de los participantes en Cristo y, a través de él, a la unidad con todos aquéllos que en cualquier lugar y época han participado del banquete eucarístico. Por eso, cada comunidad que se reúne alrededor de la mesa confiesa su comunión con toda la cristiandad existente sobre la tierra. Cada banquete ha de ser entendido como comunión con el cuerpo de Cristo. Cada comunidad se sabe a sí misma miembro del pueblo de Dios. La invitación abierta del Crucificado a su banquete es la superación radical de toda tendencia al extrañamiento, la separación y la división. Pues, mediante su sacrificio en la cruz por la comunión de los hombres con Dios y entre sí, las separaciones y hostilidades perversas e inhumanas entre las razas, naciones, culturas y clases han sido superadas. Las iglesias que conservan dentro de sí estas funestas divisiones hacen escarnio de la cruz de Cristo. La comunión eucarística es el signo visible de la catolicidad de la iglesia. Ahora bien, dado que esta catolicidad está abierta mesiánicamente a la unificación de la humanidad en la presencia de Dios, esta comunión eucarística está asimismo abierta al mundo entero. Esto se expresa con la máxima perfección allí donde la eucaristía va seguida de un *ágape*, como ocurría en la iglesia antigua. En él, los participantes llevaban consigo sus dones, que eran luego distribuidos entre los necesitados por los diáconos. Esto no tenía nada que ver con una «fiesta benéfica». El banquete en común tenía más bien consecuencias «diaconales» directas para los hambrientos y los enfermos. De la misma manera que el banquete de los discípulos mostraba la comunión con la misión de Jesús para con los pobres, los encarcelados, los enfermos y los despreciados, la cena incorpora a la misión y a sus tareas en pro de la superación de la miseria, de la liberación de los cautivos y de la acogida de los despreciados. La comunión eucarística robustece y estimula la conciencia misionera de cada uno de los participantes y le hace percatarse de las necesidades concretas y de las posibilidades de superarlas. El que celebra la cena en un mundo de hambrientos y de oprimidos, lo hace en una actitud de solidaridad plena con los sufrimientos y las esperanzas de todos los hombres, porque cree que el Mesías invita a todos los hombres a su mesa y porque espera que todos podrán sentarse a la mesa⁹¹.

91. O. Weber, *o. c.*, 683: «La cena no sólo está *abierta* hacia atrás y hacia "arriba", sino, ante todo, hacia adelante».

Un banquete místico establecería una separación entre los iniciados y el resto del mundo. El banquete mesiánico solidariza a sus participantes con los hambrientos (tanto en sentido material como espiritual) del mundo entero.

5. *El carácter abierto de la cena del Señor*

Una vez que hemos intentado entender las diferentes perspectivas de la cena del Señor a partir de la esencia escatológica unitaria de la historia de Cristo y en el contexto de la historia trinitaria de Dios con el mundo, hagamos algunas sugerencias a propósito de la praxis eucarística.

a) La comunión en torno a la mesa ha de estar tan en el centro de la vida de la comunidad como la predicación del evangelio. La cena del Señor ha de quedar integrada en el culto. No puede seguir practicándose por más tiempo como un apéndice del culto. Toda la comunidad ha de comulgar con el pan y *con el vino*. Cuanto más se convierta la iglesia en una iglesia del pueblo, tanto más importante será para ella la comunión eucarística. Ella ha de celebrar esta comunión en todas sus asambleas. Y ha de prolongar éstas lo suficiente como para que sea posible no sólo una liturgia celebrada en común, sino también una comunión espontánea a través del intercambio recíproco de las experiencias y de los problemas de la vida cotidiana.

b) Puesto que esta comunión se realiza sobre la base de la invitación anticipadora y sin condiciones de Cristo, ha de ser una comunión abierta. No puede poner cortapisas a la invitación de Cristo. En ella puede participar todo aquél que lo desee. La comunión es la respuesta a la invitación abierta de Cristo. Lo que se dice a propósito de la «intercomunión» entre cristianos de diferentes iglesias y confesiones puede inducir a error, en la medida en que aparta de la comunión de Cristo. Lo que queremos decir aquí se entiende por sí mismo sobre la base de la invitación de Cristo a todos. Los diferentes modos tradicionales de comprender la cena sólo pueden ser clarificados cuando se acude en común a la invitación abierta de Cristo. A partir de una praxis común es posible resolver las diferencias, ya que ellas *han* de ser resueltas.

c) Sobre la base de la invitación anticipadora y sin condiciones de Cristo, la comunión eucarística no puede quedar limitada a los «fieles» o al «círculo interior» de la comunidad. No es un banquete reservado a los justos o a aquéllos que se tienen por muy creyentes, sino a los fatigados y agobiados que han sido in-

vitados a descansar. Por otra parte, hemos de preguntarnos si el bautismo y la confirmación han de considerarse en lo sucesivo como el supuesto de la «admisión» a la cena eucarística. Si tenemos en cuenta que en la eucaristía también está presente el banquete de Jesús con los pecadores y publicanos, comprenderemos que a la invitación de Cristo no pueda ponerse ningún límite ni cortapisa, ya que está dirigida a todos. El banquete perderá su carácter misterioso, pero no por ello se convertirá en un banquete del que participa indiscriminadamente todo el mundo, ya que la invitación llama a la comunión con el Crucificado y exhorta en su nombre a la reconciliación con Dios (1 Cor 11, 27).

d) En una comunidad que se entiende a sí misma como comunidad mesiánica, los unos pasarán a los otros el pan y el vino pronunciando las palabras de la promesa de Cristo. Todo el que anuncie el evangelio y proclame la fe, distribuirá también el pan y el vino. La celebración de la eucaristía no está ligada a un ministerio especial, sino al «ministerio», es decir, al llamamiento y a la misión de toda la comunidad y de cada cristiano.

e) El carácter comunitario de la cena aparece con claridad cuando el celebrante se sitúa detrás del altar, de tal manera que éste queda convertido en una mesa y la cena se celebra de cara al pueblo. Aparecerá con más claridad aún cuando todos los participantes se sienten en torno a una mesa. Para ello es necesario que la forma tradicional del templo se transforme en otra más acorde con la dimensión comunitaria, en la cual les sea posible a los participantes verse y hablarse.

f) Entonces será posible (incluso desde el punto de vista exterior) celebrar el culto como una asamblea comunitaria, hacer que la eucaristía vaya seguida de un banquete comunitario, y la predicación del evangelio, de un diálogo colectivo sobre las necesidades reales de los hombres y las tareas concretas de la misión cristiana. El ágape que sigue a la eucaristía muestra la apertura al futuro de esta. Entre el banquete con Cristo y el gran banquete de todos los pueblos en el reino de Dios se sitúa al hambre y la miseria del mundo. Esto se hará consciente en esta tensión y será aceptado como una tarea mediante una actitud de esperanza en el reino fundada por la comunión con Cristo. Por eso el ágape no puede ser un simple apéndice de la eucaristía, sino que, en cuanto banquete de paz (*shalom*), ha de expresar juntamente con las promesas de los profetas la esperanza escatológica que funda la eucaristía⁹².

92. Esto aparece muy bellamente expresado en las nuevas formas y li-

En cuanto banquete abierto a la iglesia la cena de Cristo muestra la catolicidad de la comunidad. En cuanto banquete abierto al mundo entero, pone de manifiesto la misión de la comunidad en el mundo. En cuanto banquete abierto al futuro, pone de relieve la esperanza universal de la comunidad. Y adquiere todas estas características a partir de la invitación anticipadora, liberadora y unificadora de Cristo.

V. EL CULTO

1. *El culto como fiesta mesiánica*

En el lenguaje del tiempo mesiánico se habla de la fiesta mesiánica, que, por otra parte, es un signo de esta era ^{92a}. Es la fiesta de la comunidad reunida, que proclama el evangelio, responde a la liberación que se le ofrece, bautiza a los hombres con el signo del éxodo y, alrededor de la mesa del Señor, anticipa la comunión que tendrá lugar en el reino de Dios. El reino de Dios, que se ha manifestado en la historia de Cristo y es experimentado en el Espíritu, lleva consigo una transformación de toda la situación vital del hombre. El mismo es la fiesta de la libertad en la presencia del Dios uno y trino y por eso es celebrado y vivido aquí en la fiesta.

Entendido como fiesta mesiánica, el culto cristiano está totalmente determinado por la historia de Dios y por lo que en ella acontece. La comunidad reunida percibe de nuevo la *historia* omniabarcante *de Cristo*, su sacrificio en la cruz por la salvación de la creación y su glorificación en la vida de Dios por el futuro de la creación. La fiesta mesiánica renueva el recuerdo de Cristo

turgias de los grupos «Schalom» de Holanda y Estados Unidos. Cf. H. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart 1964, 58 ss: *Weltoffenes Abendmahl*; H. Weber, *Schalom-Schalom. Einführung in Theorie und Praxis der Schalomarbeit*, Freiburg 1972.

92a. De entre la enorme bibliografía existente sobre este tema, cf.: O. Weber, *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Neukirchen 1949; J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München 1963; H. Hoekendijk, *Feier der Befreiung*, Stuttgart 1967, 124-131; H. Cox, *Las fiestas de locos*, Madrid 1972; D. L. Miller, *Gods and games. Toward a theology of play*, New York 1970; M. Bachtin, *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, München 1969; J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca 1972; *La fiesta liberadora*: Concilium 92 (1974) 237-248; G. M. Martin, *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*, Stuttgart 1973; D. Trautwein, *Mut zum Fest*, München 1975.

y despierta la esperanza en su reino⁹³. De este modo, sitúa la vida cotidiana en el campo de tensión creado por este recuerdo y esta esperanza. La comunidad congregada ve en esta historia de Cristo la *historia trinitaria de Dios*, la apertura al mundo de su amor y la consumación de todas las cosas en su alegría. Su liberación experimentada de un modo actual quiere ir al unísono con la alegría de toda la creación por la existencia y anticipa la felicidad de la existencia redimida⁹⁴. La fiesta mesiánica sitúa a la comunidad reunida (con todos sus dolores y alegrías cotidianos) en el amplio horizonte de la historia trinitaria de Dios con el mundo. El hecho de que los cultos y las asambleas cristianos se inauguran en el nombre de Cristo y en el nombre del Dios uno y trino alude precisamente a esto. La comunidad se cerciora de su propia historia a través de la historia de Cristo, de la historia de Dios con el mundo. A través de ésta, ella adquiere y pone de manifiesto su libertad, a saber, la liberación de las alienaciones de la existencia, la libertad para las alternativas de la nueva vida y la libertad para aceptar su existencia presente⁹⁵.

Precisamente porque ella experimenta esta libertad de la era mesiánica en la fiesta, en el culto se expresan al mismo tiempo las *diferencias*, los dolores, fallos y omisiones de la vida cotidiana. La fiesta mesiánica no es un éxtasis que nos traslada a otro mundo, sino la experiencia de la transformación cualitativa de este mundo⁹⁶. Por eso, la alegría por la liberación operada por Dios va acompañada del sufrimiento por las ataduras impías de la vida, el júbilo por la presencia del espíritu, del gemido de la criatura que aguarda, y el conocimiento del Hijo del hombre, de la inhumanidad de la sociedad. El culto revela al mismo tiempo

93. Estos puntos de vista cristológicos dominan en las teorías de la iglesia occidental sobre el culto: cf. G. M. Martin, *o. c.*, 82: «La iglesia mesiánica es una comunidad de recuerdo y de esperanza, sus fiestas activan el recuerdo y movilizan la esperanza».

94. La liturgia de la iglesia oriental se entiende a sí misma en este horizonte como liturgia del cosmos entero y de su redención: cf. N. A. Nissiotis, *o. c.*, 105 ss, especialmente: «El autoanonadamiento de Dios en Cristo se refleja en la adoración del cosmos redimido».

95. La tipología de las «teorías usuales de la fiesta» que da G. M. Martin, *o. c.*, 12 ss, es demasiado simplista, ya que el «asentamiento al mundo» encierra también elementos críticos, y nuestra propia «teoría crítica» de la fiesta contiene elementos de afirmación existencial. Aquella «ampliación de la conciencia» e «intensificación de la vida» que G. M. Martin busca y recomienda ha de ligar afirmación y negación de un modo dialéctico.

96. Esto se deduce de la oración del «Padrenuestro», que no dice: «haznos ir a tu reino», sino «venga a nosotros tu reino». Sobre esto ha llamado continuamente la atención de un modo penetrante Chr. Blumhardt.

la elevación y la humildad de la propia vida. Estas disonancias forman parte de su armonía. Lo hacen realista y esperanzado al mismo tiempo. «¿Cómo habíamos de cantar las canciones de Yahvé en tierra extranjera?», pregunta el salmo 137. La fiesta mesiánica es el cántico de Yahvé «en tierra extranjera»⁹⁷. Sus ecos familiares van mezclados con los gemidos del destierro. Pues es la fiesta del reino de Dios bajo la cruz de Cristo y en el lugar de su seguimiento en el mundo. Pero tiene una inequívoca tendencia y una clara orientación hacia la victoria de la vida y la consumación de la libertad en la venida de Dios. La fiesta liberadora que se celebra «en el extranjero» es la anticipación fragmentaria del mundo libre y festivo de Dios.

En la fiesta mesiánica, la comunidad reunida cobra conciencia de sí misma como comunidad mesiánica. Ahora bien, justamente por eso, ha de hacer una revisión crítica de la función exterior de sus cultos en la historia vital de los individuos y en la historia social de la colectividad. Al igual que la predicación, el bautismo y la eucaristía, el culto se sitúa también en la encrucijada de intereses y funciones muy diferentes. Por consiguiente, no sólo se trata de que la comunidad reunida configure en concreto sus cultos como una fiesta mesiánica, sino también de que sus funciones individuales y sociales cotidianas lleven la impronta del impulso mesiánico⁹⁸.

2. *La fiesta como ritual*

Antes de que nadie hable y entone cánticos en la iglesia, es la iglesia misma la que habla y entona cánticos al celebrar su ritual. Los modos de predicar y las liturgias pueden cambiar, pero el ritual permanece y tiene su propio lenguaje. El expresa las necesidades religiosas y las expectativas de los asistentes. Si el párroco no ha realizado una buena predicación, puede consolarse pensando que al menos los cánticos han sido bien escogidos, y si los cánticos eran desconocidos, la asistencia a la iglesia tiene siempre la función que le atribuyen los participantes. Una verdadera reforma de la iglesia ha de comenzar por modificar el ritual. Pero

97. D. Power, *El canto del Señor en una tierra extraña*: Concilium 92 (1974) 249-272.

98. Esto no postula una «politización» del culto, sino que es tarea de la teología política, que se pregunta por las funciones y el lugar que ha de tener el culto en la vida de una sociedad.

los rituales son tan difíciles de cambiar que, precisamente a causa de ellos, se ha producido más de una división dentro de la iglesia.

El ritual del culto está bien fijado. En la sucesión de los domingos y en el ciclo del año eclesiástico, los cultos configuran un *ritual del tiempo*. Toda comunidad humana conoce rituales del tiempo, que establecen un orden dentro de la corriente temporal, le dan un carácter cíclico, el del ciclo anual, y evocan los recuerdos fundamentales de la comunidad. Mediante el ritual se crea una tradición y una continuidad en medio de la contingencia de la vida. Sin esta regulación del tiempo y sin estas repeticiones, es evidente que los hombres no pueden vivir en medio del «horror de la historia». De acuerdo con el orden externo, el culto cristiano está institucionalizado según un esquema temporal. A través del año eclesiástico, la historia de Cristo, irrepetible y abierta escatológicamente, es recordada en un ciclo que se repite y que va desde navidad a pentecostés, pasando por el viernes santo y pascua, y desde adviento hasta la fiesta de todos los santos, de las ánimas y de los difuntos, si bien el año eclesiástico no coincide exactamente con el año oficial. ¿Qué significa esto? ¿Se deduce ello de la historia de Dios celebrada en el culto cristiano, de la historia de la cultura o de la constitución del hombre?

La vida humana —como, por lo demás, la vida animal— está en gran parte ordenada y organizada de un modo ritual. El *análisis funcional* nos muestra cuatro objetivos fundamentales del ritual⁹⁹.

a) Todo ritual crea una *continuidad* histórica. Regula el ciclo anual, el curso vital del individuo y de la sociedad, en la medida en que refiere al pasado determinadas épocas y momentos críticos. Estos son las fiestas anuales, los aniversarios, las fiestas conmemorativas, las fiestas jubilaes, etc. De este modo, regula al mismo tiempo el futuro mediante la transmisión de los valores y modelos de comportamiento tradicionales. El supuesto de la continuidad histórica es la repetibilidad del pasado a través de los ritos. Sin el ritual es imposible la *tradición*. El que participa en el ritual, en modo alguno experimenta la repetición como algo monótono, sino como algo solemne y decisivo para su vida, y pone éste en conexión con un compromiso personal.

99. Cf. sobre este punto, E. Durkheim, *Grundformen des religiösen Lebens*, Neuwied 1970; Cl. Lévi Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires; A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1958; K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963.

b) Todo ritual *hace referencia a otra cosa*. Al establecer una conexión entre planos diferentes, entre el signo y lo significado, el ritual se convierte en un símbolo, que remite más allá de sí mismo, expresa otra cosa e invita al recuerdo, a la esperanza o a un nuevo período vital. Mediante la simbolización ritual, lo representado se hace presente de un modo especial.

c) Todo ritual se sitúa en un *contexto social* y a su vez crea otros contextos sociales. Mediante rituales, el grupo adquiere seguridad en sí mismo, se integra y se representa a sí mismo. Dado que los rituales socializan, van ligados a determinadas sanciones contra los intrusos y contra los comportamientos que se desvían de ellos. Los rituales colectivos y las interacciones simbólicas configuran un grupo. Los tabúes lo protegen de otros y de posibles perturbaciones.

d) De las funciones de integración temporal a través de la formación de la tradición y de integración temporal mediante la configuración de lo social, así como del carácter referencial de los rituales, se sigue que ellos desempeñan ante todo *funciones reguladoras u ordenadoras*. Frente al caos de la pura contingencia, crean un orden en el tiempo. Frente al caos de los intereses divergentes y de los comportamientos asociales, otorgan un orden al grupo. Establecen modelos estables de comportamiento y de pensamiento para los hombres, que son constitucionalmente inestables. Son necesarios para la creación de una identidad individual y colectiva. Sólo el sentimiento de seguridad que ellos dan hace posible una vida libre, espontánea y creadora, que no tenga consecuencias destructivas.

Es fácil de saber que y de qué manera el culto cristiano y las «ceremonias oficiales» de la iglesia cumplen estas funciones del ritual y, con ello, guardan relación con la organización ritual de la existencia humana. Un análisis funcional especial de las fiestas y solemnidades eclesiásticas podría mostrar su necesidad desde una perspectiva antropológica. Pero estas funciones también podrían ser llenadas de cualquier otro contenido religioso o ideológico. Ritos de iniciación, ceremonias de entrada en la edad adulta, ritos nupciales y fúnebres, rituales de tradición y de integración existen por doquier. Pueden ser religiosos, pero no es preciso que lo sean necesariamente. Pueden ser cristianos, pero no han de serlo necesariamente.

El *análisis funcional* del ritual pregunta por su necesidad y considera la ritualización de la vida sobre el trasfondo de la situación de indigencia del hombre abierto al mundo, desbordado por sus impulsos e inestable, de este «animal no fijado». Olvida

fácilmente el carácter lúdico de los rituales, especialmente de los *rituales religiosos*; este carácter lúdico es gratuito, espontáneo y entusiástico. En todo aquello que los hombres han de *crear* (para sobrevivir) en el plano económico, social y ritual, ellos se *representan* también a sí mismos¹⁰⁰. El que produce y reproduce algo, se reproduce a sí mismo a través de ello, esto es, se representa a sí mismo. Los rituales no sólo tienen aquellas funciones, de por sí necesarias, sino que expresan también siempre una *motivación existencial*¹⁰¹. Esto no es útil desde el punto de vista funcional, pero tiene su sentido. Precisamente los rituales religiosos muestran un juego creador de la expresión, de la autorrepresentación espontánea y de la alegría desbordante por la existencia, que, por así decirlo, tiene un carácter gratuito. Este juego es lo que convierte al ritual en «fiesta», rebasando la dimensión de necesidad o de utilidad que aquél lleva consigo. Mediante el ritual religioso, los hombres no sólo otorgan un orden al tiempo y a la comunidad frente al caos, a fin de superar su situación de indigencia; también se representan a sí mismos ante la realidad «totalmente otra» de los dioses a través de la oración, el canto, la alabanza, la adoración, el sacrificio y la danza. Esta orientación convierte al ritual, que hasta ahora era algo simplemente útil o necesario, en algo espontáneo, lúdico, demostrativo y festivo.

En los rituales religiosos, el culto es celebrado como la *fiesta de los dioses* y con los dioses¹⁰². La religión en modo alguno es «el gemido de la criatura oprimida, el alma de un mundo despiadado, el espíritu de las situaciones triviales»¹⁰³. No es el «opio del pueblo». Sin duda alguna, en una determinada situación social puede convertirse en esto. Pero, contemplado desde el punto de vista de la historia de las religiones, el culto apenas puede ser considerado como una compensación ilusoria de la indigencia material y psíquica. Hay que entenderlo como una expresión del éxtasis, de la orgía y de la exaltación. El cristianismo, especialmente el protestantismo y su moderno «mundo del trabajo»

100. H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953, ha elaborado de un modo muy convincente y desde una perspectiva fenomenológica la diferencia entre «construcción, elaboración» y «representación».

101. Sobre este concepto, cf. F. J. J. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958; A. Portmann, *Biologie und Geist*, Basel 1948.

102. W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein*, Düsseldorf 1955; K. Kerényi, *Vom Wesen des Festes*, en *Antike Religion*, München 1971, 43-67; E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966.

103. K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en K. Marx-Fr. Engels, *Sobre la religión I*, Salamanca 1974, 94.

constituyen más bien un contrapolo de las grandes «religiones de fiesta» paganas, de tal manera que son ellas mismas las que habría que considerar propiamente como «religiosas». «Hay que tener muy poca sensibilidad para no experimentar la presencia de los cristianos y de los valores cristianos como una opresión bajo la cual desaparece todo auténtico "sentimiento festivo"... La fiesta es paganismo *par excellence*»¹⁰⁴. Desde este punto de vista, el marxismo, al aplicar al cristianismo su crítica de la religión y al transformar la energía religiosa en revolucionaria, se sitúa plenamente en la línea de los profetas y de los cristianos puritanos. En efecto, bajo la presión del cristianismo, el sentimiento festivo desaparece y la fiesta es totalmente rechazada como «paganismo *par excellence*».

3. La fiesta en la moderna civilización del trabajo

En las culturas pre y extracristianas, el culto es la fiesta de los dioses. En esta fiesta, el mundo retorna a sus orígenes y se renueva el tiempo pasado y la vida desgastada. El lugar del culto se sitúa en el centro de la cultura y ordena el espacio alrededor del centro del mundo, que él simboliza. Los tiempos culturales ordenan el tiempo fugaz en el ciclo del eterno retorno, del origen del tiempo. En los lugares y los tiempos sagrados, los dioses y los hombres vuelven a vivir la experiencia de los orígenes. El mito relata el acontecimiento primordial de la cosmogonía. La liturgia cultural lo representa. La fiesta conduce al hombre a sus orígenes, en donde todo continúa siendo como en los días primigenios. Por consiguiente, la fiesta tiene un carácter renovador. Regenera el tiempo, los hombres y la comunidad. Se celebra la *restitutio in integrum*¹⁰⁵. «Alabado sea Dios, el domingo se aproxima. La semana se renueva», dice un himno sagrado. Al aproximarse un nuevo año, los hombres se desean mutuamente «un feliz año nuevo»; todo esto son reminiscencias de la antigua fiesta del año nuevo.

La moderna civilización del trabajo ha quitado a la fiesta religiosa este sentido de renovación de la vida a partir de sus orígenes. Con ello, la renovación festiva de la vida ha sido desligada de su fundamento trascendente por la mecánica repetitiva del trabajo. Por eso se han atribuido funciones diferentes a las fies-

104. Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, en *Werke IV*, Nr. 916.

105. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1968.

tas y días de descanso ¹⁰⁶. Estas funciones ya no son las funciones religiosas que poseían en un principio, ni tampoco son únicamente las funciones antropológicas generales. Formalmente, las fiestas y los días de descanso se conciben como una *suspensión* temporal de las leyes y modos de comportamiento que regulan el trabajo cotidiano. El hombre ha de hacer una «pausa», descansar de la obligación del trabajo, expansionarse y recobrar fuerzas. ¿Cuál es la finalidad de esto? Dado que la moderna civilización del trabajo exige una orientación disciplinada de la vida hacia unos objetivos que han de ser plenamente logrados y hacia un éxito pleno, gran parte de los impulsos naturales del hombre han de ser sacrificados a ella. Sin una *válvula de escape* que se abra temporalmente y de un modo controlado, difícilmente puede conservarse el equilibrio psíquico y conseguirse el necesario autocontrol. Los ratos de ocio, las fiestas y los días de asueto actúan, pues, como una válvula de escape que permite liberar la presión de las emociones y la agresividad acumulada. Allí donde funcionan de este modo, sirven a una opresión imposible de conciliar con la libertad, tanto en la vida personal, en la que la espontaneidad y el autodomínio no pueden ser reducidos a un denominador común, como en la vida pública, en donde al pueblo oprimido se intenta contentarlo con «pan y circo». Puesto que la vida cotidiana es una vida de tensión y de trabajo, se necesita de una suspensión temporal y de una válvula de escape, pues sólo así es posible seguir resistiendo la tensión de la vida cotidiana. Para recobrar fuerzas son necesarios los «permisos». La vida profesional ha de tener sus «compensaciones». Estas válvulas de escape van siempre de la mano de aquellas *compensaciones*, que entienden el tiempo libre en función del tiempo no-libre y ofrecen falsas satisfacciones que intentan borrar las frustraciones que lleva consigo el trabajo cotidiano. Esto es lo que podría llamarse «filosofía de la coca-cola». «Haz una pausa» quiere decir: la vida consiste propiamente en trabajar, y no has venido al mundo para pasarlo bien. Pero hay pausas, en las que uno debe descansar, a fin de poder trabajar mejor. También hay «modos de ocupar» el tiempo libre. Puesto que de lo que se trata es de «mantenerse en forma», de conservarse «en condiciones óptimas de rendimiento», las ciudades construyen «pistas de entrenamiento» y, para los superdeportistas de la economía, el «Fitness-Center».

106. Para una exposición detallada de este punto, cf. G. M. Martin, *o. c.*, 36 ss.

El culto cristiano dominical no ha dejado de ser practicado en esta sociedad de hombres ajetreados, a pesar de que no es un «modo de ocupar el tiempo libre» ni una diversión. Por eso se busca ante todo en él una expansión interior, espiritual y una exoneración religiosa de las responsabilidades que hay que soportar el resto de la semana. No es casual que en este punto sufra cada vez más la competencia de nuevas prácticas de meditación religiosas supuestamente procedentes del Extremo Oriente. Las funciones de lo religioso en la sociedad moderna en cuanto suspensión, válvula de escape, exoneración y compensación pueden, pero no deben ser tomadas del culto cristiano. Por eso la comunidad debe preguntarse si sus cultos expresan la libertad mesiánica cuando se limitan a cumplir estas funciones.

4. *La celebración de la historia de Dios*

Las tradiciones bíblicas muestran desde el principio una comprensión particular y, por muchos conceptos, singular, de la fiesta. Al llegar a la tierra de Canaán, en la que existían lugares de culto ya fijados, Israel era un pueblo nómada. Se hizo sedentario, se dedicó a la agricultura y a la ganadería y adoptó las formas culturales de la religión agraria de la tierra, que correspondían al ciclo anual determinado por la siembra y la cosecha. Pero, a diferencia de lo que hicieron otros muchos pueblos al pasar de la vida nómada a la sedentaria, no cambió de dioses. La tensión entre *Yahvé*, el «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», y los *Baalim* de la tierra continuó existiendo y llevó siempre a nuevos conflictos, como nos muestra el antiguo testamento. La protesta y la crítica se dirigieron tanto contra los cultos a Baal como contra la baalización de Yahvé.

La diferencia entre Yahvé y Baal puede describirse tipológicamente de la siguiente forma: el nómada no vive en el ciclo de la siembra y la cosecha, sino que vive en una peregrinación continua en busca de pastos y de caza. Sus dioses son dioses que van delante de él, le acompañan en su peregrinar y están ellos mismos en camino¹⁰⁷. La religión de los nómadas es una religión de la promesa. El Dios que inspira, acompaña al pueblo en su peregrinar y lo guía, se distingue de los dioses de los pueblos

107. Sobre lo que sigue, cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1977, 123 ss, y la bibliografía allí citada de M. Buber, V. Maag, G. von Rad, W. Zimmerli, etc.

agrarios en que no está ligado a una tierra, ni posee lugares de culto en los que mora. Por eso, bajo la dirección del Dios peregrinante, la vida es experimentada como historia. El futuro que se busca no es la repetición del pasado, ni tampoco la confirmación del presente. Es la meta de un camino. Da sentido al camino y hace soportables las experiencias de la indigencia en medio del camino. En cambio, el sedentario vive menos en el tiempo que en el espacio de una determinada tierra. Depende del ciclo de la naturaleza y ha de prestar atención a las épocas de primavera y otoño, verano e invierno, época de las lluvias y época de sequía, que se repiten anualmente. Por eso celebra las fiestas de los dioses a lo largo del ciclo anual y, de este modo, celebra la renovación cíclica de la vida. Su futuro consiste en el eterno retorno de lo mismo. Además de esta ordenación del tiempo, él necesita una ordenación del espacio en el que vive. Por eso la cultura del país está organizada alrededor del lugar del culto. Este lugar es el centro de su cultura y representa de un modo simbólico el centro del mundo ordenado frente al caos. Las épocas festivas santifican su tiempo y los lugares de culto, el espacio habitable y edificable.

Cuando las tribus israelitas llegaron a la tierra de Canaán, adoptaron los cultos del ciclo anual, pero les dieron un contenido distinto. En la fiesta que se celebra al comenzar la recolección de la cebada se rememoraba el éxodo histórico de Egipto, en la gran fiesta del otoño y de la vendimia se recordaba la época del desierto, en la que los israelitas vivieron una vida errante y habitaron en tiendas. De esta manera, Israel ha referido las fiestas del ciclo anual a su historia con Dios y al Dios de su historia. Ha dado una *dimensión histórica* a las fiestas agrarias. Ha dejado de celebrar el eterno retorno de lo mismo y comienza a celebrar su historia única e irrepetible con el Dios de la promesa. Las fiestas no trasladan ya a los que participan en ellas al origen de la cosmogonía, sino al tiempo histórico de los patriarcas, de la salida de la esclavitud y de su larga marcha a través del desierto. Israel también ha *futurizado* las fiestas que ha adoptado al llegar a Canaán. Al igual que ellas rememoran la fidelidad histórica de Dios a los patriarcas, despiertan la confianza en la fidelidad futura de este Dios. No remiten a su propia repetición en el próximo año, sino a la historia futura de Dios con el pueblo. A la irrepetibilidad histórica de la historia de Dios que se rememora responde el carácter definitivo de la historia de Dios futura. Ciertamente, se trata de un proceso largo y complicado, pero su conclusión final consiste en que el Dios de la promesa, que guió a su

pueblo a través del desierto, se convirtió en la tierra de Canaán en el Dios de la historia, que guía a su pueblo (que ahora se ha vuelto sedentario) a través del tiempo. La experiencia de la historia no se disolvió en la experiencia «espacial» de un determinado tiempo, sino que integró la experiencia del espacio en un tiempo que lo trasciende. No obstante, queda abierta la pregunta de cómo pudieron entrar las fiestas de la historia de Dios en el ciclo anual sin quedar disueltas en él. ¿Sirve el ciclo para asegurarse de la historia irrepetible de Dios, o domina sobre ella y la hace objeto de confusión?

Esta pregunta puede contestarse a partir de la comprensión israelítica y judía del *sabbath*. El *sabbath* se remonta al relato de la creación del mundo. El séptimo día es la fiesta de la creación. Dios «descansó» en este día y se recreó en su obra, pues «todo era muy bueno». De acuerdo con los relatos de la creación, esto no puede entenderse como un descansar tras un trabajo fatigoso. Es la meta de la acción creadora de Dios y su consumación. El descanso y el baneplicito son las características de la vida divina. El *sabbath* no está en función del trabajo, sino a la inversa. La fiesta de la creación es la meta de toda la historia de Dios con el mundo, desde la creación del principio a la creación del fin. Por eso el *sabbath* anticipa al mismo tiempo la era mesiánica. La era mesiánica es llamada a menudo «el tiempo del *sabbath* eterno» y, por consiguiente, el *sabbath* semanal es entendido como una anticipación de esta era. El *sabbath* expresa la «idea central del judaísmo», la idea de la libertad y de la plena armonía entre los hombres, así como entre el hombre y la naturaleza. Es «la idea de la anticipación de la era mesiánica y de la superación del tiempo, del dolor y de la muerte por el hombre»¹⁰⁸. Dado que todo trabajo representa una intervención del hombre en la naturaleza, el reposo del *sabbath* significa la paz entre el hombre y la naturaleza. El *sabbath* semanal no es sólo un ritual y un símbolo, sino también una anticipación del *shalom*, si bien imperfecta. Sin duda alguna, el *sabbath* se sitúa en el ciclo de la semana, pero crea una ruptura en la repetición cíclica del tiempo en la medida en que anticipa la era mesiánica. Se sitúa al interior del ciclo del tiempo, y, sin embargo, es a la vez signo de la liberación del tiempo cíclico, pues anticipa la victoria sobre el tiempo y la muerte. «El tiempo es suspendido; Saturno es destronado. La muerte es vencida; la vida impera en el día del *sabbath*»¹⁰⁹.

108. E. Fromm, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Stuttgart 1970, 195.

109. *Ibid.*, 200.

La actitud de Jesús ante el *sabbath* judío es reducida a menudo a su polémica contra su ritualización: «El sábado fue hecho a causa del hombre, y no el hombre por el sábado. Y dueño del sábado es el Hijo del hombre» (Mc 2, 27.28). De este modo se justifican las curaciones de enfermos hechas en sábado. El sábado ha sido hecho a causa del hombre, no a causa del trabajo. Por eso Jesús no lo refiere a los días laborables ni lo explica a partir de ellos. El que «los ciegos vean, los cojos anden, los sordos oigan y los muertos sean resucitados» forma parte más bien de la misión mesiánica de Jesús. Según Lucas, ésta comienza con la proclamación del «año de gracia del Señor» hecha por Jesús en Nazaret (Lc 4, 18 ss). Según Lev 25, se trata del «año sabático», y según los profetas (Is 61, 1 ss), de la irrupción definitiva de la era mesiánica, en otras palabras, del cumplimiento de las anticipaciones y promesas del *sabbath* semanal. Por consiguiente, Jesús no ha restado importancia al *sabbath*¹¹⁰. Al igual que los profetas, ha luchado contra la reducción de la historia de Dios y del derecho divino al culto y a los tiempos culturales. Pero él no ha suprimido la separación entre lo cultural y lo profano, lo puro y lo impuro, el sábado y los demás días, en favor de la profanidad cotidiana, sino en favor de la fiesta mesiánica, que abarca la totalidad de la vida. Si su misión es mesiánica, entonces también comienza con ella el *sabbath* definitivo. La vida entera se convierte en fiesta¹¹¹.

Ciertamente, no tenemos noticias de ninguna peregrinación especial de Jesús con motivo de las fiestas culturales, pero su viaje a Jerusalén, que terminó con su pasión y su crucifixión, puede interpretarse en este sentido como un viaje de Jesús con motivo de la fiesta. Si en su pasión y muerte se manifestó el reino de Dios, y con él la liberación del hombre, su sacrificio ha de ser entendido como el fin del culto (concebido como un ritual separado del resto de la vida) y el comienzo de la nueva vida, que es la fiesta del reino de Dios. En cuanto fin del *sabbath* semanal, la historia de Jesús es el principio del *sabbath* universal y definitivo.

El «culto cristiano» consiste en la persona y la historia de Cristo y la historia de la comunidad con Cristo en el Espíritu. Aparte de esto, no existe ningún otro «culto cristiano» especial¹¹². Pablo ha comprendido esta nueva cualificación de la vida a través de

110. Como opina H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 85 ss.

111. R. Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Barcelona 1973.

112. Como opina acertadamente O. Weber, *Versammelte Gemeinde*, 117.

Cristo y de su historia y la ha defendido al interior de sus comunidades contra el judaísmo y el fanatismo. La libertad para la que Cristo nos ha liberado no tolera ningún legalismo cultural (Gál 5, 1 ss). Para él, la observancia de los días, meses y épocas sagrados supone un desconocimiento del Dios verdadero. Para el que conoce a Dios, todos los días son iguales (Gál 4, 10; Col 2, 16; Rom 14, 5). «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios; éste es vuestro culto racional» (Rom 12, 1). Puesto que él llama «culto» a la ofrenda del cuerpo y a la obediencia por la misericordia de Dios, por el sacrificio que Cristo ha realizado por nosotros, «la doctrina del culto coincide con la ética cristiana»¹¹³. Ahora bien, esto no quiere decir que el culto sea reemplazado por la ética, sino que la ética se transforma en culto. La nueva unidad entre culto y ética, a través de la cual queda suprimida la separación entre los días corrientes y los festivos, no puede explicarse a partir de una perspectiva ética, profana y cotidiana. En la profanidad cotidiana es vivida la fiesta del reino de Dios. La obediencia en una actitud de resistencia frente a las potencias del mundo percedero y sus leyes se convierte en «ofrenda sacrificial». El ministerio de la reconciliación en medio del mundo se convierte en expresión de la alegría por el reino de Dios. De aquí que el culto adquiera prioridad sobre la ética.

En la antigua iglesia, Crisóstomo ha dado una nueva definición de la fiesta: «*Ubi caritas gaudet, ibi est festivitas*»¹¹⁴. El amor que se pone al servicio del prójimo de un modo desinteresado es alegría. Es la fiesta de la nueva vida. No tiene necesidad de épocas festivas o fiestas especiales. Siempre que se pone en práctica es sábado, el año de gracia de Dios, la era mesiánica. Anunciar el evangelio del reino a los pobres, curar a los enfermos, acoger a los despreciados del mundo, liberar a los cautivos y comer y beber con los hambrientos: en esto consiste la fiesta de Cristo en la historia de Dios con el mundo.

Por eso es comprensible que Juan, en sus visiones de los nuevos cielos y la nueva tierra y de la Jerusalén que desciende del cielo, no viese templo alguno. Aquello que representaba el templo en la esfera sacral, a saber, la morada cultural de Dios, se hace superfluo cuando la gloria de Dios lo llena todo. También para Juan,

113. E. Käsemann, *El culto en la vida cotidiana del mundo*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 24.

114. Citado en J. Pieper, *Zustimmung zur Welt*, 43.

la separación entre el templo y la calle, el domingo y los demás días, es superada a partir de aquél en función del cual están el templo y el domingo. Pues él está por encima del templo y del domingo.

5. *El «intervalo mesiánico»*

Las reflexiones anteriores han mostrado que tanto el *sabbath* judío como el domingo cristiano quieren superar la separación existente entre los días corrientes y los días festivos. La era mesiánica ha de ser el tiempo del sábado eterno. La vida entera del cristiano ha de ser la fiesta perpetua del amor y la alegría. Ahora bien, siempre que la polémica contra los días, lugares y rituales sagrados se desliga de esta esperanza mesiánica, adquiere un matiz moralizante —incluso cuando se argumenta desde una perspectiva política— y pone la fiesta al servicio de la vida cotidiana. Los reformadores predicaron la justificación del hombre por la sola fe y, en consecuencia, suprimieron los cultos y fiestas «meritorios». Toda la vida del cristiano debía convertirse en el culto racional del amor. Pero, sin quererlo, sólo consiguieron aumentar los días laborables y fomentaron la funesta racionalización de la vida cotidiana. La crítica marxista de la religión llevó este proceso a sus últimas consecuencias. El trabajador debía ser liberado de sus múltiples alienaciones. Pero, de la superación de su alienación religiosa se siguió la superación de los días festivos y, en algunos países, el aumento del número de horas de trabajo. Este modo de superar la diferencia entre los días festivos y los demás días en favor de éstos últimos no puede ser llamado mesiánico. Es sencillamente funesto. Evidentemente, el domingo puede convertirse en un día como los demás; en cambio, no es posible dentro de la historia convertir a los demás días en domingos¹¹⁵. Pero su diferencia puede ser suprimida ya desde ahora procurando que los cultos que se celebran el domingo estimulen conscientemente la vida festiva de todos los días. De la misma manera que ellos, en cuanto fiestas mesiánicas, están abiertos al futuro de Dios, también han de estar plenamente abiertos a los dolores y las alegrías de la vida en el amor. De este modo, traerán la

115. Cf. la tesis de G. M. Martin, *o. c.*, 49: «Desde el punto de vista mesiánico, la única teoría posible de la fiesta es la siguiente: todos los días han de convertirse en "domingo", pero de tal manera que el domingo se transforme también en un "día corriente", es decir, que el domingo sea la situación habitual, el reino de Dios».

esperanza al mundo y a la vida cotidiana. A este respecto hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

a) En cuanto ritual, el culto es una *celebración*. Sólo un grupo relativamente cerrado tras largos años de praxis, puede llevar a cabo en común y asimilar interiormente sus ceremonias y símbolos configurados a través de una larga tradición. Pero, en cuanto *fiesta*, el culto se aproxima más a una representación no patética, abierta. Todo el ritual de la celebración está previsto de antemano. Ahora bien, la fiesta está abierta a la espontaneidad y a circunstancias imprevistas procedentes del exterior. En ella no se dan perturbaciones, sino más bien sorpresas. En la fiesta pueden participar también extraños. En la fiesta sólo se plantea de antemano el marco en que ha de tener lugar. Lo que haya de ocurrir en este marco es cosa de los participantes. Así pues, la fiesta ensancha los horizontes de la celebración tradicional y da margen a las aportaciones espontáneas y creadoras. Si entendemos el culto cristiano de un modo mesiánico, hemos de ensanchar los límites de la celebración tradicional mediante la incorporación de elementos de la fiesta y enriquecer la solemnidad patética de aquélla con la espontaneidad de ésta. De esta manera, el culto fomentará eficazmente el carácter festivo de la vida cotidiana¹¹⁶.

b) El culto cristiano era y es originariamente la fiesta de la resurrección de Cristo. Por eso se celebraba el primer día de la semana judía y comenzaba al salir el sol. La fiesta de la resurrección es una fiesta con el Resucitado. Manifiesta y muestra en él la *alternativa* escatológica a este mundo del trabajo, de la culpa y de la muerte. La fatalidad de la historia queda rota, la fuerza del mal, superada, y la muerte, desprovista de su poder. La resurrección es celebrada solemnemente como tal alternativa y como *anticipación* en medio de una vida alienada y carente de libertad. Por eso, el carácter pascual del culto cristiano lleva necesariamente consigo la *rebelión* contra las potencias de la muerte, que tiranizan la vida y contra la apatía, que cede a ellas. Este derrocamiento de las potencias y el renacimiento de la esperanza que supera la apatía han de subrayarse con más energía que hasta ahora, a fin de liberar el culto de los abusos de que es objeto cuando es considerado como una válvula de escape o una compensación. En cuanto acción derivada de la esperanza en la resurrección, el culto es un quehacer crítico-liberador, público.

116. Para esta distinción entre celebración (solemnidad) y fiesta, cf. G. M. Martin, *o. c.*, 74 ss; D. Trautwein, *o. c.*, 49 ss.

c) En cuanto fiesta del Resucitado, el culto cristiano es siempre un hacer-presente al Crucificado. Por eso se expresan en él, juntamente con la alegría por la libertad manifiesta, el dolor por las faltas y omisiones de la vida. Allí donde es experimentada en el Espíritu la proximidad de Dios, también deviene consciente la impiedad de la vida. Cuando se comienza a vivir en el reino del Hijo del hombre, se hacen dolorosamente patentes las circunstancias y los comportamientos inhumanos. En este sentido, el culto expresará también las lamentaciones del pueblo que aparecen en los Salmos y el clamor que sube desde el abismo de la tribulación. Si, de ser una celebración, se convierte en una fiesta, no puede consistir únicamente en la recitación de salmos y plegarias previstos de antemano, sino que ha de incorporar las lamentaciones espontáneas surgidas de la situación vital de cada individuo y de cada grupo humano. La fiesta de la resurrección da margen al grito de auxilio con que el Crucificado clama a Dios y al grito del pueblo mudo, cautivo y sufriente. «Y cuando el hombre enmudeció en su angustia, un Dios me enseñó a decir cómo sufro», dice Goethe. El Dios humano, sufriente, crucificado, cuya presencia es celebrada en el culto, hace gritar a voces y expresar espontáneamente el sufrimiento. Una vez que él ha roto el hechizo del silencio, hará posible el clamor de los pueblos que en el plano político están reducidos al silencio. Una celebración tradicional no puede tolerar el clamor sin respuesta desde el abismo y el dolor sin paliativos; en cambio, la fiesta con el Crucificado en la presencia del Resucitado puede abrirse a todo esto.

d) Si el culto en el nombre del Crucificado y del Resucitado hace frente a todo aquello que exterior o interiormente tiraniza la vida, su crítica de la situación del mundo va unida sin embargo a la justificación del hombre y a la *conformidad con la creación*. Justamente en cuanto que es fermento de liberación, comunica la fuerza para *aceptar la existencia*. No justifica lo establecido o las situaciones de opresión, pero sí la creación.

A través de la crítica del mal, la fiesta se convierte en una aceptación de la existencia y, de este modo, en expresión de la alegría existencial. El sí de la encarnación de Dios implica el no de la cruz. A través del no de la cruz se revela el sí del reino, que no puede confundirse en modo alguno con todas las demás afirmaciones forzadas de cosas que no son «muy buenas».

e) A partir de la presencia del Resucitado, la fiesta de la resurrección adquiere una dimensión de *sobreabundancia*. La nueva vida mesiánica no sólo es una vida diferente, sino una vida cualitativamente distinta. La sobreabundancia del futuro de Dios es

percibida y celebrada ante todo en los *éxtasis* festivos. Sólo puede llevarse a la práctica de un modo incipiente y fragmentario. Por eso la fiesta liberadora no es una fiesta sin sentido o superflua. Es justamente su «sobreabundancia» en sentido literal la que provoca actitudes siempre nuevas de resistencia a las diferentes formas de opresión y de esclavitud. Excita y estimula a los que participan en ella (de acuerdo con las fuerzas que cada uno ha recibido y las posibilidades de que es consciente) a vivir una libertad cada vez mayor en la vida cotidiana. La fiesta de la libertad de Cristo y la alegría serena en él no están en modo alguno en contradicción con la lucha y el trabajo, ni tampoco adormecen las energías del hombre. La lucha por la liberación de los pobres es protegida de la estrechez de miras y de lo demoníaco por el espíritu de la fiesta y preservada de la resignación ante las dificultades y del sentimiento de la propia impotencia. Entendido como fiesta liberadora, el culto cristiano se convierte en un «intervalo mesiánico»¹¹⁷ dentro de la historia de Dios con el mundo y en el camino de la comunidad, que continúa la misión mesiánica de Jesús y toma sobre sí su cruz en medio del mundo.

f) La fiesta mesiánica necesita de una *comunidad*, que se entienda a sí misma como comunidad mesiánica. Una iglesia que se ocupe simplemente de la asistencia religiosa del pueblo convertirá siempre sus cultos en celebraciones estereotipadas y los entenderá de un modo genérico como rituales basados en un fundamento antropológico y que cumplen unas funciones sociales que se acomodan a las necesidades concretas de los hombres en unas determinadas situaciones sociales. En cambio, una comunidad mesiánica se comprenderá a sí misma como sujeto de sus asambleas y, por consiguiente, las entenderá como fiestas de la historia de Dios. De aquí que la reforma del culto y la de la comunidad sean indisociables. Ninguna reforma del culto conseguirá resultados positivos sin una nueva edificación de la comunidad que parta «desde abajo», es decir, de una autoorganización que sea conforme al evangelio, a sus promesas y a sus exigencias.

117. Tomamos esta expresión de A. A. van Ruler, *Droom en Gestalte*, Amsterdam 1947.