



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**  
**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 15**

# **CTX 113 CRISTOLOGÍA**

Moltmann, Jürgen. “Categorías de lo mesiánico”, “La cristología en el diálogo judío-cristiano”. En *El camino de Jesucristo: cristología en dimensiones mesiánicas*, 45-64. Salamanca: Sígueme, 2000.

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.

## Categorías de lo mesiánico

Los fenómenos del mesianismo veterotestamentario, del mesianismo judío y del mesianismo cristiano son tan variados y complejos que resulta imposible construir un «sistema del mesianismo»<sup>1</sup>. Pero siendo estos fenómenos de importancia capital en el legado del antiguo testamento, conviene recoger las categorías esenciales del mesianismo.

En el análisis de la interpretación contradictoria de lo mesiánico por parte de Martin Buber, decíamos ya que debemos entender la esperanza mesiánica históricamente, que no podemos dissociarla de su núcleo histórico concreto, ni olvidar su sujeto histórico concreto, ni pasar por alto el futuro temporal al que se orienta. El núcleo está en las experiencias políticas, que es preciso interpretar teológicamente si el pueblo ha de sobrevivir como pueblo de Dios. El sujeto de la esperanza mesiánica es este pueblo atribulado. El futuro del mesías radica en su historia venidera, aunque ésta se produzca en «los últimos días». Si se concibe el futuro mesiánico como el «futuro absoluto» (Buber), no se realiza en ningún tiempo, tampoco en el tiempo futuro. Entonces pierde su núcleo histórico concreto en una experiencia específica y pierde también a su pueblo. Por eso nosotros distinguimos, frente a Buber, entre el *futuro mesiánico* en la historia o el final de ella y el *futuro escatológico* de toda esa historia; entre «los últimos

1. Ernst Bloch pretendió en un principio ofrecer un «sistema del mesianismo teórico», pero le salió *Der Geist der Utopie* (1918), 1923.

días», por tanto, y el nuevo eón perpetuo<sup>2</sup>. Las fronteras son fluidas, como se ve en las primeras amalgamas de esperanza mesiánica y espera del hijo del hombre; pero es razonable distinguir ambas. Con esta distinción de lo mesiánico y lo escatológico cabe también distinguir y relacionar entre sí el cielo especial de la esperanza mesiánica en Israel: el resto por Israel o los pobres de Israel, y el ciclo general de la espera del hijo del hombre: todos los hombres, el género humano.

Los calificativos «mesiánico» y «escatológico» se han empleado en el debate moderno en sentidos tan variados que muchas veces sólo parecen expresar la orientación general al futuro, el progreso y lo utópico; pero esto resulta tan falso como el uso de la llamada «idea hebrea de la historia» para caracterizar la fe en el progreso histórico de la época moderna. De ahí la necesidad de abordar con mayor precisión el núcleo histórico concreto.

Gershom Scholem y Walter Benjamin señalaron la extraordinaria experiencia de la ruptura histórica que dio origen a la idea mesiánica y a las que ésta apunta por su parte. «El mesianismo judío es en su origen y esencia, y nunca se podrá subrayar esto lo bastante, una teoría catastrofista. Esta teoría destaca el elemento revolucionario y subversivo en el tránsito desde cada presente histórico al futuro mesiánico»<sup>3</sup>. Pero Scholem combina aquí dos subversiones distintas: el ocaso y la aurora. El primero en una catástrofe; la segunda, la salvación. Ambos son saltos, como sugiere Scholem: tránsitos sin transición. El salto hacia el futuro mesiánico presupone la caída en la miseria del presente histórico. Retrocedamos al origen de la esperanza mesiánica de Israel: ésta no nació sin más de una decepción histórica, como interprete Buber en versión psicológica, sino concretamente de la invasión de Israel por Asiria, con el sometimiento del pueblo y su esclavización. G. von Rad ha insistido en esta experiencia teopolítica de pérdida de las tradiciones e instituciones básicas de Israel, para interpretar a los grandes profetas, y ha ilustrado «su teología de las tradiciones proféticas de Israel» con la frase de Is 43, 18: «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo.

2. Cf. J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987, 136ss, 129ss. G. Scholem, *Zur Verständnis der messianischen Idee. Judaica I*, Frankfurt 1963, 21, hace una distinción similar.

3. G. Scholem, *Zur Verständnis...*, 20; 227s, 280.

Mirad que *Yo* realizo algo nuevo». La ruptura de lo antiguo es la premisa de lo nuevo, y lo proféticamente nuevo «es —no podemos evitar el discutido término— lo escatológico»<sup>4</sup>. Dicho con más precisión (en mi terminología), es lo mesiánico en lo escatológico. La *ruptura teológico-política* de lo antiguo es una catástrofe. La catástrofe convierte lo hasta hora vigente en anticuado, y distingue los tiempos de la historia en un antes y después tan tajante que el pasado y el futuro no pueden aparecer ya en el mismo continuo temporal; pasaron a ser dos edades o épocas diversas. Después de la catástrofe el pueblo alcanza el punto cero, por decirlo así. Corre peligro de disolverse y rendir culto a los dioses victoriosos de los más fuertes. Porque su catástrofe lo es también de su confianza en Dios y, en ese sentido, de Dios mismo. ¿Puede existir «Israel» después de semejante catástrofe? Es claro que el pueblo no tuvo que plantearse nunca esta alternativa. Su elección por Dios la hacía innecesaria. La conciencia de elección parece haber sido tan fuerte que preservó la identidad del pueblo. Esa fue la «hora de los profetas» y el instante de nacimiento de la esperanza mesiánica: las antiguas tradiciones arruinadas en la catástrofe se convierten, en virtud de la esperanza del *nuevo comienzo* que Dios ofrecerá al pueblo por medio del mesías, en recuerdos indicadores del futuro. Se podrá considerar esto como «idealización» del pasado irrecuperable; pero previamente a tales valoraciones hay un hecho de experiencia: Sólo en el extranjero se sabe apreciar la patria. Sólo cuando somos expulsados del paraíso. El conocimiento necesita la distancia y el extrañamiento. Por eso el conocimiento de sí mismo llega demasiado tarde o demasiado pronto. En plena faena reina la ceguera. De ese modo, sólo la espera profética en el mesías pone en claro lo que la historia anterior tiene que decir sobre el ungido de Yahvé y sobre David. La esperanza en la nueva Jerusalén actualiza lo que fue de verdad la antigua Jerusalén. Walter Benjamin expresó así esta clase de percepción histórica: «Articular el pasado historiográficamente no significa conocer 'como fue realmente'. Significa percibir un recuerdo tal como resplandece

4. G. v. Rad, *Teología del antiguo testamento II*, Salamanca 1990, 134.

en el momento del peligro»<sup>5</sup>. Pero esta «hermenéutica del peligro» (J. B. Metz) es sólo una vertiente y el comienzo: «Sólo a la humanidad redimida se le puede citar el pasado en cada uno de sus momentos»<sup>6</sup>.

El pasado es un tiempo pasado sólo en términos generales. El pasado real y concreto de los vencidos queda oprimido por los vencedores, hasta desaparecer sus recuerdos, hasta extinguirse la conciencia de la historia y quedar destruida su identidad. Pero en peligro presente se evoca el pasado y el elemento reprimido como identidad recordada. Y la *redención* futura libraré y actualizará todo el pasado desde la opresión y la represión. Si la catástrofe irrumpe la historia y la condena del pasado, la redención en cambio alumbrará la historia y hará del pasado el eterno presente. Si la catástrofe reprime los recuerdos, la redención los recupera. La historia entendida como un continuo, como desarrollo y progreso, sólo puede ser la historia de los vencedores que quiere afianzar y ampliar su poder. La experiencia de la historia que tienen los vencidos, sojuzgados y esclavizados, es la experienciá de la catástrofe y la esperanza en la redención, es la ruptura conocida y el comienzo deseado, la ruina padecida y el resurgir esperado. La catástrofe padecida sólo permite esperar el vuelco de la situación. A esto se puede llamar el «elemento revolucionario» de la esperanza mesiánica.

Por estas razones, la pregunta sobre *cuándo viene el mesías* no se puede contestar en dirección a la temporalidad lineal, sino mediante la cualificación de la situación (*kairós*) que hace posible y necesaria esa venida. Se indican las condiciones para su venida, pero no se da una fecha. «El mesías viene cuando todos los invitados se han sentado a la mesa». «El mesías viene cuando todo Israel guarde un sábado, o cuando todo Israel no guarde ninguno». «El mesías viene como un ladrón en la noche». El «tránsito de la transición» hacia el tiempo del mesías es imprevisible como un milagro o como un salto hacia otra cualidad de la historia. «Hay tres cosas que llegan de improviso: el mesías, el descubrimiento y el escorpión», escribió no sin ironía un maestro talmúdico en el siglo III<sup>7</sup>. De ello se desprenden dos posibilidades:

5. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen VII*, en *Illuminationen. Angewählte Schriften*, Frankfurt 1961, 270.

6. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, 269.

7. Cit. en G. Scholem, *Zur Verständnis der messianischen Idee*, 26.

1. El mesías llega cuando es necesario: cuando la miseria es más honda y se ha abandonado toda esperanza. Dado que la redención mesiánica responde a la catástrofe histórica, esta teoría catastrófica, que cabe llamar «apocalíptica», tiene un elemento de verdad. Quita al mesías la libertad de venir cuando él lo juzgue conveniente, y le presiona, por decirlo así, con lo contrario: cuando el mundo se precipita en la catástrofe y está caído, llega la redención *e contrario*. Este catastrofismo apocalíptico aparece también en la era nuclear moderna: pero su teología de Harnagadón es un error y mera justificación del crimen del infierno nuclear<sup>8</sup>.

2. El mesías viene cuando está disponible porque se le ha preparado el camino. Tal es la consigna de los profetas (Is 40): ¡Preparadle el camino al Señor! ¡Convertíos! ¡Hágase la luz! ¡Alzad las cabezas! El mesías no viene sin ser anunciado. Hace preceder el evangelio que lo anuncia. En este sentido quizá Buber tenga razón: «Todo tiempo está próximo a la redención, toda acción que se hace por Dios se puede llamar acción mesiánica»<sup>9</sup>. Esto no significa que las buenas acciones aceleren la redención mesiánica o que ellas mismas constituyan esta redención; pero sí significa que la esperanza en la venida del mesías tiene ya aquí y ahora un efecto mesiánico. Este efecto consiste en la «mejora del mundo en dirección al reino de Dios», como dice la oración del *Alenu* judío. *To mend the world*<sup>10</sup> aportando un *thikun* al mundo, una mejora allí donde el mundo ha fallado<sup>11</sup>. El *thikun* es algo más que una reparación del mundo, pues la realización de todos los *thikun* constituye el reino del mesías y, a través de él, es el reino de Dios mismo. Como cada *thikun* realiza una posibilidad objetiva, en el tiempo histórico del presente deben haber estallado ya los fragmentos del tiempo mesiánico. En este sentido cada momento puede ser un momento mesiánico, «cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el mesías»<sup>12</sup>.

8. J. Moltmann, *Die nukleare Katastrophe: wo bleibt Gott?:* EvTh 47 (1987) 50ss.

9. M. Buber, *Werke* III, München 1964, 756.

10. E. Fackenheim, *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, sobre todo 250 ss.

11. Schalom Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels*, Hamburg 1956, 113.

12. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, 279.

Preparar el camino al mesías significa vivir a la luz del advenimiento y abrirse a su llegada juntamente con este mundo. Significa anticipar su venida con el conocimiento y la acción, trabajar «ya ahora» con todas las fuerzas para hacer visible algo de esa redención de todas las cosas que el mesías llevará a cabo en sus días.

¿Significa eso «precipitar» el final y «forzar» al mesías? Es verdad, como dice Scholem, que el mesianismo judío incluye entre sus elementos utópicos «la seducción de la acción, la llamada a la actuación»<sup>13</sup>. También el mesianismo cristiano sabe de los brotes de impaciencia escatológica para la realización de lo esperado. No se trata sólo de los movimientos milenaristas y revolucionarios de los taboristas, anabaptistas y puritanos; se trata sobre todo del imperio cristiano desde Constantino y la teocracia clerical de la edad media, que fueron considerados como anticipos del reino eterno prometido y se vinieron abajo. La diferencia entre la presión sobre el mesías por ahondamiento de la catástrofe y por instancación forzada de su Reino no es tan grande como supone Scholem. Los apocalípticos y los revolucionarios proceden de la misma familia. Entre ellos discurre la línea de la pasión serena por la acción mesiánica, por la esperanza activa, por la expectativa de liberación de los pobres y oprimidos; por tanto, la ética mesiánica del *thikun*.

El gran peligro del pensamiento mesiánico y de la vida mesiánica es lo que G. Scholem ha llamado expresivamente el «precio del mesianismo»: «Vivir en esperanza es algo más grande, pero es también algo profundamente irreal... La idea mesiánica obligó al judaísmo a la *vida en demora*, que no permite hacer y realizar nada de modo definitivo<sup>14</sup>. La esperanza mesiánica puede influir en las dos direcciones: Pueden despegar el corazón de los humanos del presente, y también el sufrimiento por los agobios actuales. Pero puede también hacer pensar en el futuro del mesías y llenar el presente con el consuelo y la felicidad del Dios que se acerca; entonces la idea mesiánica no impone una «vida en demora», sino un *vivir en la anticipación*, que obliga a hacer y realizar todo de modo definitivo porque el reino de Dios ya ha «llegado» en sentido mesiánico.

13. G. Scholem, *Zur Verständnis der messianischen Idee...*, 34.

14. *Ibid.*, 73s.

Scholem ni hace una referencia explícita a la situación del pueblo que vive con esa esperanza mesiánica que le permite sobrevivir a las catástrofes. Para «el pueblo que vive en tinieblas», los esclavos, los cautivos, los explotados y oprimidos, esta esperanza no es algo irreal y lejano, sino su única realidad presente. Si tienen pundonor y dignidad humana, será únicamente en esta esperanza y desde ella. La esperanza mesiánica en un futuro que todo lo modifique, hace que los cautivos no se resignen a la cautividad y los esclavos no se dobleguen ante sus amos. La esperanza mesiánica hace que vivan «con la cabeza alta» pese a su realidad actual. De no existir tal esperanza, se resignarían a esta situación de muerte lenta. Morderían el polvo hasta aniquilarlo<sup>15</sup>. Pero el no resignarse, sino sentir la injusticia en el dolor y rebelarse contra ella, es lo que constituye la esperanza inextinguible. «Sólo cuando la esperanza del pueblo muere, el pueblo muere», dice con razón un proverbio brasileño.

Hay, sin embargo, una evidente *anticipación del tiempo mesiánico* en medio de los tiempos históricos: es el *sábado*. El sábado semanal rememora la fiesta de la creación en el «descanso de Dios», cuando hombres y animales han de guardar reposo. Entonces llega el «sábado regio» a los oprimidos y agotados, y los alivia. Pero el sábado anticipa también el tiempo mesiánico. Los cantos del «tercer banquete» a medianoche del sábado «expresan la embriaguez del futuro próximo del mesías»<sup>16</sup>. En el presente del sábado se celebra a la vez la fiesta de la creación, de la liberación y de la redención. A la luz de la redención se puede llamar al sábado «una septuagésima parte del mundo del futuro»<sup>17</sup>. Así como él representa el anticipo del tiempo mesiánico, así el futuro tiempo mesiánico se presenta como «el sábado sin fin». «Cuando todo Israel observe el sábado vendrá el mesías», leemos. Esto significa que la observancia común y real del sábado es el tiempo mesiánico, y a la inversa; pero significa también que en toda auténtica celebración sabática el mesías entra

15. Así decían los esclavos negros en los estados sureños de los EE.UU.: «Bent down so low 'till down don't bother you no more».

16. Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg <sup>3</sup>1954, III, 67. J. Seim, *Messianismus in christlicher Sicht*: EvErz (1982). Cf. también J. Moltmann, *El sábado: la fiesta de la creación*, en *Dios en la creación*, 287ss.

17. Berachot 57b.



por esa pequeña puerta en el presente y se reúne en el «sábado regio» con los suyos. El día sabático de la semana apunta al semestre, el semestre apunta al sábado del tiempo mesiánico, y el sábado del tiempo mesiánico apunta al sábado eterno de Dios. El día sabático es una especie de *intermezzo* mesiánico en el tiempo histórico, y la celebración sabática una especie de «sacramento mesiánico del tiempo». «El que viene» traspone en cierto modo el tiempo, con los días y años sabáticos, a los vaivenes mesiánicos de su espera. El sábado no se encuentra en el continuo tiempo laboral sino que es su *interrupción* en el descanso del hombre y de la naturaleza. El sábado dispone así al hombre y a la naturaleza para la *llegada* del tiempo totalmente otro del mesías. Los libera para la llegada del mesías en medio de lo pasajero. Junto al mesianismo ruidoso de la apocalíptica catástrofista y el mesianismo salvaje del utopismo revolucionario, el sábado es un mesianismo callado, pero más tenaz y por eso más duradero. Llega en lo cotidiano y esconde el anhelo de redención en la inapariencia de la vida real.

## La cristología en el diálogo judío-cristiano

El diálogo cristiano-judío gira inevitablemente en torno a la pregunta mesiánica: «¿Eres tú el que ha de venir o hemos de esperar a otro?». La esperanza mesiánica nos conduce a Jesús, pero impide también que los judíos vean en Jesús al mesías esperado que ya ha venido<sup>1</sup>. A la pregunta mesiánica del Bautista responde Jesús con su proclamación y sus signos y milagros. Los evangelios insertan su aparición en el horizonte de la esperanza mesiánica de Israel. No obstante, es esta misma esperanza mesiánica la que impide que «todo Israel» acepte ya a Jesús como mesías. Teniendo en cuenta que la cristología cristiana primitiva nació en este campo de tensión, toda cristología cristiana tiene que volver sobre este conflicto y dialogar con la renuencia judía<sup>2</sup>. Es la pregunta fundamental en el núcleo de la cristología cristiana: ¿la renuencia judía es anticristiana? ¿la afirmación cristiana es antijudía? ¿el no y el sí a esa pregunta son definitivos o provisionales? ¿son exclusivos? ¿o pueden adquirir una significación dialécticamente positiva para aquellos que los formulan?

Martin Buber, en su diálogo con el exegeta neotestamentario Karl-Ludwig Schmidt el 14 de enero de 1933, en la Jüdisches Lehrhaus de Stuttgart, presentó la objeción judía contra la me-

1. Cf. J. Petuschowski-J. Moltmann, *La esperanza mesiánica en el cristianismo*: Concilium 97 (1974) 265-273.

2. R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, ha formulado esta pregunta con todo el rigor necesario.

sianidad de Jesús en términos tan clásicos que desde entonces los judíos la repiten siempre: «La Iglesia está en la creencia de que la llegada de Cristo supuso la redención de la humanidad. Nosotros, Israel, no *podemos* creerlo». No se trata de mala voluntad o de un empecinamiento, sino de «no poder aceptar» algo. Con todo el respeto que sentía ante Jesús y ante el cristianismo, una experiencia más profunda le obligó a confesar esta imposibilidad: «A un nivel más profundo, más auténtico, sabemos que la historia mundial no se ha agotado, que el mundo no está aún redimido. *Sentimos* el irredentismo del mundo. La Iglesia podrá o tendrá que interpretar este sentir *nuestro* como la conciencia de nuestro irredentismo; pero nosotros lo entendemos de otro modo. La redención del mundo, para nosotros, va unida indisolublemente al perfeccionamiento de la creación, a la instauración de la unidad realizada sin traba alguna, sin contradicciones, en toda la complejidad del mundo; va unida a la consumación del reino de Dios. Nosotros no logramos percibir un anticipo de la redención *efectiva* del mundo por mucho que se nos anuncie en nuestras horas mortales la redención activa y pasiva. No percibimos ningún corte en la historia. No conocemos en ella ningún punto medio, sino tan sólo una meta, la meta del Dios que no se detiene en su camino<sup>3</sup>.

Schalom Ben-Chorin hizo suyo, desde muy temprano, ese argumento: «El judío conoce profundamente este irredentismo del mundo y no ve ningún enclave de redención en medio de este irredentismo. La concepción del alma redimida en medio de un mundo irredento le es ajena, muy ajena, inaccesible desde el abismo de su existencia. En esto consiste el núcleo del rechazo de Jesús por Israel, y no en una concepción del mesianismo meramente externa, nacional. Redención significa, en perspectiva judía, redención de todo mal. Mal de cuerpo y de alma, mal de la creación y de la cultura. Cuando nosotros decimos redención, nos referimos a la redención integral. Entre creación y redención sólo conocemos un corte: la revelación de la voluntad

3. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 562. Cf. también G. Sauter, *Jesus der Christus. Die Messianität Jesu als Frage an die gegenwärtige Christenheit*: *EvTh* 42 (1982) 324-349, cuya interpretación no puedo compartir porque parece sustituir el concepto cristiano de redención por el de reconciliación, relegándolo de ese modo.

de Dios<sup>4</sup>. Según Ben-Chorin, pues, sólo hay un corte judío en la historia de este mundo irredento: la revelación sinaítica de la *torá*, por medio de Moisés, al pueblo de Israel.

Por último, también Gershom Scholem repite este argumento en favor de la renuencia judía: «Hay un concepto divergente de redención que determina la actitud mesiánica en el judaísmo y en el cristianismo... El judaísmo ha mantenido siempre, en todas sus formas y figuras, un concepto de redención que presentaba a ésta como un evento que se realiza públicamente, en el teatro de la historia y en el elemento de la comunidad; que se realiza, en suma, en la esfera de lo visible; y no es pensable sin esa presencia de lo visible. El cristianismo, en cambio, concibe la redención como un proceso que acontece en el ámbito espiritual e invisible, que se realiza en el alma, en el mundo de cada individuo, y produce una transformación misteriosa no comparable a nada del mundo exterior... La reinterpretación de las promesas proféticas de la Biblia en el ámbito de la interioridad... ha sido siempre para los pensadores religiosos del judaísmo una anticipación ilegítima de algo que, en el mejor de los casos, podía ser la cara interna de un proceso que se realiza en el exterior, pero nunca sin este proceso mismo<sup>5</sup>.

¿Puede haber, por tanto, *anticipos* o *preludios* de la redención en áreas parciales previamente a la redención definitiva, total y universal del mundo? ¿puede haber venido el redentor mismo al mundo ya antes de la redención efectiva de éste? La pregunta de la existencia cristiana es: ¿Se puede ser ya *cristiano* en este mundo irredento y existir como persona mesiánica? Antes de tratar de responder a esta pregunta crítica debemos formular la pregunta opuesta, ya que el argumento del «mundo irredento» incide igualmente en la existencia judía. Por eso, como «cristiano-paganos», debemos pasar también esta pregunta «pagana» a Israel: ¿Puede haber ya en la soberanía inmediata y universal de Dios, *antes de* la redención del mundo, un pueblo elegido precisamente *con miras* a esta redención? ¿la elección de Israel no destruye su solidaridad con la humanidad irredenta, aunque aparezca como

4. Scholem Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona*, Hamburg 1956, 99, con referencia a su escrito *Die Christusfrage an die Juden*, Jerusalem 1941, 25.

5. G. Scholem, *Zur Verständnis der messianischen Idee*. *Judaica* 1, Frankfurt 1963, 7-8.

representante de ella? Y si este mundo está tan irredento, ¿no resulta el «corte» judío, la revelación de la voluntad de Dios en el Sinaí, una posibilidad imposible en medio de todo este mal, y su observancia una tarea excesiva para Israel? De modo más simple y existencial cabe preguntar si se puede ser ya *judío* en este mundo perdido. ¿Se puede seguir siendo judío después de todas las crueles persecuciones por los hombres y de los abandonos por Dios? Pero ¿no es Israel, el pueblo de la elección y de la voluntad de Dios, algo singular e irrepetible en el mundo de las naciones? A la luz de la esperada redención del mundo resulta gratificante el milagro de la existencia profética de Israel. En efecto, si no hay una vislumbre o un anticipo de redención en este mundo, ¿por qué hemos de considerarlo como «irredento»? El hecho innegable del «mundo irredento» no cuestiona sólo a los cristianos sino también a los judíos, porque unos y otros, cada cual a su modo, contestan la existencia, el mundo irredento, y se oponen a sus males.

La imagen del cristianismo que presentan Buber, Ben-Chorin y Scholem se ajusta sin duda a un cierto cristianismo histórico, mas no afecta a Jesús mismo ni tampoco, sustancialmente, a la profesión cristiana auténtica, dispuesta a seguir a Cristo. Ellos cuestionan solamente el «concepto» de redención supuestamente cristiano. Pero ¿en qué cristianismo histórico prevaleció ese concepto de redención interiorizado en la salvación del alma? Sin duda, en aquel cristianismo histórico que abandonó la escatología real-futurista del nuevo testamento y con la interiorización de la salvación humana trasladó también al más allá el futuro de Dios, viendo la redención, no ya en el reino de Dios, en «el cielo nuevo y la tierra nueva», sino únicamente en la salvación del alma individual en el cielo de los bienaventurados.

Scholem señala con razón la influencia funesta de Agustín en esta evolución. Se suele explicar esta reducción de la escatología con la supuesta experiencia decepcionante sobre la siempre retardada parusia de Cristo. Buber y Ben-Chorin se suman a los «teólogos de la decepción», Albert Schweitzer y su escuela de la denominada «escatología consecuente»; pero el proceso histórico fue muy distinto<sup>6</sup>. No fue la decepción histórica lo que

6. Expongo este punto más ampliamente en P. Lapide-J. Moltmann, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg?*, München 1980. Pero cf. también A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München 1982.

interiorizó la redención escatológica, sino que fue la plasmación política del reino mesiánico de Cristo en el imperio cristiano de los emperadores Constantino, Teodosio y Justiniano. Si se interpreta este imperio cristiano como el «reino milenarista», los santos deben reinar con Cristo y juzgar a las naciones. En el milenio no se tolera la oposición a Cristo; el sacro imperio cristiano no otorgaba ningún derecho a disidentes, heterodoxos y... judíos. La cristianización política forzada desencadenó el problema pagano. Y la misión entre los judíos iba a desencadenar el «problema judío». Más tarde, la inquisición desencadenaría el problema de los herejes. La horrible «solución final» de la cuestión judía pretendió instaurar el «reino milenarista» bajo la dirección pseudomesiánica de Hitler. Si existe ya la Iglesia en ese reino cristiano de signo milenarista, tendrá que interiorizar la salvación y dejar todo lo exterior a los emperadores cristianos: la Iglesia cuida de las almas y de su salvación; el emperador reclama el cuerpo y procura el bienestar en el reino. Esta teología política milenarista antigua fue modificándose en la historia del cristianismo, pero preside hasta hoy todas las ideas sobre el «occidente cristiano», la «civilización cristiana» y la «era cristiana»<sup>7</sup>. Las cristologías que se construyen en esas teocracias son «antijudías» porque tales teocracias políticas lo son. La cristología de Jesús no es antijudía; las cristologías del reino y de la soberanía milenaristas, en cambio, son antijudías en su reverso. A medida que las iglesias europeas se desprenden hoy de sus viejas funciones como iglesias estatales, y a medida que las propias comunidades cristianas chocan con las ideologías y el aparato de poder de los imperios y las «naciones redentoras» en las que existen, muestran una mayor apertura a Israel y a la existencia judía y luchan más, junto a los judíos, por la justicia de Dios en el irredentismo del mundo irredento.

Esto significa que la cristología de la Iglesia histórica debe eliminar cualquier milenarismo actualista y cualquier entusiasmo de cumplimiento o plenitud. Jesús de Nazaret, el mesías venido, es el *siervo de Dios doliente* que con sus heridas sana y con su pasión conquista. No es aún el *Cristo de la parusía* que vendrá en la gloria de Dios y redimirá el mundo para hacerlo reino. Es

7. Cf. la sugerencia de W. Elert, *Das Problem des politischen Christus*, en *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, 26ss.

el «cordero de Dios», aún no el «león de Judá». Lo que ya ha venido a este mundo con la llegada y la presencia de Cristo es la rehabilitación de los alejados de Dios y la reconciliación de los enemigos, pero aún no la «redención del mundo», la superación de toda hostilidad, la resurrección de los muertos y la nueva creación. El *amor de Dios* se manifestó en Cristo; pero la *gloria de Dios* no ha perdido aún su carácter oculto. Por eso la vida de los cristianos está, aquí y ahora, «escondida con Cristo en Dios» con la esperanza de que «cuando aparezca Cristo, también vosotros aparezcáis gloriosos con él» (Col 3, 3-4). Pero justamente porque los hombres están «ya» en paz con Dios, no se conforman «ya» con este mundo convulso.

Cristo resucitado tampoco es «aún» el Pantocrátor; pero está en camino hacia la redención del mundo. Por eso, la *afirmación cristiana* de la mesianidad de Jesús, apoyada en la reconciliación creída y vivida, aceptará la renuencia judía y la hará propia en lo que se refiere, dentro de esa redención total y universal del mundo, a las dimensiones de esperanza de futuro y de rechazo actual de este mundo irredento. La *afirmación cristiana* de Jesús, el Cristo, no es por tanto algo cerrado y concluso, sino que está abierta al futuro mesiánico de Jesús. Es una *afirmación* escatológica, anticipatoria y *provisional*: «*Maranatha*, amén, viene Jesús, el Señor» (Ap 22, 20). Por eso, no puede ser una afirmación excluyente y excomunicante, aunque se haga con sentido confesional. El que confiesa a Jesús como el «Cristo de Dios», reconoce al *Cristo en devenir*, al *Cristo en camino*, al *Cristo en el movimiento* de la historia escatológica de Dios, y siguiendo a Jesús recorre este *camino de Cristo*<sup>8</sup>. El *Jesús terreno* estuvo en

8. Cf. también R. Ruether, *In what Sense can we say that Jesus was «The Christ»*: The Ecumenist 10 (1972) 22, para quien Jesús sólo será el Cristo en sentido pleno al final de los tiempos. Jesús es el Cristo ahora en el sentido de que anticipó el triunfo divino al final. Dado que la autora tomó la idea básica de una teología escatológica de *Teología de la esperanza*, coincido con ella frente a sus críticos. Cf. también F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983, 332-333. C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; P. von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982. Cf. también H.-J. Kraus, *Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition*, en E. Brocke-J. Seim (eds.), *Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen 1986, A: *Christologie*, 1-23; J. Seim, *Methodische Anmerkungen zur Christologie im Kontext des christlich-jüdischen Gespräch*, en *Wer Tora vermehrt - mehr Leben*, FS für H. Kremers. Neukirchen 1986, 25-31.

camino hacia la revelación de su mesianidad. Llamamos a esto el «secreto mesiánico» de Jesús. El *Señor resucitado* está en camino hacia su señorío, que empieza aquí, pero aún no es universal, para entregar finalmente el reino perfecto a Dios, que entonces lo será «todo en todos» (1 Cor 15, 28) y ejercerá su «teocracia directa» (Buber)<sup>9</sup>.

El Terreno → el Crucificado → el Resucitado → el Presente → El que vendrá: tales son las etapas de la historia escatológica de Dios con Jesús, a la que hace referencia el título de Cristo y que la cristología ha de concebir y comprender reflexivamente. Si se toma en serio a este «Cristo en camino», podrá haber ya aquí (utilizando una antigua distinción escatológica de la teología) una *christologia viae*, pero aún no una *christologia patriae*. Antes de la parusía de Cristo sólo puede haber una cristología histórica y no una cristología milenarista. Esto excluye, desde la cristología, cualquier triunfalismo eclesial y político, ya que la *christologia viae* es *theologia crucis* y nada más. El que viene está por llegar y sólo cabe concebirlo así: en camino y caminando con nosotros. Pero, justamente por eso, la confesión de Cristo en la historia de este mundo irredento se entiende como anticipo de esa nueva creación en la que toda lengua lo reconozca en la gloria del Padre (Flp 2, 11). La confesión de Cristo lleva siempre al camino, y no es aún la meta.

Jesús, «el Señor», como decía la comunidad primitiva, está en camino hacia su reinado, no sólo en los tiempos venideros sino también en los *espacios* actuales: él recorre el camino desde Jerusalén hasta los confines del orbe (Hech 1, 8), desde Israel a las naciones y desde éstas, de nuevo, a Israel y a Jerusalén (Rom 11, 26). Recorre el camino desde la Iglesia a los pobres y desde los pobres a la Iglesia. El *camino de Cristo* nace bajo los pies de aquellos que lo recorren. Entrar en el «camino de Cristo» significa creer en él<sup>10</sup>. Creer en él significa ir con él en su tramo actual. «Yo soy el camino» es una antigua autodefinition joánica

9. Cf. *Teología de la esperanza*, 112-113: «Jesús se revela como el Señor que está en camino hacia su dominio verdadero y, en esa medida, en diferencia con lo que será».

10. P. van Buren, *Discerning the Way. A Theology of the Jewish-Christian Reality*, New York 1980, ha elegido con acierto esta idea como fundamento de su nuevo diseño teológico.



de Jesús (Jn 14, 6). Nosotros la entendemos como anuncio del camino al «Padre», que es el camino del evangelio al reino eterno a través de la historia mundial.

Si la *negación judía* de la mesianidad de Jesús no obedece obstinación o a mala voluntad sino a una «imposibilidad», como dijo Buber, no hay ningún motivo para los cristianos de lamentar o reprochar esa negación. La renuencia de Israel no equivale a la renuencia de cualquier increyente. Es una renuencia especial y debe respetarse como tal<sup>11</sup>. Pablo, en Rom 9-11, vio en la negativa de Israel la voluntad de Dios. Israel no se endurece por decir «no», sino porque Dios lo «endureció», Israel no puede menos de decir «no»<sup>12</sup>. Endurecimiento no equivale a rechazo y nada tiene que ver con un juicio moral. El endurecimiento es una actuación de Dios históricamente provisional y no escatológicamente definitiva. Es una actuación orientada a un determinado fin, como indica el relato sobre Moisés y el faraón. Por eso hay que preguntar con qué fin «incapacita» Dios a todo Israel para creer en Jesús. La respuesta es: Para que el evangelio pase de ese modo de Israel a las naciones y «los últimos» sean los primeros. «La obcecación de Israel durará hasta que entre el conjunto de los pueblos» (Rom 11, 25). Sin la renuencia de todo Israel, la Iglesia cristiana habría sido un movimiento mesiánico intrajudío. Pero, junto con la renuencia judía, la comunidad cristiana hizo una experiencia sorprendente: el *espíritu de Dios* llegaba a los paganos y éstos abrazaban directamente la fe en Cristo sin haber sido judíos<sup>13</sup>. La misión entre los paganos, iniciada por Pablo mismo, es un fruto indirecto de la renuencia judía. Pablo se lo dice a la comunidad cristiana de Roma, compuesta de judío y paganos: «Considerando el evangelio, son enemigos para vuestro bien; pero considerando la elección, son predilectos por razón

11. Cf. más ampliamente J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca 1978, cap. 4, 2: *La Iglesia e Israel*, 168ss; Klappert, *Israel und die Kirche*, München 1980.

12. Sigo aquí en principio a O. Hofius, *Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11*; ZThK 83 (1986) 297-324.

13. No fue la renuencia judía sino la presencia del espíritu de Dios entre los paganos que creyeron en Cristo lo que dio origen a la misión entre las naciones. La renuencia judía es sólo una premisa histórica para ella, no su causa. Esto se olvida a menudo en algunas sobreinterpretaciones recientes de la renuencia judía.

de los patriarcas» (11, 28). Por eso cabe afirmar con razón que «sólo habremos superado el antijudaísmo cristiano cuando lo-gramos hacer algo teológica-positivo con el rechazo judío de Jesucristo<sup>14</sup>. Este elemento «positivo» estriba en la misión pa-gana; que da origen a la Iglesia. No es sólo algo positivo resultante de lo negativo, como de lo malo se ha de sacar lo mejor, sino que, según Pablo, es la voluntad de Dios lo que se manifestó en la incapacidad judía ante el evangelio de Cristo. Por eso el ju-deocristiano Pablo puede lamentar la negativa judía y dolerse por su pueblo (9, 2-5), pero celebra a la vez el «sí» de Dios que se manifiesta en esta negativa: «Su devaluación es riqueza para el mundo» (11, 12), «su reprobación es reconciliación para el mun-do» (11, 15).

No es posible que Dios hubiera reprobado definitivamente al pueblo elegido —sería reprobado su propia elección (11, 29)— para buscarse otro pueblo: la Iglesia. Las promesas de Israel permanecen y no se han transferido a la Iglesia. Esta no se desplaza a Israel en la historia de Dios. En la perspectiva del evangelio, Israel no se convirtió en uno de tantos pueblos o naciones. Y, finalmente, Israel, con su negativa, tampoco es un testimonio histórico del castigo de Dios ni una mera advertencia a la comunidad de Cristo frente a la apostasía<sup>15</sup>. Precisamente porque el evangelio llegó a los paganos con ocasión de la negativa judía, volverá —tiene que volver— a Israel. «Los primeros serán los últimos». Todo converge hacia ellos. Para Pablo, esto era un «secreto» apocalíptico: «La obcecación parcial que sobrevino a una parte de Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles; entonces todo Israel se salvará, como dice la Escritura: Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob los crímenes» (11, 25-26). Este «libertador» de Israel es para Pablo el *Cristo*

14. Fr.-W. Marquardt, *Feinde um unsretwillen. Das jüdische Nein und die christliche Theologie* (1977), en *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, 311.

15. Contra E. Grässer, *Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche*, en *Festschrift für F. Mussner, Kontinuität und Einheit*, Freiburg 1981; G. Klein, «Christlicher Antijudaismus» – *Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch*: ZThK 79 (1982) 411-450; sobre las declaraciones eclesiales anteriores cf. H.-J. Kraus-D. Goldschmidt (eds.), *Der ungekündigte Bund*, Stuttgart 1962; sobre la resolución del sínodo renano de 1980, que abre un nuevo capítulo, cf. B. Klappert-H. Stark (eds.), *Umkehr und Erneuerung*, Neukirchen 1980.

de la *parusía*, el mesías que ha de venir en la gloria de Dios, cuyo nombre es Jesús. La renuencia judía que él, como Saulo, encarnó con especial celo contra las primeras comunidades cristianas, fue superada por la *visión* y llamada del *Crucificado glorificado*. Por eso Pablo cifra la esperanza para su pueblo en el libertador que llegará «de Sión» visible y glorioso. Pablo no espera de él la conversión de los judíos y su acceso a la fe cristiana, sino la salvación de Israel y la resurrección de los muertos: «¿Qué será el acogerlos sino un volver de muerte a vida?» (11, 15)<sup>16</sup>. La salvación de Israel por la visión de la gloria no queda reservada a la última generación superviviente, sino que se extenderá «en un instante» a través de todos los tiempos de la historia, a todos los muertos. Por eso la esperanza del apóstol en la salvación abarca al Israel de todos los tiempos. Su respuesta práctica a la negativa judía no es un antijudaísmo sino la evangelización de los paganos. Esa evangelización acelerará también para Israel el día de su salvación.

Jesucristo no es igual para todos, porque las personas son diversas. Tiene un perfil para los pobres y otro para los ricos, un perfil para los enfermos y otro para los sanos. En esta línea, el mismo Jesucristo tiene un determinado perfil para *judíos* y otro para los *paganos*: «Yo afirmo que Cristo se puso al servicio de los judíos para demostrar la fidelidad de Dios, para dar cumplimiento a las promesas hechas a los patriarcas y haciendo que los paganos alabasen a Dios por su misericordia...» (Rom 15, 8-9a). Jesús es, por tanto, el *mesías de Israel* que convalida definitivamente las promesas hechas a éste, y es a la vez el misericordioso y el *salvador de los pueblos* que hace que éstos alaben a Dios. Es lo uno para los otros:

Como *mesías de Israel*, es el *salvador de los pueblos*. En Jesús, Israel con toda su historia sale al encuentro de los paganos en forma germinal y en figura mesiánica. Por eso Mateo narra la historia de Jesús, no como una historia individual sino como

16. O. Hofius, *Das Evangelium und Israel...*, 319, afirma con razón: «Israel no se salva en su totalidad con la predicación del evangelio». Pero declara: «El Israel que se encuentre con el Cristo en su venida creará, por tanto, en él». Pero la gloria del Cristo en su venida resucita a los muertos y es percibida en esa visión que se produce cara a cara y no «como en un espejo, en un lenguaje oscuro». El uso de la palabra «fe» para expresar esto vuelve equívoca la fe en el evangelio respecto a la visión en la epifanía de Cristo.

biografía colectiva de Israel, desde la huida a Egipto, la llamada desde Egipto y las tentaciones en el desierto hasta la historia de la pasión. El mesías de Israel representa también a Israel. En Jesucristo, el propio Israel sale en figura mesiánica al encuentro de los creyentes del paganismo. Por él, Israel se abre a los paganos y éstos son acogidos en la historia de la promesa y de la fidelidad divina.

Por otra parte, Jesús le sale al paso a Israel como *salvador universal*, a quien confiesan y adoran muchos creyentes de todos los pueblos. En esta figura y, por tanto, no de modo directo sino indirectamente, se manifiesta a Israel como su *mesías*. En el Señor resucitado de la Iglesia de los paganos, éstos miran a Israel y le hacen recordar la promesa y la fe de Abrahán. La única «misión entre judíos» propia de los cristianos procedentes del paganismo que está justificada es la que consiste en recordarles a los judíos su elección gratuita y su promesa para la humanidad. Esto quiso decir Pablo cuando habla de «despertar los celos» de Israel para que alcancen la fe que salva (Rom 11, 14). Se refiere a esa fe cuyo «padre» es Abrahán (Rom 4, 16), y que Pablo proclama como la fe en Cristo que justifica y salva. Cristianos y judíos pueden unirse ya aquí en nombre de la *fe de Abrahán*, pues al igual que la fe judía, también la fe cristiana se resume en la fe de Abrahán.

Ahora bien, si hay que buscar en esta dirección la afirmación cristiana que descubre en la renuencia judía el elemento positivo y la voluntad de Dios, éste será el enfoque de una «teología cristiana del judaísmo» en una cristología no anti, sino projudía. Pero eso será posible para la teología cristiana si la teología judía trata de entender en el fondo de la renuencia judía «el misterio» (Buber) del cristianismo. Decir esto, después de Auschwitz, es, sin duda, una provocación; pero los judíos creyentes podrían formular también una pregunta teológica: qué es esa voluntad de Dios que se expresa en la misión y difusión del cristianismo. Si la misión del evangelio sirve para que el nombre del Señor sea reconocido en los confines del orbe, entonces la cristiandad planetaria reza a diario junto con Israel para que el nombre de Dios sea santificado, para que se haga su voluntad y para que venga su reino. ¿No puede considerar Israel al cristianismo, sin dejar de mantener la renuencia judía, como la *praeparatio messianica*

de los pueblos y reconocer así en él el camino para que su esperanza mesiánica llegue a los paganos?<sup>17</sup>. La preparación mesiánica de los paganos para la llegada de la salvación no tendría razón de ser si no partiera del mesías mismo. Desde su futuro él viene al presente por medio de su evangelio y abre a los hombres, por la fe, a la redención de este mundo irredento. Pero esta perspectiva devuelve la pregunta al cristianismo: ¿No tendrá que hacerse éste tan diáfano que Israel pueda reconocer en él esa *praeparatio messianica* del mundo pagano? La respuesta exige una renovación profunda de la Iglesia y una revisión total de su tradición teológica a la vista de Jesús.

17. Cf. J. Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Jerusalem 1952, 572: «Desde un punto de vista humano general, él es sin duda 'una luz para las naciones'. Sus discípulos difundieron la doctrina de Israel, aunque en forma mutilada e imperfecta, entre los paganos de todos los continentes. Ningún judío puede negar esta significación histórica de Jesús y de su doctrina. Y, en realidad, ni Maimónides ni Jehuda Halevi olvidaron este extremo». Schalom Ben-Chorin da un paso más en *¿Ha actuado Dios en el cristianismo? Ensayo de teología judía del cristianismo*: Concilium 215 (1988) 229-238. Busca una «reunificación del pueblo de Dios dividido» mediante una «ecumene de los hijos de Abrahán que abarque a judíos, cristianos y musulmanes» (234). Para ello la Iglesia debe reconocer la «alianza no denunciada» de Dios con Israel, e Israel debe reconocer que el Dios de Israel se reveló en el cristianismo.