

# JESUCRISTO EN SAN MATEO

## (Mt 1-4)

**Profesor Xabier. Pikaza Ibarrodo**

**Aula de Teología**  
**6 XI 2007**

### 1. Introducción y notas básicas de la cristología de Mateo<sup>1</sup>

Mt es lector fiel de Mc, recogiendo y destacando todo su material: conserva su mismo despliegue narrativo (mensaje en Galilea y ascenso a Jerusalén), insiste en la entrega de la vida, valora la cruz como revelación de Dios, mirando a Jesús como maestro y terapeuta y poniendo de relieve su amor hacia los pobres y excluidos de la ley, con lo que ello implica de universalidad; finalmente, él divide su obra en las dos partes sabidas: origen y mensaje en Galilea (1, 1-16, 20) y camino de entrega pascual con retorno a Galilea (16, 21-28, 20).

*1. Novedad de Mateo. Principio.* Dentro de su continuidad, Mt ha introducido en el tejido de Mc varias innovaciones de gran valor cristológico, que aquí citamos en orden de conjunto, para valorar su importancia. Así conserva el relato mesiánico de Mc, pero ha querido expandirlo, para recrear el mensaje y vida de Jesús dentro de una comunidad judeo-cristiana que quiere ser fiel a sus raíces israelitas, aceptando y destacando, sin embargo, la novedad mesiánica, universal del Cristo:

– *Mt asume gran parte de los dichos de Jesús, que suelen atribuirse a Q*, cumpliendo con ello dos objetivos: por un lado conserva y transmite ese material, que la iglesia atribuye al Jesús histórico y/o al Cristo pascual; por otro, al insertarlo dentro de su trama narrativa, lo interpreta en clave cristológica, como despliegue del propio mesianismo de Jesús. Esos *dichos* no son ya palabra separada de un doctrina general, válida por siempre, sino expresión profunda de la vida de Jesús: están básicamente incluidos en *cinco grandes sermones* donde, conforme a las técnicas literarias de su tiempo, Jesús va expresando el sentido más hondo de su vida.

– *Los cinco sermones (Mt 5-7; 10; 13; 18; 23-25), con sus correspondientes partes narrativas que les sirven de encuadre pueden entenderse, a la luz de Mt 5, 1 (subida a la montaña) y de 5, 21-48 (antítesis) como una nueva versión de la ley del Pentateuco.* Así aparece Jesús como el Moisés verdadero, que descubre la voluntad de Dios y la expresa para siempre: no ha venido a destruir la ley sino a cumplirla y culminarla de una forma radical (cf. 5, 17-20). Más aún, siendo auténtico

---

<sup>1</sup> He estudiado el tema en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46)*, BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984. Bibliografía básica en D. Senior, *What are they saying about Matthew?*, Paulist, New York 1996 y G. N. Stanton, *The Interpretation of Matthew*, Clark, Edinburgh 1995. Además de comentarios, cf.: Aguirre, R., *Exégesis de Mt 27, 51b-53*, Seminario, Vitoria 1980; Allison, D. C., *The New Moses: A Matthean Typology*, Fortress, Minneapolis 1993; Frankemölle, H., *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; Grasso, S., *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, ABI 29, EDB, Bologna 1994; Kingsbury, J. D., *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Fortress, Philadelphia 1975; Quesnel, M., *Jesucristo según san Mateo. Síntesis teológica*, EVD, Estella 1993; Suggs, M. J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard UP 1970; Stanton, G. N., *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Clark, Edinburgh 1993; Trilling, W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, FAX, Madrid 1974

Moisés, Jesús se muestra en las antítesis más alto que Moisés: como revelación y presencia de Dios que dice su palabra decisiva de gratuidad y perdón sobre la tierra. En el centro de sermones y relatos, Mt conserva la figura del Jesús de Mc, como Hijo de Dios que entrega su vida por los humanos, cumpliendo y superando con su vida-mensaje la Ley del judaísmo.

– *Mt destaca el valor mesiánico de la no-violencia activa (cf. Mt 5, 21-26.38-48: al principio y fin de las antítesis) y la exigencia de superación del juicio (7, 1-6).* El judaísmo normal concebía la Ley, como expresión de un Dios que sanciona y controla desde arriba a los humanos. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha revelado la verdad de Dios como gracia, regalo fundante de la vida. De esta forma expresa Mt algo que está al fondo de Mc, pero que sólo llega a explicitarse plenamente en su nuevo evangelio: el poder supremo de la gratuidad entendida como revelación de Dios. Así expande la trama narrativa de Mc, incluyendo en ella sus discursos, pero no para negarla o destruirla, sino para destacar la fuerza de la gracia.

Aquí está a mi juicio el punto de partida de la cristología de Mt, elaborada de forma exquisita sobre el telar de Mc. Significativamente, Mc se hallaba más liberado respecto de la ley judía, de manera que en algún sentido ofrecía una cristología más "cristiana", más abierta y liberadora. Mt, en cambio, ha incluido elementos que parecen de tipo *regresivo*, pues vuelve a confirmar la validez de la ley judía (5, 17-20), comenzando por cerrar la misión cristiana en los límites del pueblo israelita (10, 5-15) y ratificando una serie de normas o costumbres judías que parecían superadas de raíz por Mc: el tributo al templo (17, 24-27), las discusiones minuciosas sobre el diezmo y los diversos juramentos (23, 13-21) etc. Pero, al llegar hasta el final en esa línea, descubrimos que, desde el mismo fondo judío, Mt ha superado en Cristo el particularismo de su ley nacional, abriendo la misión cristiana a todas las naciones.

2. *Cristología desde el judaísmo. Títulos.* Mt ha vuelto a situar a Jesús en el trasfondo de la tradición judía, para así destacar su novedad, acentuando su conflicto interno con la herencia israelita. Por eso nos ha llevado al lugar de las contradicciones y luchas internas, retomando la ley, para superarla desde dentro, en virtud de la misma novedad que ella recibe en Cristo. Desde aquí se entienden sus tres títulos o signos cristológicos fundamentales:

– *Sabiduría mesiánica.* Mt ha desplegado la figura de Jesús desde el trasfondo de una ley que, conforme a la misma tradición israelita, se encuentra vinculada a la Sabiduría de Dios. Así muestra a Jesús como mensajero, cuasi-encarnación del Dios sabiduría (cf. 11, 19), invitando a sus amigos y diciendo: *venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados y yo os aliviare* (11, 28). Llamaba en otro tiempo el Dios sabiduría, esposa-amiga de los humanos (cf. Prov 2-9). Ahora llama Jesús, ofreciendo a todos un descanso que se funda en la revelación de Dios y el conocimiento que ese Dios Padre ofrece a los pequeños y sencillos de la tierra (11, 25-30). El mismo Jesús pascual, Sabiduría de Dios dirige el curso de la historia: él mismo (ella misma) ha enviado a los profetas, sabios y escribas que han sido asesinados, en drama de violencia que culmina en la muerte de Cristo, para convertirse en camino de la gracia (23, 29-36). De esa forma realiza el *juicio de la sabiduría*, revelándose el Cristo salvador para los humanos.

– *Señor/Hijo que recibe todo poder en cielo y tierra (28, 16-20).* Este mismo Jesús-Sabiduría viene a presentarse al final del evangelio como Hijo-Señor en quien Dios se revela plenamente (aunque Mt no le presente nunca como Kyrios en sentido confesional). Mc había querido dejar el evangelio abierto, como invitación a la unidad de los diversos grupos eclesiales en una misma pascua, vivida en Galilea (Mc 16, 1-8). Mt ha construido un final nuevo, suponiendo que mujeres y discípulos han ido a la montaña pascual (no geográfica) de Galilea, descubriendo allí a Jesús y recibiendo su encargo misionero.

Al final del evangelio (Mt 28, 16-20), Dios se revela a los discípulos a través de *Jesús* como auténtico Yahvé (*¡yo estoy con vosotros!*) en el nuevo y verdadero Sinaí pascual como aquel que "ha recibido todo poder en cielo y tierra", es decir, como Señor de la historia. Por eso puede enviar a sus discípulos a todas las naciones (no sólo a Israel, como en el tiempo anterior: 10, 5-14), con la tarea de expandir de una manera universal su discipulado, ofreciendo a todos los humanos el misterio (bautismo) del Padre, Hijo y Espíritu. Jesús aparece así integrado en la tríada divina, como *Hijo del Padre* y portador del Espíritu.

– *Emmanuel, Dios con nosotros*. El mismo Señor/Hijo de 28, 16-20 aparece como Emmanuel, Dios con nosotros (cf. 1, 23), pues promete a sus discípulos que "estará con ellos todos los días hasta la consumación del mundo" (28, 20). Así viene a confirmarlo al final del discurso escatológico (cf. Mt 25, 31-46), que abre un futuro extra-dieguético, trazando la meta de la historia más allá de la historia: allí aparece Jesús como aquel que ha estado presente en los pobres del mundo y como juez (Hijo del humano) que discierne y culmina el camino de la historia.

Jesús mostrará de esta manera su más hondo secreto: ha sido presencia del Dios sufriente (ha padecido) en los hambrientos-sedientos, exilados-desnudos, enfermos-encarcelados de la tierra. Por eso dice a los juzgados "cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis hermanos más pequeños conmigo lo hicisteis". Así culmina la cristología de Mt, ratificando el camino de entrega de Jesús y su mensaje de gratuidad y perdón a los necesitados: el mismo Jesús aparece padeciendo en ellos, en camino que lleva a la victoria final de los justos, es decir, de aquellos que han servido a los necesitados.

Desde esos dos finales, de presencia misionera (Mt 28, 16-20) y esperanza escatológica (25, 31-46), que expresan los dos rasgos de la cristología pascual que venimos estudiando (exaltación actual, venida futura), podemos volver al *principio de Mt*, descubriendo allí también a Jesús como *Emmanuel, Dios con nosotros (Mt 1-2)*. Ciertamente, Jesús ha nacido de la promesa israelita (cf. 1, 1-17), culminando la genealogía nacional (hijo de David), en línea de apertura universal (hijo de Abrahán). Pero su venida trasciende ese nivel, pues ha nacido en virtud del Espíritu divino, por medio de María, desbordando el esquema patriarcalista de Israel, para que se cumpla así la profecía:... *y le llamarán Emmanuel, es decir, Dios con nosotros* (1, 23).

3. *Dios con nosotros*. Este es el título y tarea cristológica suprema de Jesús según Mateo: es el mismo Dios en persona, Dios en forma humana, pacto para siempre realizado, en gratuidad de amor y misión que se abre a todos los pueblos de la tierra. De esa forma, siendo judío, Jesús rompe el judaísmo, desplegando y realizando su vocación de universalidad mesiánica<sup>2</sup>.

Mt traza así un *proceso cristológico* que lleva desde un Cristo de ley hasta el Emmanuel universal. Así podemos definirlo como *libro de la genealogía de Jesús*, vivido y escrito desde la urdimbre judía de la ley y las promesas. Esta es una cristología contextualizada (desde el fondo judío) y polémica, mostrando a partir de las mismas contradicciones (paradojas) de su texto el camino de un Jesús, Mesías israelita, que supera el particularismo judío (Mt 10) y se abre, como Dios es persona *y/o con nosotros*, a todas las naciones (28, 16-20).

Este proceso debe recorrerse desde la misma paradoja de la historia judía. Para ello, Mt asume el camino de entrega de Jesús, propio de Mc, y lo explicita a través del mensaje de la gracia universal (Sermón de la montaña). Desde ese fondo, Mt ha mostrado a Jesús como Sabiduría de Dios y Juez final, siendo Dios con nosotros. Entendido así, el *arraigo* de Mt en el judaísmo resulta necesario: sólo retornando al principio de ley y promesa podemos superar por dentro el riesgo del judaísmo, pasando de la cristología israelita a la cristiana.

Leído así, Mateo no es un texto regresivo sino al contrario: profundamente *progresivo y creador*, tanto en línea misionera (28, 16-20) como "judicial" (25, 31-46); Jesús puede presentarse

<sup>2</sup>Sobre la ruptura patriarcal de Jesús en los relatos de la infancia: *Amiga de Dios*. Paulinas, Madrid 1996.

en ambos textos como fuerza salvadora y presencia divina en los pobres porque es *Dios con nosotros*, misericordia de Dios hecha presente en medio de la historia (cf. 8, 17; 9, 13; 12, 7). Desde ese fondo se entienden las notas básicas de la cristología de Mateo.

1. *Es una cristología histórica.* Se sitúa dentro de la propia dinámica e historia de la comunidad de Mt, en la que ha venido a desembocar uno de los procesos eclesiales y teológicos más importantes del Nuevo Testamento. Posiblemente, Mt ha sido escrito en la comunidad de Antioquia, a finales del siglo I (en torno a los ochenta) y refleja uno de los grandes esfuerzos de identificación de la iglesia, como una comunidad con vocación de permanencia, con un proyecto universal de evangelización. En ella desembocan tradiciones y tendencias diversas:

- a. *De la comunidad primera de Jerusalén, centrada en torno a Santiago* ha recibido Mt algunos de los textos y tradiciones mesiánicas, vinculadas al cumplimiento de la ley: misión israelita y cumplimiento estricto de la ley
- b. *De las comunidades de Galilea*, quizá a través de Q ha recibido Mt el anuncio del reino con la itinerancia y la esperanza escatológica.
- c. *De Mc ha recibido Mt su tesitura narrativa* y de un modo especial su forma de entender la historia de Jesús, desde una perspectiva de entrega de la vida.
- d. *La iglesia de Mt ha realizado un camino de apertura universal*, que está vinculado a la superación de la ley nacional judía, pero no a través del camino y solución de Pablo, sino a través del de Pedro, que aparece avalando la interpretación del evangelio.

2. *Es narrativa*, más que argumentativa: no queremos demostrar nuevos dogmas o verdades, sino mostrar los elementos y valores del despliegue salvador de Jesús, ajustándonos al relato base de Mateo.

- a. *Mt tiene elementos de tipo discursivo y legal*, que aparecen en los cinco grandes sermones (5-7; 10; 13, 18; 23-25). Pero el conjunto del texto tiene forma narrativa, de evangelio y aparece como 'libro de la generación de Jesús...'
- b. *Ese esquema narrativo permite interpretar los diversos momentos del mensaje de Jesús* y de la vida de la iglesia, dentro de una especie de relato universal.

3. *Es misionera y eclesial*, abierta a los problemas fundantes de lo humano, tal como en su tiempo hizo Mateo. No elaboramos una cristología "sacral" o religiosa (sólo para buenos cumplidores), sino profana y dialogante.

- a. *El gran problema de Mt es la misión*, es decir, la identificación y tarea de una comunidad que ha empezado siendo 'judía' (como un movimiento intrajudío), para convertirse en proyecto de misión universal...
- b. *Quizá pudiéramos decir que el gran problema de tarea de Mt consiste en cómo justificar una misión universal*, ó como abrir el evangelio a todos los pueblos
- c. Es *eclesial*, arraigada en el camino creyente de la comunidad de discípulos de Jesús. En algún sentido, podremos afirmar que la cristología forma parte del camino y misión de la iglesia.

## 2. Cristo israelita, Salvador universal (Mt 1, 1-25).

Mt ha titulado su evangelio *Libro del surgimiento de Jesús, el Cristo, Hijo de David, Hijo de Abraham*. Ese título, que sólo se comprende desde la tradición bíblica, centrada en las promesas de

Abraham y la realeza de David, nos obliga a comenzar nuestro camino en una tradición cultural y religiosa muy *particular*, entendida en forma mesiánica, definiendo a Jesús desde el principio como *Cristo*. Esa tradición, que Mt asume para recrearla a lo largo de su texto, resultará en principio extraña en otras culturas religiosas, que no apelan al "cristo".<sup>3</sup> Eso nos sitúa ante una doble tarea:

-- *Recuperar la singularidad israelita*. Al empezar el camino de Abraham y David, estamos enraizando la cristología en un fondo bíblico, dentro de la tradición mesiánica de Israel: eso significa que nos encarnamos en la búsqueda humana y religiosa del judaísmo. Las otras formas de inculturación (helenista o china, latina o germana) serán posteriores, siempre "secundarias". La única tradición cristológica fundante es la judía, pues judío fue Jesús, heredero de la experiencia y vida de su pueblo. Por eso, las cristologías del siglo XXI seguirán teniendo una base israelita.<sup>4</sup>

-- *Destacar la apertura universal*. El comienzo particular (israelita) recibirá nueva luz desde el final del evangelio: culminado su camino mesiánico, el mismo Jesús judío enviará a sus discípulos a todas las naciones, para que extiendan su discipulado y ofrezcan el bautismo (nuevo nacimiento) a la totalidad de los humanos (Mt 28, 16-20). Al final de su relato, Jesús ya no aparece como "hijo de David y de Abraham", sino como Hijo (divino) junto al Padre y Espíritu Santo. Precisamente para justificar y fundar esa apertura universal ("trinitaria" y misionera) del Jesús israelita ha escrito Mt su evangelio.<sup>5</sup>

Conforme a la mejor tradición israelita, el origen personal de un hombre o mujer no se define en clave idealista o existencial (desde la pertenencia a la especie humana o desde la conciencia particular), sino en perspectiva genealógica: Jesús es judío porque *nace de una línea familiar judía*. Para mostrarlo, Mt ha recogido (y elaborado) una tabla de antepasados israelitas de Jesús (1, 2-17), organizándola sistemáticamente en tres conjuntos de 14 generaciones. Esto significa que se han cumplido ya seis septenarios o semanas de la humanidad; con Jesús empieza la 7ª y última, el final o cumplimiento de la historia. De esa forma asume Mt la tradición israelita, empeñada en mantener la *pureza de sangre* y/o el principio de genealogía nacional que define *al pueblo de los elegidos, herederos de Abraham*, frente a las restantes naciones de la tierra. Esto significa que Jesús se ha "encarnado" en la tradición del pueblo limpio, surgiendo como judío entre judíos.

Pues bien, a través del conjunto de su texto, Mt irá mostrando la crisis y superación de esa identidad nacional (Jesús rechazará el principio de separación de rito y sangre, ofreciendo el reino de Dios a los impuros), hasta culminar en el mandato misionero que no distingue ya entre los diversos pueblos de la tierra. De esta forma, su evangelio puede interpretarse como un proceso de universalización mesiánica de la identidad judía. Desde ese fondo se comprenden algunos de los rasgos cristológicos más significativos de Mt 1:

-- *Las cuatro mujeres de Mt 1, 2-17*. La genealogía de Jesús no es "limpia" en el sentido legalista, sino que incluye cuatro mujeres irregulares (1, 3-6: Tamar, Rahab, Rut, la esposa de Urías), que obligan a superar el principio de pureza nacional judía. Por medio de ellas, Jesús se ha insertado en el ancho espacio de la historia universal humana, pudiendo de esa forma presentarse como Mesías

<sup>3</sup> He planteado el tema al comienzo de *Este es el Hombre*, págs. 17-22

<sup>4</sup> Así lo ha destacado E. Schüssler Fiorenza, *Jesús: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, Continuum, New York 1994. Cf. también E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, SCM, London 1985; G. Theissen y A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck, Göttingen 1996 (=Sígueme, Salamanca 1999); G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977

<sup>5</sup> Así lo han destacado, entre los autores ya citados, H. Frankemölle, *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974 y W. Trilling, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, FAX, Madrid 1974. Sobre la cristología de Mt 1-2, cf. B. Nolan, *The Royal Son of God: the Christology of Matthew 1-2*, OBO 23, Göttingen 1979.

de todas las naciones (de la plenitud y reconciliación humana). Conforme a una primera visión del texto, el judaísmo estaría representado por la ley de los varones; el universalismo, en cambio, por la aportación de estas mujeres, que arraigan a Jesús en el espacio más extenso de la historia conflictiva y esperanzada de todos los varones y mujeres de la tierra.<sup>6</sup>

-- *Concepción virginal* (1, 18-25). Desde ese fondo ha de entenderse la figura de María, madre de Jesús, llamado el Cristo (1, 16). El relato de la concepción virginal incluye aspectos de carácter teológico y antropológico, cristológico y sacral, que aquí no podemos estudiar con más detalle; entre ellos destaca la experiencia del *nacimiento irregular* de Jesús, con sus dos elementos centrales: *presencia directa de Dios*, que actúa por medio de su Espíritu Santo, introduciendo su gracia creadora dentro de la historia; *universalidad humana*, expresada por la superación de la ley de los varones. Allí donde parecía reinar la "creatividad" de los padres de familia (patriarcalismo) emerge la función más alta de María, la mujer, que es signo de acogida humana, en línea de gratuidad. Por eso, José (varón israelita) debe "convertirse", superando la ley de los varones y aceptando la acción y presencia de Dios en María.<sup>7</sup>

Ambos aspectos se encuentran esencialmente vinculados. La intervención del *Espíritu Santo* implica la superación del nivel de paternidad humana (israelita, masculina) de José. Naciendo de María virgen, Jesús desborda el nivel del patriarcalismo legal en que se mueve la genealogía anterior. Ciertamente, por medio de José, Jesús ha sido asumido por José en la familia israelita, pero no por sangre, sino por obediencia a Dios y decisión creyente. Esto significa que Jesús, siendo judío (su genealogía anterior es vinculante, su misión salvadora le dirige en primer lugar al pueblo de la alianza: cf. 1, 21), es más que un simple israelita.

-- *Su padre humano* (José, Hijo de David: 1, 20) ha de acogerle en fe (superando el patriarcanismo genealógico y convirtiéndose al *Espíritu de Dios* que obra en María), pues el nacimiento y obra de Jesús desborda el nivel de esperanza nacional judía o simplemente humana, apareciendo como misterio de fe, no como un dato puramente biológico. José es para Mt el primero de todos los creyentes. Así entendido, el relato de la *concepción por el Espíritu* nos sitúa ante la *creatividad histórica de Dios*, que nos hace superar los esquemas de sacralidad mundana, definida por la ley, para situarnos ante el misterio escatológico de la pascua.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Cf. W. C. Waetjen, "The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew": *JBL* 95 (1976) 205-230. Sería importante aplicar a la genealogía de Jesús en Mt los principios utilizados por R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Clark, Edinburgh 1990; cf. Id. "James and the Jerusalem Church", en Id. (ed.), *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmanns, Grand Rapids MI 1995, 415-480.

<sup>7</sup> He desarrollado el tema, en perspectiva mariológica y eclesial, en *Amiga de Dios. Mensaje mariano del NT*, Paulinas, Madrid 1996, 117-143. Visión monográfica en S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia IV. Nacimiento e infancia de Jesús en San Mateo*, BAC 509, Madrid 1990. Aproximación a la figura de José, desde perspectiva protestante, S. Benko, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Casa Bautista, Barcelona 1981, 118-140. En perspectiva católica, cf. S. Blanco, J. C. R. García Paredes, R. Alonso y A. Aparicio, *María del Evangelio I: Mateo*, EphMar 53 (1993) 9-80; A. Serra, *Biblia*, NDM, 307-313 P. Grelot (ed.), *Joseph et Jésus*, Beauchesne, Paris 1975 (=DS 8, 1974, 1289-1323); R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982. Entre los comentarios, cf. M.-J. Lagrange, *Matthieu*, ÉB, Paris 1948, 9-18; A. Schlatter, *Matthäus*, Calwer, Stuttgart 1963, 10-24; U. Luz, *Mateo I*, BEB 74, Salamanca 1993, 135-153.

<sup>8</sup> Para Mt, esa ruptura se realiza ya en el mismo nacimiento de Jesús. Por eso, al aceptar la obra del Espíritu de Dios y acoger a María, nueva madre mesiánica, José supera el nivel patriarcal, definido por la filiación israelita, y acepta como mesías de Dios (e hijo propio) al hijo de María. Así hemos podido hablar (cf. nota anterior) de una *conversión cristológica de José*. Para un estudio de conjunto: P. Grelot (y otros), *Joseph et Jésus*, Beauchesne, Paris 1975 (=DS 8, 1974, 1289-1323). En este fondo ha de entenderse la función *antipatriarcal* de José, que aparece como Hijo de David precisamente para superar el mesianismo ordinario de tipo davídico. José encarna la autoridad de la familia israelita, la promesa de la herencia de Abrahán, el reino de David... Dentro de la tradición patriarcal judía, Jesús podía aparecer y aparece como

– En el hueco del padre humano viene a expresarse la creatividad del Espíritu de Dios, anticipando así lo que será el despliegue posterior del evangelio: el bautismo en el Espíritu (3, 17), el envío final en el Espíritu (28, 16-20). De esa forma, la misma "biografía humana" de Jesús (nacimiento, decurso vital, muerte/pascua) se encuentra definida por el Espíritu de Dios, que le suscita, le acompaña y constituye el fondo divino y don supremo de su vida. Toda la acción y persona de Jesús aparece así como *vida en el Espíritu de Dios*, experiencia suprema de filiación: biografía del Hijo de Dios.<sup>9</sup>

En este contexto ha recuperado Mt 1, 23 una de las más valiosas experiencias del Antiguo Testamento, donde Dios mismo se revela, a través del niño que nace en medio de la guerra, como *Emmanuel*.<sup>10</sup> Por un lado mantiene la experiencia fundante del pacto israelita, al definir a Dios como *aquel que está con nosotros*. Por otro lado sobrepasa la estructura nacional del pacto, interpretado como garantía de seguridad y diferencia (=nosotros tenemos ya a Dios), para entenderlo como fuente de apertura misionera y salvadora.<sup>11</sup>

Mt nos irá mostrando a lo largo de su texto que el pacto de Dios por Jesús es ya universal, pues nos abre a todas las naciones. Por eso, es importante que él haya evocado en el entorno del mismo nacimiento la expansión misionera de la iglesia, recuperando un tema clásico de la tradición israelita: la peregrinación de los magos (=pueblos), que vienen a Sión para ofrecer sus dones ante el Dios israelita.<sup>12</sup> Pues bien, ellos no quedan ya en Sión (ciudad del templo), sino que van hasta Belén, lugar donde están simbolizadas las promesas mesiánicas. No quedan adorando al Dios judío, que reina glorioso desde el santuario nacional de Jerusalén, sino que vienen a inclinarse ante un Niño que nace humilde en Belén, como signo de bendición para las naciones.<sup>13</sup>

### 3. Magos de oriente: Cristo receptor, Cristo misionero (Mt 2, 1-23)

---

*sperma* o descendiente de Abraham, destacando así su vinculación a las promesas salvadoras primitivas, no a la ley posterior del judaísmo (cf. Gal 3, 15-20). Un himno judeocristiano muy antiguo le llama *nacido* del esperma de David según la carne ( genome,nou evk spe,rmatoj Daui.d kata. sa,rka), pero *constituido* Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1, 3-4); la acción fundamental de Dios, la ruptura del puro mesianismo judío, se establece, según eso, en la pascua, no en el nacimiento.

<sup>9</sup> Además de comentarios a Mt, cf. R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; Id. (ed.), *María en el NT*, Sígueme, Salamanca 1982; J. de Freitas F., *Conseição virginal de Jesus*, AnGreg 217, Roma 1980; J. McHugh, *La Madre de Jesús en el NT*, DDB, Bilbao 1978; Muñoz León, D., *El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT*, EstBib 40 (1982) 19-48; 277-311; I. de la Potterie, *María en el misterio de la alianza*, BAC 533, Madrid 1993. Análisis del trasfondo teológico en S. de Fiores, *María en la teología contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1991.

<sup>10</sup> Sobre las citas fundantes (de reflexión) del At en Mt, cf. K. Stendhal, *The School of St. Matthew*, ASNU 20, Gleerup, Lund 1968; W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*, BWANT, Stuttgart 1969; G. N. Stanton, "Matthew's Use of the Old Testament", en Id., *Studies in Matthew*, Clark, Edinburgh 1992, 346-363 (con bibliografía sobre el tema en 399-401). Ha interpretado a Mt en clave de pacto, H. Frankemölle, *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974

<sup>11</sup> También nosotros, cristianos del final del siglo XX, podemos sentirnos resguardados dentro de la iglesia tradicional, con estructuras bien fijadas, con normas de vida avaladas por los siglos. Pues bien, la experiencia de la acción creadora del Espíritu en María (que es anuncio del envío final de 28, 16-20) nos lleva a superar esas fijaciones, de manera que el evangelio pueda abrirse a todas las naciones. Dios se define en Jesús como principio de salvación universal.

<sup>12</sup> Sigue siendo significativo, aunque un poco genérico, el estudio de J. Jeremias, *La promesa de Jesús para los paganos*, FAX, Madrid 1974. Cf. también E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús II*, Cristiandad Madrid 1985, 682 ss.

<sup>13</sup> La función de los magos y José es paralela. José debe superar el patriarcalismo judío, para convertirse al Emmanuel que nace de María. Por su parte, los magos deben superar sus cultos antiguos, para adorar al verdadero Rey de los Judíos, al que no encuentran ya en Jerusalén, ciudad oficial de la ley, sino en Belén; tienen que pasar por Jerusalén (aceptando así el valor de promesa de la ley), pero no para quedarse en ella, sino llegar hasta el Belén mesiánico, que no aceptan ni Herodes, ni los escribas judíos..

Desde ese fondo ha recreado Mt la bella historia de los magos (2, 1-23), que vienen a Jerusalén diciendo que han visto en oriente *la estrella del rey de los judíos*. Conforme a una extensa tradición astro-lógica (-nómica), el verdadero ser humano está simbolizado por una estrella: es una nueva luz en el firmamento de la historia. Por eso, allí donde ha nacido el "rey de los judíos" (Jesús) surge una luz, se enciende una esperanza de futuro y salvación sobre la tierra. Esa luz es la que atrae a los "magos", que vienen hacia Jerusalén, iniciando la marcha de los pueblos hacia el futuro de su plena humanidad.

Como dijimos al hablar del nacimiento de Jesús, este pasaje debe interpretarse desde el mesianismo universal de Mt 28, 16-20. Los magos preguntan por el Mesías en Jerusalén, pero no lo encuentran allí (en la ciudad del templo, donde habita el rey del mundo), sino en Belén, capital donde se inician las promesas. De esa forma, el mismo comienzo de Mt, con su procesión de pueblos buscando al Mesías, es anuncio de la culminación pascual del evangelio: una prolepsis de lo que será la misión final cristiana, interpretada aquí en forma centrípeta (desde el modelo de la gran peregrinación de pueblos hacia el centro de la tierra, que es Jerusalén). Desde ese fondo podemos precisar las perspectivas:

– *La cristología y misión del relato de los magos* asume la tradición israelita: los pueblos paganos del oriente vienen hacia Jerusalén, para adorar al Rey de los judíos, que ha nacido en Belén, iniciando un camino de fe universal. Los poderes sacrales de Jerusalén (2, 4-6: sacerdotes y escribas del pueblo) saben que el Cristo ha de nacer en Belén, pero no le aceptan, siguen aferrados al culto y ley nacionalista. El rey Herodes (signo de los poderes políticos) intenta matar a ese "rey de los judíos", al que buscan los magos.

– *Por el contrario, la cristología del envío final* (28, 16-20) está fundada en la experiencia pascual de la iglesia: los discípulos descubren al Cristo victorioso en la montaña de su resurrección (en Galilea, no en Jerusalén), para ser enviados desde allí hacia todos los pueblos de la tierra. Los cristianos ya no esperan que "vengan" los pueblos, como parece haber hecho la iglesia primera de Jerusalén y la tradición de las comunidades judeo-cristianas, cuya doctrina ha recogido Mt en su evangelio. Ahora son los discípulos del Cristo los que deben ir a las naciones todas (y no sólo a las de oriente) a llevar el evangelio.

De esa forma se distinguen y completan los dos tipos de cristología y misión que han definido el comienzo de la iglesia: la centrípeta (los gentiles vienen a adorar al Dios israelita, revelado en su Mesías) y la centrífuga (los enviados del Cristo pascual salen en todas las direcciones, para llevar su mensaje al mundo entero). La tradición judía (Mt 2) está al comienzo del texto, la pascual (Mt 28, 16-20) al fin. Entre ambas se extiende todo el evangelio, que ahora podemos interpretar como relato de *transformación cristológica y misionera*.

En el primer caso, son los magos (gentiles) quienes vienen a Jesús, Rey de los judíos, y se supone que deben aceptar sus leyes (la forma de vida israelita). En el segundo son los misioneros de Jesús los que van hacia los pueblos, llevando el mensaje-vida de Jesús (no la forma judía de existencia) y se supone que deben aceptar la forma de vida de los esos pueblos.

Mt irá mostrando cómo Jesús se convierte en principio misionero: palabra y vida que puede ofrecerse a todas las naciones, haciendo de ellas una comunidad de discípulos. Este será el principio de su cristología, el motivo fundante de su obra: irá contando la vida de Jesús de tal manera que el pueda presentarse al fin como principio de misión para todas las naciones. Desde este fondo queremos evocar ya los dos tipos de misión:

-- *Misión centrípeta* (Mt 2). *Los magos de oriente* vienen trayendo sus dones al Mesías (rey de los judíos). Ellos definen la acción y esperanza del proselitismo judío y de la misma iglesia judeocristiana, tanto en Jerusalén como en la diáspora. Los hermanos de Jerusalén y los judíos



convertidos a Jesús, saben que los pueblos de la tierra han de venir con sus diversos dones, buscando en Sión (Jesús) la culminación de su camino. Por eso, más que la apertura externa de la iglesia, es necesaria su fidelidad e identidad interna: enriquecidos por Jesús, sus discípulos deben mantenerse fieles a la propia herencia israelita. Ellos se encuentran vinculados a la casa de Belén (lugar mesiánico): allí esperan la llegada de los pueblos.

Pero, como ya hemos indicado, Mt 2 ofrece ya unas novedades respecto al puro judaísmo. El Mesías de Dios ya no se encuentra vinculado al templo y ley de Jerusalén, sino a Belén. Por otra parte, los representantes de Israel no han venido a Belén para adorarlo: ellos, sumos sacerdotes y escribas del pueblo (2, 4), conocen de algún modo el misterio (saben que el Mesías ha de venir en Belén), pero no quieren buscarlo, ni le ofrecen el tesoro de su vida (cf. 2, 11). Por eso, dejan abierto el camino a los gentiles, definidos como "magos" de oriente.

Entendido así, el relato de los magos puede interpretarse ya en la perspectiva de Mt 11, 20-24 (lamento de Jesús por las ciudades galileas que no se han convertido al evangelio), como signo de un fracaso: el conjunto de los judíos no ha querido aceptar a su rey mesiánico. Mt 2 (leído como anuncio de Mt 28, 16-20) ofrece una cristología en gran parte paralela a la de Pablo, en Rom 9- 11: el fracaso de la misión judía ha dejado las puertas abiertas para la misión universal del evangelio. Pero hay una diferencia geográfica muy significativa.

En su conjunto, siguiendo el camino de Pablo y de muchos antiguos misioneros, la iglesia de Jesús se ha definido desde el *occidente* (tradición greco-romana y europea), encarnándose en la cultura helenista, como ha señalado de forma ejemplar Hechos. Pues bien, nuestro pasaje ha destacado el *camino del oriente* (Mesopotamia y Persia, India y China), abriendo en esa dirección la tarea misionera de la iglesia. Es muy posible que Mt esté evocando la tradición de la diáspora oriental del judaísmo, situando en ese fondo el origen de la iglesia. Lo cierto es que los "magos" del oriente han sido los primeros que han descubierto la identidad de Jesús como "rey de los judíos", acogiendo el sentido universal de la "luz" (estrella) que les guía hacia el Mesías, a través de Jerusalén.<sup>14</sup> Desde esta este fondo ha de entenderse la misión final, que ya no distingue entre Oriente y Egipto, sino que ha de abrirse hacia todos los humanos, tanto en Mt 28, 16-20 como en nuestro tiempo. A modo de anotación final, podríamos decir que la misma estrella de Belén (del nacimiento cristiano de Jesús) debe seguir ofreciendo su luz para Oriente, reasumiendo un camino que ha estado quebrado por siglos. La iglesia de Jesús se ha vuelto occidental, en contra de la esperanza de Mt. El diálogo con Oriente (representado sobre todo por hinduismo, budismo y taoísmo) constituye uno de los retos y tareas principales de la cristología en nuestro tiempo. No hemos avanzado mucho desde el tiempo de los magos.

-- *Misión centrífuga: todos los pueblos* (Mt 28, 16-20). En el comienzo de su historia, Mt ha utilizado la geografía sacral israelita, con los valores simbólicos de oriente y occidente. Pero, al final, tras la muerte de Jesús, desde el nuevo centro pascual, desaparecen esas direcciones aisladas y Jesús envía a sus discípulos por todos los caminos de la tierra. El resucitado aparece entonces como Señor que tiene el poder supremo en cielo y tierra: ya no espera a que vengan los magos de oriente,

<sup>14</sup>También es posible que la evocación de *oriente* deba unirse, dentro del mismo relato de Mt, al recuerdo de *occidente* (Egipto), donde Jesús ha ido exilado (2, 14 ss). Según esto, Jesús habría nacido en el centro de la tierra, que es Belén (no Jerusalén), entre el oriente de donde proceden los magos (Mesopotamia, Persia) y el occidente al que debe ir exilado (Egipto...). Se vinculan de esa forma las dos diásporas judías principales (la de oriente y occidente, la helenista y la persa) y Jesús aparece como centro donde confluyen los dos espacios principales de la tierra.

De todas formas, esta evocación de oriente y occidente no parece clara, pues Egipto es más sur que occidente. Por otra parte, para un judío de aquel tiempo, está vinculado como Roma y España, como Pablo supone en Rom 15. Además, la referencia a Egipto se introduce para relacionar a Jesús con el principio de la historia israelita, como indica la cita central de 2, 15: "de Egipto llamé a mi Hijo". A Mt le importa especialmente la historia, que vincula a Jesús con los orígenes del pueblo israelita: con oriente (lugar de procedencia de los patriarcas, lugar del exilio) y con Egipto (lugar de esclavitud del pueblo, principio del éxodo).

ni va hasta Egipto como un exilado, sino que se eleva sobre el monte de la plenitud pascual, apareciendo como principio de salvación para todas las naciones.

Entre la venida de los magos y la misión universal de la pascua ha situado Mt la historia de Jesús, el evangelio, entendido como guía cristológica y misionera. Sólo cuando el Cristo haya realizado su tarea, ofreciendo su vida en favor de los humanos, podrá mostrarse en su verdad (Dios con nosotros), como auténtico Mesías de Israel (se cumple en 28, 20 lo anunciado en 1, 23) y salvador de todas las naciones. De esa forma se vinculan dentro de Mt despliegue cristológico y envío misionero: sólo al culminar su camino mesiánico, entregando la vida por todos los humanos, Jesús puede elevarse sobre la montaña del poder salvador (cf. 4, 8; 28, 16), para enviar a sus discípulos a todos los lugares y tiempos de la historia con el mensaje y vida del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Se define así el sentido (=misterio) misionero de la cristología. Afirmar que Jesús es Hijo de Dios o ser divino, incluso declarar que tiene la misma naturaleza de Dios Padre (como ha hecho Nicea), acabaría siendo un dato secundario o no cristiano, si lo separamos de la historia mesiánica y/o pascual de Jesús. Lo que define al cristianismo es la confesión de Jesús como aquel que posee (ha recibido por la entrega de su vida) todo el "poder" de Dios, de tal manera que puede enviar a sus discípulos al mundo en forma salvadora. Por eso, la confesión cristológica resulta inseparable de la misión universal cristiana.<sup>15</sup>

La cristología tiene, por tanto, una estructura y forma misionera, de tal modo que en ella se vinculan pensamiento y praxis, lo que es Jesús y lo que "hace" a través de los cristianos. Una confesión cristológica de tipo aislado, independiente de su apertura misionera resultaría contraria al evangelio. Por eso debemos afirmar ya desde ahora que la *cristología ontológica* (o más dogmática, en sentido clásico) resulta inseparable de la *cristología funcional*, interpretada en línea misionera: sólo puede llamarse Hijo de Dios o Señor que ofrece un mensaje salvador a todas las naciones. Para fundar en Jesús ese mensaje, para abrir mesiánicamente su experiencia, desde el misterio de Dios, ha escrito Mt su evangelio.<sup>16</sup>

Pues bien, al lado de ese origen y sentido misionero, queremos evocar también el *rasgo biográfico* de la cristología de Mt, como indicarán las páginas que siguen. Ciertamente, Mt no ha escrito una "vida" de Jesús conforme a la visión moderna del término; pero su obra es un auténtico *bios*, en sentido clásico (helenista, pues describe los elementos fundamentales del despliegue humano de Jesús y de su influjo o pervivencia).

– *Mt ha escrito una cristología biográfica*, es decir, ligada al "bios" o despliegue vital de Jesús, cuya historia no puede interpretarse en perspectiva de *esencia*, como si sólo fuera un ser de cuerpo y alma, como si importara sólo su constitutivo específico de humano. Al contrario (utilizando el lenguaje formal de Calcedonia), Jesús es hombre verdadero porque se ha realizado a través de los momentos básicos de una "vida" que consta de *origen* (nace), *decurso vital* o *trama* (asume y realiza su tarea, en libertad y apertura a los demás) y *meta* (muerte y pascua). Es evidente que Mt no ha desarrollado de manera explícita esa estructura biográfica de Jesús (si se permite esa palabra). Pero su libro se acerca más a una biografía personal que al estudio de la esencia eterna del Jesús humano.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Desde este fondo pueden valorarse las obras de A.-J. Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History. Go nowhere among the Gentiles...* (Matt. 10:5b), SBCh 14, Lewiston NY 1988; J. P. Meier, *Salvation-History in Matthew: In Search of a Starting Point*, CBQ 37(1975) 203-215.

<sup>16</sup> Así lo han sabido y formulado muchos teólogos, vinculando trinidad inmanente (Dios en sí, unión eterna del Hijo con el Padre en el Espíritu) y trinidad económica (Dios actuando como salvador por Cristo), uniendo procesiones intradivinas (despliegue inmanente de Dios) y misiones (el envío salvador de Cristo y del Espíritu). Cf. K. Rahner, "Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación": *MS II*, 1, 370-371.

<sup>17</sup> Sobre los evangelios como "biografías", cf. R. A. Burridge, *What are the Gospels. A comparison with the*

– *La misma biografía de Jesús es misionera*, es decir, culmina en el envío de los discípulos pascuales, encargados de que todos los humanos puedan integrarse en su camino y experiencia mesiánica (28, 16-20). Vinculamos, según eso, el aspecto *biográfico* (más personal, entre nacimiento y muerte) y *el misionero* (apertura universal) de Jesús. Su misma biografía viene a presentarse de esa forma como vida para todos los humanos, a través de los discípulos, como palabra de llamada y principio de comunicación salvadora. De esa forma evocamos, ya desde aquí, el carácter humano y misionero (histórico, y salvífico) de la cristología de Mt.<sup>18</sup>

En el lugar donde confluyen y se implican *biografía mesiánica* y *misión universal* del Hijo de Dios se ha situado Mt, planteando y resolviendo de esa forma un tema que Pablo no había puesto de relieve (pues no sintió la necesidad de narrar el *bios* de Jesús) y que Mc sólo había evocado de un modo inicial (su *bios* carece de relato de nacimiento y culminación pascual explícita). Sólo Mt (y en perspectiva convergente Lc) ha ofrecido una visión biográfica y misionera total del misterio de Jesús. Lógicamente, sus textos han venido a convertirse en esquema de referencia general para la comprensión del NT.<sup>19</sup>

#### 4. Hijo de Dios, portador del Espíritu: cristología filial y pneumatológica (Mt 3, 1-17).

La escena comienza con la presentación y *promesa de Juan* que culmina su mensaje anunciando la llegada de uno Más Fuerte (o` de. ovpi,sw mou evrco,menoj ivscuro,tero,j mou, evstin), que *os bautizará con Espíritu Santo...* (3, 11-12). Dentro de la tradición israelita, el Bautista es *profeta escatológico de conversión*: por eso bautiza a los pecadores con agua, llevándoles hacia la meta del camino penitencial, para que así puedan enfrentarse un día con Dios cara a cara. La tradición cristiana añade que ha prometido la llegada del Más fuerte (Jesús), que bautizará a los suyos con Espíritu santo (cf. Mc 1, 8) y Fuego (tradición de Q), pues vendrá a manifestarse como portador de salvación (=Espíritu) y juicio escatológico de Dios (=Fuego).<sup>20</sup>

*Juan* se encuentra "de este lado" de la historia, pertenece a la búsqueda humana de la salvación: Dios sigue estando separado (cf. 11, 11-15). Por el contrario, *Jesús* viene a mostrarse

*graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge UP 1995. En una línea en parte convergente, pueden entenderse los tratados sobre los "misterios" de Jesús, que evocamos en *Este es el hombre* 277-418: cf. J. Auer, *Jesucristo, Salvador del mundo*, CTD, IV, 2, Herder, Barcelona 1990, 238ss. La visión del ser humano como "biografía" centrada en los momentos de nacimiento, despliegue en libertad y muerte ha sido desarrollado por X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986, 545-672.

<sup>18</sup> Como iremos señalando en lo que sigue y como muestra no sólo 28, 16-20, sino el texto del bautismo (3, 1-17) que después estudiaremos, la vida y obra misionera del Cristo no se puede medir sólo en clave histórica (desarrollo de Jesús y anuncio pascual cristiano), puesto que ella está fundada en la realidad de amor del Padre y el envío (presencia) del Espíritu.

<sup>19</sup> Mt nos sitúa ante un tema y tarea que la cristología posterior deberá desarrollar, como han mostrado de formas convergentes autores como: Dupuis, J. *Jesús al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991; O. González de C. (ed.), *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; Macquarrie, J., *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM, London 1990; Parrinder, G., *Avatara y encarnación*, Paidós, Barcelona 1992; Pelikan, J., *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989; Pieris, A., *El Rostro Asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991; Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972; Tilliette, X., *El Cristo de la filosofía*, Sal Terrae, Santander 1994; Torres Queiruga, A., *Repensar la cristología*, EVD, Estella 1996.

<sup>20</sup> Cf. J. S. Kloppenborg, *Q Parallels*, Sonoma Ca. 1988, 12-14. Sobre el mensaje de Juan cf.: E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche* (SB 82), Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda* (BCR 53), Brescia 1988; *Giovanni e Gesù* (UR 60), Milano 1991. Sobre el bautismo de Juan y de Jesús, cf. G. Barth, *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo* (BEB 60), Sígueme, Salamanca 1986, 25-40; J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (SBT 15), SCM, London 1970, 8-2; Id., *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981, 81-122.

como aquel que tiene el "poder" de Dios, de tal forma que puede realizar su obra escatológica, expresada por el nuevo bautismo en el Espíritu de la santidad, que en principio aparece como *viento* destructor de juicio, vinculado al fuego, para mostrarse al final del evangelio como *Espíritu* divino de salvación. En esta perspectiva puede interpretarse todo Mt:

– *En el punto de partida* (3, 11-12), se dice que Aquel que ha de venir (al que Mt identifica con Jesús, prometido de Dios), bautizará a los suyos *en Espíritu Santo y fuego* (evn pneu,mati a`gi,wl kai. puri.), apareciendo así como portador del juicio definitivo, que se expresa por el *huracán/viento y fuego* de Dios. Estos son signos de la fuerza judicial y destructora (escatológica) de Dios y se vinculan mutuamente, como indica la tradición del Antiguo Testamento (falta el terremoto de 1 Rey 19, 11-13). A la luz de esta promesa de Juan, Jesús debería haber surgido (y realizar su obra) como portador de la destrucción purificadora de Dios, sólo abierta de manera implícita y velada a la esperanza de una posible salvación, pues tras el viento y fuego que destruye la impureza o *paja* de la historia puede elevarse la gracia creadora.<sup>21</sup> Mt desarrolla el tema del *bautismo de fuego* en los textos básicos del juicio: 13, 36-43; 25, 31-46. Para mostrarse al fin como portador de la salvación final (bautismo del Espíritu), Jesús ha debido presentarse al principio como expresión de condena definitiva de la historia: quien rechaza el camino de Jesús, desoyendo su oferta de gracia, queda en manos de la destrucción cósmica, del fuego final, de la condena. Al final veremos que Jesús actúa sólo como Mesías de la gracia salvadora de Dios; pero quien rechaza esa gracia quedará en manos de su propia condena humana.

– *En el punto de llegada* (28, 16-20), Jesús ofrece a los suyos el *bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*. Del espíritu como *viento* destructor del juicio hemos pasado al *Espíritu de la santidad* de Dios, que actúa por Jesús y expulsa a los demonios (12, 28), abriendo para los creyente un camino de misión victoriosa, de tal forma que ellos podrán mantenerse fieles y fuertes en medio de las persecuciones de este mundo (cf. 10, 20). Así venimos del viento-espíritu del juicio al Espíritu Santo, vinculado al Padre Dios y al Hijo Jesucristo. Con un poco de exageración, podríamos decir que todo Mt ha sido escrito para hacer posible y comprensible este final donde el Jesús de pascua, hablando desde la montaña de su triunfo y envío, ofrece a sus discípulos el misterio trinitario (el nombre del Padre, Hijo y Espíritu) como principio de nueva humanidad.<sup>22</sup>

Desde ese fondo queremos presentar la escena del *Bautismo* (3, 16-17), precedida por un breve diálogo de Jesús con el Bautista (3, 13-15). Jesús podrá realizar la obra de Dios y bautizar al fin a los humanos con *Espíritu Santo* salvador (en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu) y no con *viento/fuego* de juicio, porque él mismo ha recibido el bautismo del Espíritu del Alto, escuchando y acogiendo la voz del Padre Dios que le engendra (=constituye) como Hijo. Lo que esta escena ofrece no es algo marginal para Jesús, sino la definición más honda de su vida, el comienzo de su obra: Dios mismo le instauro (suscita), enriqueciéndole con su Espíritu.

Este es el *nuevo comienzo* de la biografía de Jesús, que reasume y explicita lo ya visto en la concepción por el Espíritu. Lo que aquí sucede pertenece, por un lado, al tiempo de la *vida y misión* salvadora (según el esquema ya indicado de cristología biográfica y misionera). Por otra parte, nos

<sup>21</sup> Como iremos viendo a partir de los relatos de la concepción, el *bios* o despliegue biográfico de Jesús se elevará sobre ese trasfondo de juicio y ruptura: cumpliendo y desbordando ese nivel, Jesús podrá presentarse como Señor de cielo y tierra y portador de una misión salvadora, a través del bautismo trinitario.

<sup>22</sup> Sobre el bautismo de Juan y su relación con el bautismo cristiano, además de trabajos ya citados de G. Barth y J. D. G. Dunn, cf. C. K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the NT*, London 1972, 45-92; M. A. Chevallier, *Aliento de Dios. El Espíritu Santo en el NT I*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; G. Dellling, *Die Taufe im NT*, Berlin 1963; G. W. H. Lampe, *The seal of the Spirit*, London 1967, 33-45; X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990, 81-114, 173-198; M. Sabbe, "Le baptême de Jésus", en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux évangiles*, Paris 1967, 184-211; E. Schweizer, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1984.

sitúa en el principio del misterio, en eso que pudiéramos llamar la *preexistencia* divina.<sup>23</sup> Desde ese fondo leeremos la escena (3, 16-17) en perspectiva filial y pneumatológica:

-- *Llamada del Padre. Cristología filial.* La Voz de Dios, que proviene del cielo, revela el misterio filial de Jesús al afirmar: *¡Este es mi Hijo el Predilecto, en el cual me he complacido!* (Mt 3, 17: ουτο, j evstin o` ui`o, j mou o` avgaphto, j( evn w-l euvdo, khsa). La sustitución de la primera persona (que aparecía en Mc 1, 11: *¡Tú eres mi Hijo...!*) por la tercera (*¡Este es...!*) confirma el carácter abierto (eclesial) que Mt ha concedido a la escena. Esta no es una experiencia privada de Jesús, sino el principio de la revelación suprema, pues "nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (11, 27).

En contra de lo que Juan había prometido, Dios no presenta a Jesús como "portador del viento y fuego" del gran juicio, sino como Hijo querido. El mismo Dios aparece así veladamente como Padre y quiere que todos conozcan a su Hijo, haciendo que superemos el ámbito del juicio y vengamos al descubrimiento exultante de la "comunidad divina". Dios quiere que todos conozcan su gozo, descubriendo y acogiendo al Hijo de su amor. No aparece como Señor de juicio, sino como Padre: su primera preocupación no es el posible pecado de los humanos (a quienes habría que castigar con huracán y fuego), sino el gozo de su Hijo querido. En el principio de la biografía de Jesús está la Palabra de Amor de Dios Padre. La cristología será por tanto el despliegue biográfico y misionero de la filiación de Jesús.<sup>24</sup>

La cristología de Mt proviene según eso del misterio intradivino: sólo porque el Padre ha dicho a Jesús *¡Este es mi Hijo!* Jesús podrá ofrecer a los humanos el bautismo *en el nombre del Padre* (28, 19). De ese forma supera un judaísmo que se centra en la trascendencia del Dios incognoscible y en la separación del pueblo escogido (de aquellos que acogen y veneran el misterio incognoscible de *Yahvé*), de manera que todos los humanos quedan invitados a introducirse en la fuente de amor del Padre hacia Jesús. La cristología se define según eso como experiencia básica de filiación y encuentro: en el principio de la vida de Jesús está su comunión de amor con Dios, que ahora podemos expresar en perspectiva *histórica* (bautismo: economía de la salvación) e *intradivina* (inmanencia trinitaria).<sup>25</sup> Así decimos que Dios es comunión personal originaria del Padre con el

<sup>23</sup> Sobre la preexistencia de Jesús, desde diversas perspectivas, cf. P. Benoit, "Préexistence et incarnation": *RB* 77 (1970) 5-29; Id., "La divinité de Jésus", en *Exégèse et théologie*, Paris 1961, 117-142; R. E. Brown, *Jesús. Dios y hombre*, Sal Terrae, Santander 1973; F. B. Craddock, *La pre-existencia de Cristo en el NT*, Mensajero, Bilbao 1972 R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, wisdom and the son of Man*, Cambridge UP 1973; M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la Cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Sígueme, Salamanca 1978; Muñoz León, D., "El principio trinitario inmanente y la interpretación del NT", *EstBib* 40 (1982) 19-48; 277-311; Moule, C. F. D., *The Origin of Christology*, Cambridge UP 1977.

<sup>24</sup> Entre las cristologías que han desarrollado el tema de Jesús como Hijo de Dios, cf. O. Cullmann, *Cristología del NT*, Sígueme, Salamanca 1998; J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981. De un modo más específico, cf. D. R. Bauer, *Son of God: DJG* 769-775; J. Fossum, *Son of God: ABD* 6, 137-150; A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1997; J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980; E. Lohse, *ui`o, j*, TDNT, 8, 478-489. Estudios especiales: M. Hengel, *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT*, Sígueme, Salamanca 1971; S. Kim, *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Gran Rapids MI 1981; W. Marchel, *Abba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971; J. Schlosser, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

<sup>25</sup> De esta forma interpretamos la "novedad" del Dios cristiano, que presenta a Jesús como su Hijo, en el trasfondo de la experiencia israelita de *Yahvé*, codificada en Ex 3, 14. Para situar la figura de Moisés en relación a Dios además de comentarios a Ex, cf. M. Buber, *Moisés*, Lumen, Buenos Aires 1994; H. Cazelles, *En busca de Moisés*, EDB, Estella 1981; A. Chouraqui, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997; A. Neher, *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid 1962; H. Schmid, *Mose. Ueberlieferung und Geschichte*, BZAW 110, Berlin 1968. Sobre el nombre de *Yahvé* cf. A. M. Dubarle, *La signification du nom du Yahveh*, RSPH 35 (1951) 3-21; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid 1974, 315-348; P. Van Imschoot, *Teología del AT*, FAX, Madrid 1969, 36-60; T. N. D. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Almendro, Córdoba 1994, 31-64; W. Eichrodt, *Teología del AT I*, Cristiandad, Madrid 1975, 163-208. Para destacar la conexión y diferencia entre *Yahvé* y el Padre de Jesús, he iniciado

Hijo, en el Espíritu.

-- *Descenso del Espíritu. Cristología pneumatológica.* Del nivel personal (encuentro del Padre con Jesús) pasamos al dinámico (presencia y actuación del Espíritu en Cristo), como ha destacado la *Spirit Christology* o Cristología Pneumatológica, inspirada en Mt 3, 16: "he aquí que se abrieron los cielos sobre él y vio al Espíritu de Dios, bajando como paloma y viniendo sobre él" (ivdou. hvnew,lcqhsan Îavtw/ÎÐ oi` ouvranoi,( kai. ei=den Îto.Ð pneu/ma Îtou/Ð qeou/ katabai/non w`sei. peristera.n Îkai.Ð evrco,menon evpV auvtu,n). Lo primero que puede sorprendernos es el cambio en la simbología del *Espíritu*: ya no aparece como *huracán-fuego* de juicio y purificación, sino como *paloma*, con rasgos bien claros de presencia materna y debilidad cariñosa.<sup>26</sup>

Esta es una de las *disonancias creadoras* más significativas de la tradición sinóptica (el tema proviene de Mc). Se espera y teme la venida del viento-fuego, que azota y destruye todo lo que existe, pero desciende desde el cielo (desde Dios) la paloma y se posa en Jesús, como indicando que ha pasado el juicio del diluvio. La paloma de Noé vuelve primero de inmediato al arca, pues no había vida sobre el mundo cubierto por las aguas; luego se detuvo todo un día y volvió con una rama de olivo, para indicar ya que la vida triunfaba de la muerte; a la tercera vez no retornó, quedándose a cantar la paz sobre la tierra, indicando así que la vida se extendía en equilibrio sobre el mundo (cf. Gen 8, 8-12). Pues bien, ahora, cuando Jesús sale de las aguas del bautismo de penitencia (=diluvio), desciende sobre él la Paloma de Dios, su espíritu de vida. Este es el signo de la nueva y definitiva creación.

Jesús no queda fijado en la experiencia del bautismo de Juan (agua vinculada al huracán/fuego del juicio), sino que saliendo del agua (3, 16: baptisqei.j de. o` VIhsou/j euvqu.j avne,bh avpo. tou/ u[datoj), recibió el Espíritu de perdón y de vida (en forma de paloma), vinculado a la Palabra del Padre. Lo mismo que Gen 1, 2ss, Mt 3,16-17 ha presentado primero al Espíritu y luego nos hace escuchar la Palabra del Padre. Como advertirá el lector, he hablado primero de la voz del Padre y después de la venida del Espíritu, pero no para corregir el texto de Mt (y de su fuente en Mc), sino para conservar el esquema que estoy utilizando (de cristología biográfica y misionera). Dando un paso más, he de añadir que, a partir de este pasaje (y del relato ya evocado de la concepción por el Espíritu: 1, 18-28), puede elaborarse cristología pneumatológica, fundada en la tradición veterotestamentaria de la acción y presencia de la *ruah* (Espíritu de Dios) en los profetas e inspirados religiosos.<sup>27</sup>

Jesús ha recibido en plenitud el Espíritu divino, de tal forma que podemos afirmar que ha poseído con toda propiedad la naturaleza de Dios (ha sido habitado, enriquecido, por el Espíritu

mi libro *Para vivir el Camino del Padre*, EVD, Estella 1998, con un estudio sobre Ex 3, 14 y su influjo en la teodicea judía, cristiana y filosófica.

<sup>26</sup> U. Luz, *Mateo I*, 212-215 ha estudiado la historia del influjo de este pasaje bautismal en la tradición posterior de la iglesia. No ha destacado, sin embargo, la comparación con el diluvio (y la creación y el éxodo) que he querido evocar en lo que sigue. Para una introducción al tema, además de obras de Barth, Chevallier, Dunn y Lampe, ya citadas, cf. J. Daniélou, "Déluge, Baptême, Jugement", *Dieu Vivant* 8 (1947) 97-112; Id., "Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles", *RSR* 33 (1946) 402-430; R. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Uppsala 1942; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague 1946; R. E. Romero, *El Espíritu Santo en la conciencia de la primera iglesia*, en *Cuadernos de Teología de Deusto* 16 (1986) 67-83.

<sup>27</sup> El autor más significativo en esta línea sigue siendo G. W. H. Lampe, *God as Spirit*, Bampton Lectures, Oxford 1977; Id., *The Holy Spirit and the Person of Christ*, en *Christ, Faith and History*, ed. por S. W. Sykes y J. R. Clayton, CUP, Cambridge 1972, 111-130. En línea católica ha influido quizá más P. Schoonenberg, cuya obra primera, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972, ya hemos citado; avanza en esa línea su obra póstuma, más dogmática y apologética, *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Sígueme, Salamanca 1998. Tanto Lampe como Schoonenberg (y otros partidarios de la *Spirit Christology*) aportan una perspectiva muy valiosa a la cristología; pero, a mi juicio, ellos corren el riesgo de caer en un reduccionismo racionalista, pues interpretan en clave de oposición las visiones del Logos eterno (personal) y del Espíritu histórico (impersonal), en vez de entenderlas como aproximaciones simbólicas (y complementarias) a un misterio que nos desborda en la misma medida en que podemos y debemos conocerlo.

divino) y humana, al mismo tiempo, (es persona histórica). No es ontológicamente Dios (persona divina, distinta del Padre), pero es divino: un hombre totalmente penetrado por la fuerza y realidad de Dios que es el Espíritu. El mismo Dios se ha expresado de tal forma como Espíritu de vida-amor en la persona humana de Jesús que ambos quedan vinculados para siempre, formando así una comunión dual de amor. Sólo el Padre es Dios en sí, Jesús es humano (una persona finita y limitada de la historia); pero ambos se vinculan de tal forma, en el Espíritu de amor, que permanecen unidos para siempre.

Según esta visión de la *Spirit Christology*, el rasgo dominante de la cristología no es la persona de Jesús, sino la acción-presencia del Espíritu divino que le llena y enriquece, divinizando su vida y acción misionera. Esto significa que Jesús pasa y se acaba: muere su persona, se termina su historia, pero queda su Espíritu: el Dios que ha actuado por medio de Jesús sigue actuando en nosotros, de manera que su misión continúa. Por eso, el protagonista del evangelio no sería Jesús en cuanto tal (como Hijo de Dios), sino el Espíritu misionero que se ha expresado de manera central en su persona, pero que actúa por encima de ella (tras ella, por ella) en todos los creyentes, de manera que podemos afirmar ya desde ahora que el Espíritu de Dios es Espíritu del Cristo.<sup>28</sup>

Con cierta frecuencia se han opuesto esos modelos: el primero personal y más biográfico (Hijo y Padre se vinculan en una historia de amor, iniciada en el bautismo de Cristo), el segundo más vital, de habitación divina (el Espíritu de Dios inspira las acciones de Jesús, que así aparece como signo salvador para los humanos). Pues bien, desde la perspectiva del Bautismo de Jesús, leído en el conjunto de Mt, pienso ellos deben vincularse. *Una cristología de la pura filiación*, que olvidara la obra del Espíritu, encerrándose en el puro encuentro trinitario (del Padre con el Hijo), acabaría siendo inoperante. Por el contrario, *una cristología del puro Espíritu*, que olvidara la relación especial del Padre con el Hijo, perdería su base, acabaría destruyendo la identidad de Jesús.

Ambas cristologías (una más personalista, otra más sacral) se delimitan y completan mutuamente, apareciendo entrelazadas a través del evangelio, en el despliegue de la historia mesiánica de Jesús. Mt no ha planteado el problema en perspectiva abstracta, como puede hacer la teología moderna, sino en el mismo despliegue del evangelio de Jesús, que aparece por un lado como *Hijo de Dios* (en relación biográfica con el Padre) y por otro como *portador de su Espíritu* (en línea misionera).

Jesús no es sólo un recipiente del Espíritu de Dios, sino persona concreta, que dialoga con el Padre como Hijo (en línea más biográfica), abriéndose a la vez a los humanos (en línea más misionera, de salvación). Tampoco Dios es sólo Amor en general o Espíritu expandido en gesto creador, de efusión salvadora, que culmina y se centra en Cristo, sino Padre personal que envía, reconoce y ama a Jesucristo en el Espíritu. Ambos, Dios y Cristo, son personas y en amor personal se vinculan, formando así la unión de amor primigenio, la fuente común del Espíritu.<sup>29</sup>

– *Al nivel de efusión pneumatológica* pudiera decirse que Jesús es simplemente humano y como tal (un simple ser de historia) ha sido lleno del Espíritu divino. Dios sería sólo eternidad, Jesús sencillamente tiempo. Permaneciendo así distintos, desde la distancia infinita en que se encuentran

<sup>28</sup> Esta cristología pneumatológica puede resultar valiosa en el diálogo ecuménico, pues acaba interpretando a Jesús como un profeta (quizá el más alto y decisivo) en la línea de otros profetas (Moisés, Mahoma) y creadores religiosos (Lao-Tze, Confucio, Buda, Zaratustra). Ella es importante, pero si se aísla corre el riesgo de diluir la identidad e historia de Jesús, tanto a nivel de inmanencia divina como de economía salvadora. Por eso debemos insistir, al mismo tiempo, en la *cristología biográfica*, más centrada en la relación entre Jesús y el Padre.

<sup>29</sup> H. Mühlen desarrolló hace tiempo, de un modo sistemático, estos dos momentos de la revelación de Dios (Encarnación del Hijo en Cristo y Efusión/Unción eclesial del Espíritu por Cristo), en obras que siguen siendo clásicas: *Der Heilige Geist al Person*, Aschendorff, Münster 1966 y *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998 (original 1966). Pienso que su teología debe ser continuada, matizando las relaciones entre Trinidad inmanente y económica y precisando la base bíblica del tema.

separados, se unirían por medio del Espíritu, que puede presentarse, al mismo tiempo, como divino y humano, eternidad e historia. Esta perspectiva es valiosa a cierto plano y puede servirnos para plantear el tema. Pero, llevada al extremo, ella termina dejándonos encerrados en el antiguo judaísmo, sin permitir que descubramos la encarnación de Dios en Cristo. Dios y el ser humano seguirían separados: no habría presencia personal de Dios (como divino, eterno) dentro de la historia, ni comunión real entre Dios y Jesucristo.

– *Por eso, debemos destacar también ese nivel de comunión entre personas*, afirmando que Dios se vuelve humano y el humano divino en el Cristo. Jesús no es una simple criatura a la que luego enriquece Dios con su Espíritu, sino que es Hijo a quien el Padre entrega todo lo que tiene, entregándose a sí mismo y manteniendo con él una relación de intercambio total. Con esto no se niega el nivel de presencia y obra del Espíritu en el Cristo, sino que se funda y plenifica. Este es el milagro, la novedad del cristianismo, evocada por Mt, partiendo del bautismo: Dios no es sólo "emisor" del Espíritu, sino (al mismo tiempo) Padre que suscita al Hijo (Jesús) en donación total de amor gratuito, manteniendo con él un encuentro original (fundante, eterno) que se expresa en la misma biografía de Jesús. Esta afirmación no sirve para negar los problemas de la cristología, sino para plantearlos en una dimensión más honda, tal como Mt lo ha indicado en todo su evangelio.<sup>30</sup>

Este es, a mi juicio, el fondo y clave en el que debe interpretarse el relato del bautismo, que Mt ha presentado como punto de partida y centro de la confesión cristiana. *En perspectiva puramente pneumatológica* resultaría más fácil entender el evangelio, pues los actores del drama seguirían separados (Dios arriba, el hombre abajo; Dios eternidad, el hombre tiempo), vinculándose sólo a través de un Espíritu impersonal. Pus bien, sin negar ese nivel, hemos querido destacar también la *perspectiva personal y encarnatoria*: Dios y los humanos se vinculan también y de un modo central por el Cristo que aparece por un lado como Hijo eterno de Dios y por otra un ser humano de la historia.

Esta experiencia de unión de Dios y el ser humano en Cristo nos sitúa en la raíz de la cristología, en el lugar donde se anudan sus tres rasgos y problemas principales. 1) *Plano de eternidad*: Dios Padre llama a Jesús *¡Hijo querido!*, expresando su verdad originaria (el misterio de la comunión intradivina). 2) *Plano de biografía histórica*: el mismo Jesús, Hijo eterno de Dios, aparece en todo el evangelio como ser histórico, humano, de manera que su biografía es biografía del mismo Hijo divino. 3) *Plano de misión*: sólo Jesús puede mostrarse como destinatario y emisor del Espíritu de Dios, realizando así la efusión pneumatológica que marca el surgimiento de la iglesia. Esos tres planos no se encuentran en un mismo nivel, y por eso no pueden colocarse uno tras otro, como elementos separados o separables del misterio; sin embargo, por afán de claridad los presentamos de esa forma.

-- *Plano de eternidad. Cristología ontológica*. Suele llamarse así la cristología de inspiración helenista, que ha destacado la vinculación eterna de "ousia" (esencia) entre Hijo y Padre. Por eso ha podido afirmar que Jesús es Logos divino preexistente, añadiendo que posee una realidad eterna independiente de la historia (antes de la encarnación). Según eso, la historia humana de Jesús sería secundaria, un momento derivado de la identidad del Hijo eterno de Dios. En esta perspectiva, la trinidad inmanente (unión divina del Hijo con el Padre en el Espíritu) constituiría un misterio previo o separado, del que puede hablarse sin que se aluda para ello al Jesús de la historia.

Este planteamiento, que parece necesario allí donde se enfoca el misterio del Hijo de Dios en claves ontológicas, resulta menos apropiado para comprender la historia de Jesús, tal como ha sido narrada por Mt en su evangelio. Por un lado, es difícil hablar de la persona eterna del Hijo de Dios,

<sup>30</sup> Se situaba ya de algún modo en esta línea H. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, Croall Lectures 1942-3, London 1964 (1ª ed 1943). La tradición protestante de los últimos decenios sigue de algún modo en esa línea, como indicábamos ya en "Bibliografía trinitaria del NT", *EstTrin* 11 (1977) 286ss.



si es que no hacemos referencia a Cristo. Por otra parte, la confesión dogmática fundante no dice *creo en el Hijo eterno de Dios*, sino *creo en Jesucristo, que es Hijo eterno de Dios*. Sólo la fe en Cristo histórico nos permite confesar al Hijo eterno. Pero, dicho eso, debemos añadir que sólo allí donde se confiesa la comunión eterna de Padre con el Hijo puede mantenerse en su verdad y sentido la formulación cristológica.

Este lenguaje de comunión interna entre Dios y su Hijo no es el primero ni el único del NT, pero debemos mantenerlo, como en algún sentido sabe y hace el mismo Mt, en sus textos centrales (11, 25-27; 28,19). Lo que sucede en Cristo no es algo posterior o añadido, que sólo empieza a ser verdad en un momento dado de la historia, sino que es la verdad originaria, el misterio donde todo encuentra su principio y su sentido. Por otra parte, allí donde Mt ha puesto a Jesús en el lugar de la Ley israelita, le está situando ya en un nivel de la eternidad fundante, en el principio del despliegue de Dios.<sup>31</sup>

-- *Plano de comunión. Cristología biográfica.* Pone de relieve el proceso de realización personal de Jesús y el encuentro de amor que mantiene con el Padre. La biografía personal de Jesús, tal como Mt la presenta y como aquí estoy destacando, resulta inseparable de la *persona* del Padre que le envía (=engendra), le acompaña en el decurso de su despliegue humano y le acoge en la muerte. Según eso, el Dios eterno (=Padre) forma parte de la historia de Jesús, tal como Mt la cuenta, en un nivel creyente.

El protagonista o "sujeto" de la historia de Mt, y de la confesión de fe cristiana, no es un Logos eterno (Hijo de Dios, separado de la historia), sino el mismo Jesús de la entrega mesiánica en favor de los demás, a quien llamamos Cristo, Señor, Hijo de Dios. Para mostrar que Jesús, hombre de la historia, es salvador final de la humanidad (y ser divino), Mt ha contado su biografía mesiánica, vinculando su vida a la de Dios (en nacimiento, decurso vital y muerte/pascua).

Mt no se ocupa de Dios Padre y de Jesús de forma separada (pues *nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera revelarlo*: 11, 27), sino que muestra al Padre al ir trazando la biografía de Jesús. Eso significa que el encuentro de Jesús con el Padre (la unión de sus biografías) no es un misterio puramente histórico (Trinidad económica), sino el proceso original de Dios (Trinidad inmanente). No niego por tanto el nivel previo, pero añado que no puede estudiarse de manera ontológica (eterna), separada del proceso de la historia de Jesús, sino por medio de esa historia. Por eso he querido vincular biografía de Jesús y ontología trinitaria.<sup>32</sup>

-- *Plano de efusión pneumatológica. Cristología misionera.* La biografía de Jesús, que en un sentido se vincula con Dios Padre, está totalmente relacionada al Espíritu Santo, como hemos señalado ya al hablar de concepción de Jesús y como ahora nos muestra su bautismo: nacimiento y "vocación" de Jesús forman parte del "despliegue" del Espíritu de Dios, de su acción creadora y salvadora. Jesús no ha nacido como un simple individuo, llamado a mantenerse en comunión con Dios Padre, sino como Mesías salvador, destinado a liberar al pueblo de sus pecados, pudiendo así presentarse

<sup>31</sup> El tema ha sido bien estudiado en obras de teología histórica, como A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, SecTrin, Salamanca 1980; B. Sesboüe, y J. Wolinski, (eds.), *Historia de los dogmas I. El Dios de la salvación*, Sec. Trinitario, Salamanca 1995. Yo lo he destacado, en la línea aquí indicada, en *Trinidad y Catequesis*, en *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 437-459.

<sup>32</sup> Así lo indican estudios de diversa procedencia, como D. M. Baillie, *Dios estaba en Cristo*, Aurora, Buenos Aires 1960 (= *God Was in Christ*, London 1960); W. J. Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation*, Cath.Univ. of America, Washington DC 1982; H. Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1981 (=Trotta, Madrid 1996); J. Moingt, *El hombre que venía de Dios I-II*, DDB, Bilbao 1995; W. Pannenberg, *Teología sistemática I-III*, Univ. Comillas, Madrid 1993ss; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario 1989; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972; Id., *El Espíritu, la Palabra y el Hijo*, Sígueme, Salamanca 1998.

como Emmanuel, presencia salvadora de Dios (cf. 1, 21-23).

Por eso, la misión del Espíritu pertenece a la misma biografía o despliegue de Jesús, en su triple momento de origen, decurso vital y muerte. 1) *Por su origen*, Jesús "depende" del Espíritu, como muestran los relatos de concepción y bautismo. 2) *En su vida*, Jesús obra con la fuerza del Espíritu, como indicará el texto evocado de 12, 28. 3) Finalmente, *por su muerte y pascua*, él viene a presentarse como aquel que promete el Espíritu a los perseguidos (cf. 10, 19-20) y concede a sus discípulos el poder de bautizar en ese Espíritu a los fieles (28, 19). Por eso, en algún momento, los teólogos han podido hablar de un *Filioque* (el Espíritu proviene del Padre y del Hijo), vinculándolo complementariamente con el *Spirituque* (Jesús surge del Padre por medio del Espíritu).<sup>33</sup>

Pienso que no basta contraponer y completar el *Filioque* y el *Espirituque*, pues la causalidad del Hijo y del Espíritu se despliegan en planos diferentes. La relación de Jesús Hijo con el Padre es de tipo *biográfico* y puede simbolizarse en claves de encuentro personal. Por el contrario, la relación del Padre (y de Jesús) con el Espíritu es de tipo *misionero*, de donación y/o envío, de presencia personal y personalizante: por ser *receptor* del Espíritu (porque ha nacido del amor del Padre), Jesús puede convertirse en *emisor* del Espíritu (lo ofrece a los creyentes), desde el misterio de su encuentro personal con el Padre.

Jesús sólo puede iniciar y culminar su biografía como Cristo porque *nace* del Espíritu de Dios, porque lo asume (humaniza) en su existencia y porque, finalmente, lo envía: al ofrecerse a sí mismo, al entregar lo que ha sido y es a los humanos, les regala la presencia de Dios, es decir, el Espíritu divino, entendido ya como principio de encarnación y comunión radical con Dios y entre los humanos. Por eso, la *Spirit-Christology* (vinculada al *Spirituque*), resulta inseparable de la *Christ-Spiritology*, es decir, de la pneumatología cristológica: sólo allí donde Jesús viene a presentarse como aquel que bautiza a los humanos en el Espíritu Santo (en el misterio trinitario, que es la totalidad divina: cf. 28, 19), puede afirmarse que la cristología ha culminado.<sup>34</sup>

En las reflexiones que siguen vinculamos las dos últimas perspectivas, utilizando un esquema que suele llamarse *ascendente*: partimos de la historia de Jesús y del Espíritu (inmanencia trinitaria) para subir desde ella al nivel de la *ontología divina* (trinidad inmanente). Así desarrollamos una *cristología evangélica*: iremos descubriendo y desplegando el sentido de Jesús, Hijo eterno de Dios, recorriendo el evangelio de Mt y vinculando las dos líneas ya indicadas: la biográfica y la misionera, la del encuentro personal de Jesús con el Padre y la de su apertura salvadora hacia los humanos. El mismo evangelio aparece así como texto básico de cristología, entendida en sentido biográfico y pneumatológico, de llamada al seguimiento y envío pascual misionero.

<sup>33</sup> Cf. S. Boulgakov, *Le Paraclet*, Aubier, Paris 1946, 239-249; P. Eudokimov, *La mujer y la salvación del mundo*, Nopal, Barcelona 1970, 236 ss. Yo mismo utilicé ese lenguaje en *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1976, 482-506. Sobre la temática del *Filioque* en la actualidad, cf. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998, 324-363.

<sup>34</sup> Las reflexiones anteriores son una continuación de *Este es el Hombre* 419-462. Encarnación de Dios en Cristo y efusión pneumatológica se encuentran plenamente vinculadas, como las dos partes de un único misterio: la *causalidad personal* de Jesús, en cuanto Hijo y compañero dialogal de Dios, resulta inseparable de la *causalidad personalizante* del Espíritu, entendido como aquel que le hace ser (le engendra) y que, al mismo tiempo, brota de su ser ya realizado. Por eso, lo mismo que se habla de una *biografía* de Jesús (que nace, despliega su vida y la entrega en muerte/pascua), puede y debe hablarse de un *proceso* (=procesión) del Espíritu que es lo mismo (=es El mismo) a través de los momentos de su realización. Las reflexiones pneumatológica que aquí insinúo deben elaborarse, en la línea de trabajos, como el S. Boulgakov, ya indicado, y los del M. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; J. D. G. Dunn, *El Espíritu Santo y Jesús*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981; H. Heitmann y H. Mühlen (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Sígueme, Salamanca 1978; Ch. Schütz, *Introducción a la Pneumatología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991. He presentado el tema en "Bibliografía Trinitaria del NT", *EstTrin* 25 (1991) 49-61.

Ese evangelio de llamada y camino mesiánico, dentro de la iglesia, constituye nuestra cristología básica. Desde ese fondo, la línea *personal* (diálogo Padre-Hijo) y *misionero/pneumatológica* (efusión del Espíritu) acaban siendo derivadas: lo que importa es que podamos asumir (acoger y realizar en nuestra vida) el evangelio de Jesús, a quien iremos descubriendo como *Dios con nosotros*.

La cristología se vuelve así tarea personal de seguimiento y envío. Sólo si llegamos con Jesús a la montaña de la Pascua (28, 16-20), culminando el camino ascendente y descubriendo su unidad plena con Dios (*¡se me ha dado todo poder...!*), podremos iniciar el camino descendente, descubriendo que el mismo Jesús nos envía a culminar y/o realizar su obra, bautizando a los humanos en el Nombre trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo). Nos hallamos inmersos al interior de la *misma historia divina*. Dios no ha querido ser divino en sí mismo, en prioridad cronológica, como amor ya realizado, para ofrecernos después el fruto de ese amor en Cristo. Al contrario, él ha querido introducirnos en su mismo proceso de amor trinitario, expresándolo al interior de nuestra historia. Por eso se ha podido hablar, con razón, de una historia trinitaria de Dios.<sup>35</sup>

## 5. Cristo y el Diablo. La llamada cristológica (Mt 4, 1-25)

Las reflexiones anteriores nos han servido para situar la cristología en línea *biográfico-filial* (despliegue personal de Jesús, Hijo de Dios) y *pneumatológico-misionera* (efusión liberadora del

<sup>35</sup> En ese contexto podemos citar algunas obras significativas de teología trinitaria: L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987; B. Forte, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*, Sígueme, Salamanca 1983; J. Vives, "Si oyérais su voz...". *Exploración cristiana del misterio de Dios*, Sal Terrae, Santander 1974. Esta búsqueda del sentido histórico de la Trinidad (del proceso divino) nos sitúa ante el tema básico del descubrimiento de la identidad de Dios y del sentido de la misma historia, temas ambos de la máxima actualidad teológica.

Dios no ofrece a los humanos el resultado de un amor ya realizado (externo a ellos), sino que ha querido realizarse como amor (encuentro del Padre con el Hijo) dentro de la historia humana. Ciertamente, es Dios quien despliega su amor en el amor de su Hijo Jesucristo. Más aún, podemos y debemos añadir que Dios podría haber realizado su más honda comunión (Trinidad) sin los humanos. Pero, en misterio de amor generoso, Él ha decidido vincular su amor eterno al despliegue histórico de la humanidad, centrada en Cristo, de forma que el mismo y único surgimiento intradivino (inmanente) del Hijo se identifica con el despliegue intrahistórico del Mesías Jesucristo.

Eso significa que no existe *despliegue inmanente* (trinitario) de Dios separado de la *historia mesiánica* de Jesucristo. De manera consecuente, el mismo nacimiento histórico de Jesús (ratificado en las palabras del Padre en el bautismo) expresa la generación del Hijo. Así, la inmanencia de Dios (encuentro fundante del Padre con el Hijo en el Espíritu), siendo en principio separable del hacerse de la historia humana (economía salvadora), no existe o se realiza fuera de ella.

Aquí radica, a mi entender, la debilidad del pensamiento, por otra parte tan valioso, de H. Mühlen, que sigue escindiendo economía e inmanencia: concibe a Dios como trinidad autoclausurada (independiente de su despliegue económico) y separa en la economía la *encarnación* (presencia personal del Hijo en Jesús) y la *efusión* del Espíritu Santo (que unge en primer lugar a la humanidad de Jesús y por medio de ella a los creyentes de la iglesia). Cf. *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988, 223 ss. y *Der Heilige Geist al Person*, Münster 1966, 5-11, 170-179.

Nuestro planteamiento puede ofrecer algunas dificultades de lenguaje, pues exige una relectura de Nicea-Calcedonia, y de ontología, pues nos hace superar la oposición vulgar de eternidad y tiempo. Pero quiere ser respetuoso con la experiencia del Testamento y con las formulaciones básicas de Nicea-Calcedonia, leídas desde el trasfondo de la Escritura, en nuestro caso de Mt. Ciertamente, no pretendo resolver los grandes problemas teóricos de la Cristología y Trinidad, pero quizá colaborar a situarlos y replantearlos desde una perspectiva bíblica, relejando el evangelio de Mt. La misma lectura narrativa del evangelio se vuelve, según eso, teología, como sabe J. Moingt, *El Hombre que venía de Dios I-II*, DDB, Bilbao 1995, refiriéndose de un modo especial a R. Sesboüe (*Jesucristo, el único mediador I-II*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994) y J. N. Aletti, que no sólo ha escrito una lectura cristológica de Lucas (*El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992), sino también una verdadera cristología narrativa (*Gesù Cristo: unità del Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1995; trad. española en Sec. Trinitario, Salamanca 1999).

Espíritu de Cristo en los humanos). Ambas se vinculan, de forma paradójica, en el texto clave de la tentación, que recoge y supera los riesgos principales de una cristología dominada por los poderes de este mundo. Frente al Espíritu de Dios emerge el Diablo, ofreciendo a Jesús un camino apetecible de culminación mesiánica, que acaba siendo contrario a su verdad de Hijo de Dios y a la verdadera libertad del ser humano.<sup>36</sup>

Como venimos afirmando, la cristología expresa el despliegue del camino mesiánico de Jesús que, arraigándose en la promesa de Israel, pero superando la clausura nacional judía, ofrece a los humanos (a todas las naciones de la tierra) un proceso de realización abierto a lo divino. Tres son sus riesgos (nuestros riesgos), tres los problemas que el Mesías debe resolver para así mostrarse como Hijo de Dios y salvador de los humanos.

La cristología de Mt es, según eso, una *cristología tentada*, es decir, combatida y en parte rechazada, desde una perspectiva económica y social. Gran parte de la cristología ontológica posterior se ha situado en un plano *inmunizado*, no pudiendo ser defendida ni rechazada desde una perspectiva social. Como la ciencia moderna ha destacado, esa inmunidad inutilidad. Una reflexión segura en sí misma, pero humanamente inoperante; eso ha sido, en contra de Mt 4, una parte considerable de la cristología eclesial posterior.<sup>37</sup> Mt inicia su despliegue de su relato con la oferta del *pan de Galilea* (4, 23-16, 20), entendido como mensaje de gracia, comida compartida; se ocupa después de la *ciudad* (16, 21-28, 16), es decir, del riesgo sacral de Jerusalén, con la condena y muerte del Mesías; y culmina en la *montaña* (28, 16-20), con el despliegue del auténtico poder mesiánico y el envío misionero de los discípulos a todos los pueblos de la tierra. Como estamos indicando y veremos todavía en todo lo que sigue, el tema de la *montaña pascual* y el envío a las naciones (el despliegue del auténtico poder mesiánico) constituye la clave y meta del texto de Mt.

1. *Pan ¡Si eres Hijo de Dios, di que las piedras se vuelvan alimento!* (4, 1-4). El más urgente de todos los problemas humanos es el hambre, la primera respuesta mesiánica debería ser la comida (pan), entendida, en sentido abarcador, como seguridad económica. A este nivel económico

<sup>36</sup> La tradición ha vinculado las tentaciones de Jesús y las de Eva/Adán al principio de la historia. Las semejanzas son evidentes: la "comida" del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal significa para Gen 2-3 el deseo fallido y destructor de autodivinización del humano, que se encuentra igualmente en el fondo de Mt 4. Pero también resultan claras las diferencias: la Serpiente de Gen 3 se atreve a enfrentarse con Dios, mientras que el Diablo de Mt 4 quiere ser intérprete suyo; la Serpiente acentúa el deseo de autodivinización humana, el Diablo insiste en la conquista mesiánica de la tierra... La diferencia fundamental está en el resultado de la prueba (negativo en un caso, positivo en otro) y, sobre todo, en el hecho de que Mt 4 es principio de un despliegue fiel (mesiánico) de la humanidad.

Nosotros, creyentes de comienzos del siglo XXI, nos hallamos, como el Cristo de Mt, ante una encrucijada. Hemos descubierto nuestra "autoridad" como hijos de Dios y tenemos el riesgo de emplear nuestros poderes para hacernos "dueños" de la tierra, en gesto de conquista violenta. Sólo descubriendo en amor (para el amor) los límites de nuestro poder, en gesto de comunicación gratuita, podremos asumir el mensaje de la cristología y realizarnos como humanos, superando el riesgo de Gen 2-3.

En *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 1993, he relacionado la tentación/pecado de Adán/Eva y la historia de Jesús. Sobre el sentido de la "tentación" de Gen 2-3, además de comentarios, cf. P. Beauchamp, *Création et séparation*, BSR, Cerf, Paris 1969; H. Blocher, *La Creazione. L'inizio della Genesi*, Claudiana, Torino, 172-223; E. Drewermann, *Strukturen des Bösen I*, Paderborn 1989; M. Navarro, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993; P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; W. J. Van Wolde, *A Semiotic Analysis of Genesis 1-2*, Assen 1982. Gen 2-3 ha ofrecido material para una profunda reflexión antropológica. Entre las obras más recientes que aluden al tema y lo interpretan, quiero citar a L. Cencillo, *Opción humana y textura bíblica*, Fundación, Madrid 1998

<sup>37</sup> No es fácil descubrir el orden primitivo de las tentaciones (en Lc 4 pan-monte-ciudad, en Mt 4 pan-ciudad-monte), pues cada división responde a la propia estructura de Lc y Mt, aunque son mayoría los autores que se inclinan por la prioridad Mt, como ha mostrado J. S. Kloppenborg, *Q Parallels*, Sonoma Ca. 1988, 20-21. Sea como fuere, el orden actual de Mt es claramente redaccional y ofrece una especie de anuncio o prolepsis de todo su evangelio.

se situaba el relato de Gen 2-3: Eva sintió "hambre" de un pan especial (del fruto del conocimiento pleno); también a Jesús le llega el hambre, necesita saciar su deseo.

Esta es pues la tentación primera de Eva y Cristo, este el problema principal de nuestro tiempo: producir una comida que sacie para siempre a los humanos (como sabe en otro contexto la samaritana: Jn 4, 15). Parece evidente que sólo es Mesías verdadero quien ofrece pan a los humanos, en programa integral de transformación económica (convirtiendo las piedras en pan). La cristología se volvería de esa forma economía.

Pues bien, en contra de eso, Mc 4, aun admitiendo que resulta necesario alimentar a los hambrientos, sabe que la solución del Diablo (que actúa como la Serpiente de Gen 3), resulta peligrosa para los humanos: les abandona en manos de su propio poder, les encierra en su necesidad económica, de tal forma que ellos acaban vendiendo su misma dignidad de dialogantes (de seres que escuchan y responden a nivel de gratuidad) por un poco de alimento o de dinero.

La tentación intenta clausurar a los humanos *en el círculo de su propio poder*: en el fondo de Gen 3 hay un *tú puedes* convertido en absoluto, un deseo de comer (de poseer) que se presenta como solución y plenitud de toda realidad. El Diablo de 4, 1-4 sitúa a Jesús ante su propio poder creador (transformador), interpretado como signo mesianico: "si eres Hijo de Dios, dí que esas piedras...". Ser Hijo de Dios significaría según eso imponerse sobre el mundo, comer todo. El triunfo mesiánico supondría el cumplimiento inmediato de los deseos, el control material sobre la vida. Dios sería poder comerlo todo.

Esta es la aspiración primera de la historia, la *tentación adámica* (de Eva, en Gen 3) y *antropológica* (de Jesús en Mt 4). El humano se descubre como ser necesitado, limitado por el mandato (¡no comas!) y el deseo (¡Jesús sintió hambre!). Romper el límite, saciar inmediatamente la necesidad: esa sería la señal del mesianismo, la divinización verdadera del humano. *Hacernos o ser dioses*: eso implicaría poder todo o tener todo. Tal sería la misión de Jesucristo, la tarea del Espíritu divino (a quien Mt llama *Diabulos* o Tentador).

-- *¿Ha triunfado el Diablo? La humanidad actual sabe producir*, de tal forma que parece estar capacitada para realizar aquello que quería el Diablo: transformar las piedras en pan, saciar el hambre. En conjunto, la cultura de occidente, con su desarrollo científico y técnico, puede resolver el problema de la producción, alimentando a todos los hambrientos de la tierra. De esa forma ha logrado aquello que quería el Diablo, pero no por un pecado, sino a través de un proceso positivo de conocimiento y transformación técnica de los bienes de la tierra.

-- *Verdad de Jesús. Dialogar es más que producir, la comida sola no resuelve el tema humano*. Nuestra humanidad, que sabe producir, no ha aprendido a compartir, no ha conseguido que sus miembros dialoguen de un modo fraterno, desplegando su vida al nivel de la palabra, es decir, de la búsqueda compartida de fraternidad, en apertura a Dios, en participación de los bienes humanos (no sólo económicos). Allí donde la economía es sólo economía (que acaba quedando en manos del deseo posesivo de este mundo) y el poder puro poder el humano se destruye.<sup>38</sup>

Jesús rechaza la petición del Diablo, absteniéndose de convertir las piedras en pan, no porque desprecie la necesidad de los pobres, o quiere condenarles al hambre, sino porque les ama de un modo más alto y porque quiere situar su entrega al nivel de la comunicación gratuita y

<sup>38</sup> Sobre las tentaciones de Jesús, en plano exegético, cf. J. Dupont, *Les Tentations de Jésus au Désert*, St. N. 4, Brugges 1968; S. Schulz, *Die Spruchquellen der Evangelisten*, TV, Zürich 1972, 177ss. Desde una perspectiva literaria, Dostoievsky (*Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas* III, Aguilar, Madrid 1964, 208ss) afirmaba que el conjunto de la iglesia/sociedad occidental había optado por el mesianismo del Diablo, presentándolo como verdadero Cristo (en lugar o en contra de Jesús). H. Dumery desarrolló hace tiempo el tema en clave teológico-pastoral, en *Las tres tentaciones del apostolado moderno*, FAX, Madrid 1950 (original de 1948). Desde esta perspectiva nos parece deficiente la visión que propone Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992.

humanizadora, afirmando, con Dt 8, 3, que no sólo de pan vive el humano, *sino de toda palabra que brota de la boca de Dios*. De esta forma nos sitúa ante la tarea del verdadero mesianismo, que consiste en dialogar y/o compartir a nivel de comunicación personal.

-- *El Diablo de Mt 4 está vinculado a un pan material que puede convertirse en signo de engaño*: sabe producir, consiguiendo panes suficientes para los humanos, pero no sabe (no quiere) compartir ni dialogar, porque compartir es amar, dialogar es cultivar la libertad al nivel de la palabra. Es evidente que no toda producción es diabólica: la cultura actual de Occidente, especializada en producir, no es por ello perversa, sino al contrario: puede hacerse humana. Pero una producción convertida en "capital" egoísta (cf. *mamona*: 6, 24) puede acabar sacralizando el satanismo.

-- *Jesús*, por el contrario, viene a presentarse como Mesías de la palabra, es decir, de una producción que no tiene sentido sino allí donde se pone al servicio de la comunicación gratuita entre los humanos. Sólo donde pasamos del puro pan (que se puede hacer *mamona*) a la palabra del diálogo gratuito, en libertad fraterna y entrega de la vida, puede hablarse de Jesús como Mesías, Hijo de Dios.<sup>39</sup>

No queriendo convertirse en productor egoísta del pan convertido en capital, sino en sembrador de la palabra creadora y dialogante (cf. Mt 13), Jesús podrá presentarse sobre el ancho campo de la tierra, donde los humanos sufren hambre, como *Mesías de los panes compartidos* (cf. Mt 14, 13-21 y 15, 29-39). No es Mesías del "pan milagroso" (de la abundancia cerrada del dinero o alimentos), como quiere el Diablo, sino portador de un mesianismo fundado en la palabra dialogada, abierta a todos los humanos.

En el camino que lleva del rechazo del pan diabólico (4, 1-4) al despliegue del pan compartido, en las multiplicaciones (14, 13-21; 15, 29-39), culminará la cristología de la primera parte de Mt (del mensaje en Galilea). Se abre así un camino que llevará a Jesús la *ciudad* (de la segunda tentación: 4, 5-7), que es signo y anticipo de Jerusalén, donde Jesús presentará su propio cuerpo (vida) como pan, en la eucaristía (26, 26-29), para ser condenado por sus sacerdotes (Mt 27). Frente al deseo diabólico de convertir todo lo que existe en pan de posesión (*mamona*), expresa así Jesús la gracia de su vida, hecha don (pan que alimenta y vincula en gratuidad a los humanos) por la pascua.<sup>40</sup>

Hoy, nosotros, cristianos de Occidente, productores de un pan que puede volverse diabólico, debemos rehacer el camino de Jesús, convirtiendo la producción (nuestra riqueza) en medio de comunicación humana. Quizá podamos afirmar que el siglo XXI será siglo del pan y la palabra compartida (conforme al testimonio de Jesús) o acabará perdiéndose en la lucha infinita por la economía (por el control egoísta de los panes), que lleva al gran combate entre todos los humanos. O Jesús nos enseña a compartir en gratuidad el alimento, escuchando la palabra de Dios y

<sup>39</sup> Mt 4, 4 utiliza el término *rema*, no *logos*, destacando así el rasgo activo y creador de la comunicación divina y humana, cf. W. Radl, *Rhêma*, DENT II, 1307-1310. Pero, en el fondo, sigue estando el tema de la *dabar* o *palabra* fundante. Como he indicado ya en *Este es el Hombre. Manual de Cristología*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997, 266-276, la cristología del siglo XXI ha de acentuar el mesianismo de Jesús como *Palabra (logos)* y principio de comunicación humana. Para un estudio inicial del tema, cf. A. Barucq (y otros), *Logos*: DBS 5, 425-479; J. L. Espinel, *Logos*, en X. Pikaza y N. Silanes, *El misterio de Dios. Diccionario teológico del NT*, Sec. Trinitario, Salamanca 1993, 841-852; G. Fries y B. Klappert, *Logos/Palabra*: DTNT 3 (1983) 251-275; D. H. Johnson, *Logos*: DJG 481-484; H. Kleinknecht, O. Procksch y G. Kittel, *Logos*: TWNT 4 (1938) 69-140; T. H. Tobin, *Logos*, ABD 4, 348-356. No hará falta decir que, al presentar las cosas de esta forma, nos estamos distanciando de una visión más bien existencial de la palabra, en clave protestante (defendida por autores como R. Bultmann y su escuela), para destacar su valor de comunicación y liberación social.

<sup>40</sup> Desde ese fondo he interpretado la cristología y eclesiología de Mc, en *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998. Mt asume básicamente el esquema de Mc, introduciendo en su relato de tentación más breve (Mc 1, 12-13) este pasaje básico (paradójico), de contraste creador, con el "pan" del Diablo, para así entender mejor el pan del Cristo.

convirtiéndola en principio de comunicación y entrega personal, o acabamos destruyendo por los panes (disputa de dinero) nuestra misma vida.<sup>41</sup>

2 *Templo. Tírate y los ángeles de Dios te sostendrán...* (4, 5-7). La cristología de Occidente se ha desarrollado de forma sacral, de manera que se ha vinculado con frecuencia a los signos que maneja (y controla) este Diabolo del santuario: hemos vuelto a construir una cristología de la Ciudad santa (que puede ser la iglesia) y de los milagros que se deben realizar ante el alero del templo. El relato de Mt nos obliga a superar ese nivel de sacralidad de tinte mágico, para situarnos de esa forma en el espacio de la fe.

El Diabolo que así tienta a Jesús, desde el centro de la antigua o nueva Ciudad Jerusalén, encaramado en el pináculo sagrado, a la vista de todos, proponiéndole que se eche en manos de Dios, arrojándose al vacío, es un *Espíritu Exegeta y Religioso*, experto en prodigios, que sabe citar la Biblia y apelar a la "providencia" de Dios: "tírate hasta el suelo, porque, como dice la Escritura, mandará a sus ángeles, para que te tomen en sus manos y tus pies no se quiebren en las piedras" (4, 6; cf. Sal 91,11-12).<sup>42</sup>

-- *Diabolo religioso. Piedad y magia.* Cierta tipo de religión ha funcionado desde antiguo como *obediencia* a un Dios externamente providente (que parece cuidar de los suyos) o *magia* (forma de utilizar a Dios, poniéndole al servicio de nuestros propios intereses). A ese nivel se ha colocado el Diabolo: quiere que Jesús se arriesgue y se lance en el vacío, para forzar así el cuidado de Dios, superando así por religión la racionalidad o prudencia humana. Este es un Diabolo que no quiere aceptar y no acepta la dura realidad del mundo, pidiendo a sus devotos que se evadan de ella, interpretando la piedad religión como refugio sacral. No es un Diabolo de obras "malas" en sentido moralista (de tentaciones sexuales o torturas exteriores, de miedos fantásticos o muertes violentas), sino un seductor piadoso, experto en ilusiones religiosas.

-- *Cristo a-religioso. Mesianismo y confianza en Dios.* Frente a la magia del Diabolo, que tienta a Dios, buscando la prueba sacral del milagro, Jesús viene a presentarse como un creyente realista, que acepta de verdad a Dios y que, precisamente por eso, no pide ni quiere los milagros que, conforme a una tradición inmemorial, se hallaban vinculados a Jerusalén, con la estructura sagrada de su templo. Es evidente que muchos seguidores de Jesús esperaron el "milagro" en la ciudad elegida de Jerusalén, conforme a las antiguas profecías: que no le mataran, que resucitara externamente, con gran fuerza. Pero subió Jesús, ofreció su mensaje mesiánico y, en vez de triunfar en lo externo, quedó amenazado de muerte y murió en la ciudad de las grandes promesas ¿No era lógico que Dios le liberara? Murió Jesús pidiendo ayuda a Dios (cf. 27, 26: *Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?*), sin que nadie le librara de la muerte, sin que hubiera resurrección en plano externo, pues la "respuesta" pascual se sitúa a otro nivel: no libera a Jesús de la muerte, sino que le hace Mesías salvador precisamente por la muerte.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> La cristología de Mt se encuentra estrechamente vinculada al tema de la economía, como iremos viendo en lo que sigue: baste con recordar las parábolas del dinero propias de su texto (17, 22-27; 20, 1-17) y la importancia que concede a la figura antimessiánica de Judas, que traiciona a Jesús y se suicida precisamente por dinero (cf. 26, 14-16; 27, 3-10), relacionándose así y oponiéndose a los sacerdotes que quieren ocultar por dinero la pascua de Jesús (cf. 27, 62-66; 28, 11-15). El relato entero de Mt puede interpretarse como drama cristológico-económico. Cf. M. H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics and Justice in Matthew*, Orbis, Maryknoll, NY 1988.

<sup>42</sup> El Diabolo cita el texto de forma sesgada, pues el salmo no promete la asistencia de Dios para aquel que pone en prueba su asistencia, sino para el piadoso, es decir, para el que escucha su palabra y confía en su asistencia, con fidelidad, en medio de las dificultades de la vida. Cf. H.-J. Kraus, *Salmos II*, Sígueme, Salamanca 1995, 329-338; L. Alonso y C. Carniti, *Salmos II*, EVD, Estella 1993, 1182-1194. Sólo en ese contexto se puede hablar del ángel de la protección divina.

<sup>43</sup> Sobre magia y religión, cf. J. Neusner (ed.), *Religion, Science and Magic: In concert and in conflict*, New York, 1989; D. Salado M., *La religiosidad mágica. Estudios crítico-fenomenológico sobre la interferencia*

Desde la perspectiva diabólica del "riesgo" de Jesús y del deseo de milagro, en la ciudad del templo, puede entenderse la segunda parte del relato de Mt (16, 21-27, 66). Ciertamente, Jesús cumple de algún modo aquello que le pide el Diablo: se introduce (se arroja) en el centro del santuario de Jerusalén, pero no de manera espectacular (para que admiren su arrojo y Dios haga el milagro de salvarle), sino por fidelidad a su mensaje mesiánico.

Jesús no se ha arrojado temerariamente en el templo, pero se ha introducido en sus patios sagrados, no para "honrar" al Dios de sacerdotes y milagro, sino para mostrar que ese templo está manchado con dinero (tema anterior), de manera que puede definirlo como cueva de bandidos (cf. Mt 21, 12-17). Humanamente hablando, lo que el Diablo le pedía (echarse del alero) era menos peligroso que aquello que Jesús ha realizado, pues algunos se salvan al lanzarse de la altura, pero nadie se libera de la autoridad sacral de los sacerdotes. Desde ese fondo, con la ayuda de Jer 7, podemos entender la relación que Jesús ha mantenido con el Templo:

– *Los sacerdotes de Israel* buscaban la seguridad del santuario, concebido como lugar de protección divina y refugio para tiempos de gran crisis: Dios hará el milagro, no dejará que su santo templo caiga y que sus adoradores mueran, en manos de invasores. Pensaban así en tiempo de Jeremías, lo mismo pensarán muchos judíos hacia el 68-70 d. de C., sublevados contra Roma.

– *Jeremías* acusó en su tiempo a los sacerdotes de Israel, diciéndoles que su manera de apoyarse en la sacralidad del templo era no solamente mágica, sino perversa, pues la misma confianza en la inviolabilidad del templo les hacía mantenerse en la injusticia. Conforme a la visión profética de Jeremías, un culto injusto es pecado contra Dios, de tal manera que el mismo templo puede convertirse en signo de mentira: a su entender, no existe más milagro de Dios que el vinculado a la justicia y fidelidad humana.

– *Jesús* se ha mantenido en la línea de Jeremías, queriendo que el templo aparezca como signo de fe y no como lugar de tentación antidivina. Por eso ha rechazado el "milagro sacral" y ha realizado un signo profético de amenaza y destrucción contra este templo de injusticia vinculada con la magia (cf. 21, 12-16). En ese contexto se sitúa su palabra contra el Diablo religioso que le acecha con milagros: *No tentarás al Señor, tu Dios* (Mt 6, 7; cf. Dt 6, 16).<sup>44</sup>

No tentar a Dios significa aceptar su diferencia: no introducirle en la espiral de los favores sacrales o milagros con que Dios defendería a los piadosos. Jesús es en verdad piadoso y precisamente por eso no quiere ese tipo de milagros: no exige que Dios (o sus ángeles) garanticen la seguridad externa de su vida. El mesianismo de Jesús no puede interpretarse como maravilla

---

*magia-religión*, San Esteban, Salamanca, 1980; G. Widengren, *Fenomenología de la Religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, 1-16. Algunos investigadores modernos piensan que Jesús quiso ser mago añaden suponen que este pasaje de la tentación deforma su figura: cf. M. Smith, *Jesús el mago*, M. Roca, Barcelona 1988 y G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977. Para una visión crítica del tema, superando una visión puramente mágica de Jesús, cf.: M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge PEN 1994; M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 28), SCM, London 1974; Kee, H. C., *Medicina, milagro y magia en tiempos del NT*, Almendro, Córdoba 1992; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, I-III, Doubleday, New York 1991/6 (traducción del tomo I: *Jesús, un judío marginal*, EVD, Estella 1998); G. Theissen, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edinburgh 1983; M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, FB 37, Würzburg 1980; B. Witherington, B., *The Jesus Quest. The Third search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995.

<sup>44</sup> El signo de Jesús contra el templo ha sido estudiado especialmente en la versión de Mc. Cf. G. Biguzzi, "Yo destruiré este templo". *El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992; D. Juel, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980. El tema recibe hondura especial en Mt, no sólo por la referencia al signo diabólico del templo, sino por la importancia de la sacralidad judía en su evangelio.



externa, sino como expresión de fidelidad radical, en fe profunda: sólo es Mesías (verdadero Hijo de Hombre) aquel que sabe morir por los demás, como dirá Jesús al comienzo de la segunda parte de Mt (16, 61). El mesianismo diabólico quiere el triunfo externo de Jerusalén, busca el milagro. Jesús, en cambio, es Mesías porque acepta en fidelidad el camino de Dios: no busca el milagro, está dispuesto a morir por el reino.

El deseo de un mesianismo milagroso ha seguido influyendo en la primera comunidad, como indica el mismo dato de que esa comunidad haya creado un relato como este. Parece evidente muchos cristianos antiguos (cuyo lenguaje se refleja en este y otros textos que aluden a la Ciudad Santa; cf. 5, 35; 27, 53) siguieron tomando a Jerusalén como ciudad sagrada, que Dios debe defender con sus milagros: por eso aguardan allí la manifestación pascual del Cristo, el milagro externo del fin de los tiempos. Pues bien, esa esperanza ha sido vana: Mateo recuerda que Jerusalén ha condenado a Jesús a la muerte (sin que Dios le defienda externamente y le libere del patíbulo infamante); por eso, sus creyentes han de abandonar la "capital sagrada", anunciando el reino de Dios desde la montaña de Galilea, en todo el mundo (como supone la tercera tentación).

La respuesta de Jesús ante el "milagro" de Jerusalén continúa siendo esencial en la cristología. Muchos seguimos aferrados a portentos, interpretando la iglesia como casa o corte de prodigios, lugar que Dios mismo debería defenderla, con su fuerte ayuda, en contra de perversos invasores. Pues bien, en contra de eso, el Cristo de Mt sólo admite el milagro mesiánico de Jonás, el profeta que "muere" (tragado en el vientre de la ballena o tierra) por tres días (cf. 12, 39-41). Según Mt no existe más "milagro" que la entrega de la vida.

Jesús no se ha tirado por capricho sacral del pináculo de templo, sino que ha entrado en sus patios por fidelidad mesiánica. Pues bien, Dios no le ha liberado de la "caída", agarrándole en sus manos, sino que le ha dejado morir, culminando su tarea mesiánica. Por eso, como venimos diciendo, sólo es verdadero Mesías quien entrega su vida por el reino. En esta línea, la cristología del futuro deberá oponerse a todas las magias (pseudo-)religiosas.<sup>45</sup> Pienso que, en este campo, la visión de Cristo que ha ofrecido J. Pelikan, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Herder, Barcelona 1989, peca de ingenua y bondadosa, pues sólo expone la figura de un Cristo positivo, que no ha sido manejado por la magia milagrera de grupos cristianos posteriores, que se han dejado atrapar por la lógica del Diablo. Más agudo parece D. Salado, *La religiosidad mágica*, Salamanca 1980, que ha puesto de relieve los riesgos de un *cristianismo magizado*.

3. *Montaña. Todo esto te daré...* (4, 8-10). El proceso cristológico culmina allí donde el humano quiere hacerse dueño de todo lo que existe. Del pan (economía) y la ciudad sagrada (religión) hemos pasado a la montaña cósmica, entendida como altura desde donde pueden contemplarse y dominarse los reinos de la tierra. La tentación anterior era menos aparente: el Diablo no actuaba de una forma abierta, sino que conducía a Jesús hasta el misterio de su filiación (*¿si eres Hijo de Dios!:* 4, 3. 6), pidiendo que sacara sus propias consecuencias. Ahora, en cambio, la propuesta es clara: el Diablo se presenta como dueño de los reinos de este mundo y los promete a Jesús: *¡todas estas cosas te daré, si es que postrándote me adoras!*

En otro contexto, más cercano a la primera tentación, Mt 6, 24 ha contrapuesto a Dios y la Mamona (el capital absolutizado), indicando los caminos del verdadero y falso mesianismo. Pues bien, en nuestro caso, lo contrario a Dios no es ya el dinero/pan, sino un Diablo que se muestra como fuente de dominio, de tal forma que exige adoración de sus devotos, especialmente de aquel que quiere y puede convertirse en Señor de todo el mundo. Situada en esta perspectiva, la

<sup>45</sup> Negando el milagro sacral del templo judío, Mt se sitúa en la línea teológica de Pablo, que no conoce más Cristo que el crucificado. Un Cristo de milagros, sin cruz, destruiría la novedad del evangelio. Es aquí donde se decide el sentido de la cristología, tanto actual como futura, pues siguen muchos los que permanecen aferrados a diversos tipos de milagros eclesiales y/o sacrales, en vez de mantener la fidelidad que ha negado el milagro Cristo de las tentaciones.

Cristología del Poder aparece vinculada al despliegue del Diablo, que se presenta como enemigo (antítesis) de Dios.

-- *Cristología del poder, Hijo del Diablo*. Este Diablo del monte cósmico quiere presentarse como "padre" de Jesús, exigiéndole adoración y ofreciéndole dominar (destruir) a los humanos. El tema de fondo del relato ha sido destacado por la tradición antigua (de Q y Mc), que recoge Mt 12, 22-32: los fariseos acusan a Jesús de estar "poseído" por el Diablo, de manera que así puede realizar sus exorcismos (*¡con el poder de Beelzebul!*), consiguiendo de esa forma el dominio sobre el mundo. Si se hubiera situado en esa línea, Jesús habría podido convertirse en Cristo político del cosmos, dueño de todos los poderes de la tierra. Su padre, el Diablo, le habría concedido autoridad sobre los humanos en línea de imposición (adoración). Como la literatura posterior ha destacado con frecuencia, para conseguir el poder sobre la tierra es necesario vender el alma al Diablo. Del templo, lugar de la religión sacralizada, hemos pasado al ancho mundo de la vida donde la falsa religión se expresa en forma de imposición humana.<sup>46</sup>

-- *Cristología de la gracia, Hijo de Dios*. Al oponerse a la adoración diabólica, expresada en forma de poder (=imposición) sobre la tierra, Jesús viene a presentarse como verdadero Hijo de Dios, a quien adora y sirve en libertad, al entregar su vida para bien de los humanos. Culmina así el camino de la cristología, iniciado ya en las tentaciones anteriores (de pan y templo). Jesús no intenta dominar el mundo con dineros o milagros, no quiere ser Mesías para conseguir el poder sobre los humanos, organizando de esa forma el mundo, sino para servirles, en gesto de liberación gratuita.

Al llegar este momento, Jesús tiene que expulsar al Diablo, utilizando las palabras que más tarde emplea el rechazar al mismo Pedro, que ha querido separarle del camino de la entrega de la vida: *¡apártate (de mí) Satanás!* (Upage( Satana!). La palabra del *Tentador* (que aquí recibe su nombre semita de *Satanás*, y no el griego de *Diablo*) parece haber penetrado hasta la entraña del proyecto de Jesús, al lugar al que ha llegado el discípulo más íntimo, que es Pedro (comparar 4, 10 con 16, 23). Jesús se siente herido en lo más íntimo: este es el lugar de la decisión, la línea divisoria entre la cristología divina y la satánica, entre el Jesús que da la vida en gratuidad, para que todos puedan así abrirse a la vida, y un posible Cristo falso que toma la religión como pretexto de dominio sobre los demás.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> El tema central de la cristología (y de todo el evangelio) es el despliegue y sentido del poder, como indiqué en la introducción de *El evangelio. Vida y pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990. Ese tema nos sitúa en el centro de la problemática actual, tanto política y económica como religiosa. Al final de todas las tentaciones emerge el problema del poder, que nace precisamente del miedo a perderlo (y a encontrarse vacío de sí mismo, sin seguridad alguna).

Por disputa de poder han surgido imperios y religiones. Como fuente de superación de poder viene a presentar Mt el camino del Mesías que culmina en 28, 16-20. Pienso que, en conjunto, las iglesias cristianas no han realizado todavía una verdadera crítica mesiánica de los (sus) poderes y por eso busca un tipo de poder social (jurídico, ideológico, emocional) para dirigir de alguna forma la vida de los otros. Ellas parecen más cercanas al Diablo del Monte del sometimiento que al Cristo del Monte liberador.

<sup>47</sup>Entendida así, la tentación del poder atraviesa el evangelio, viniendo a presentarse como argumento principal de todo Mt. Quizá pudiéramos decir, con F. Nietzsche, que el ser humano es *voluntad de poder*. El problema está en la forma en que puede conseguirse y ejercerse. Utilizando una terminología teológica posterior, podríamos decir que hay dos formas de *dynamis* o fuerza: una es destructiva, y se ejerce dominando a los demás (el Diablo); otra es positiva y se despliega sirviéndolos (el Cristo).

El surgimiento, sentido y humanización del poder constituye el mayor de los retos de la vida social y religiosa de principios del siglo XXI. Sigue siendo clásico el trabajo de N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, Madrid, 1976. En perspectiva de lucha (y superación del) poder ha de entenderse la obra de R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986. .

Sobre R. Girard, cf. M. Deguy y J. P. Dupuy (eds.), J. P., *R. Girard et le problème du mal*, París 1982; N. Lohfink (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, Freiburg 1983 [traducción parcial: Id., *Violencia y pacifismo en el AT*, DDB, Bilbao 1990]. Cf. también X. Pikaza, "Espíritu Santo y salvación del hombre", en

Desde este fondo ha de entenderse el final del evangelio. El Diablo de Mt 4, 8 promete a Jesús *todos los reinos del cosmos, con su gloria* (pa,saj ta,j basilei,aj tou/ ko,smou kai. th.n do,xan auvtw/n), ofreciéndole un camino de triunfo sobre el mundo. Jesús rechaza ese camino, para entregar su vida en gratuidad, de tal manera que al final puede presentarse ante los discípulos, en la montaña pascual, como aquel a quien Dios (y no el Diablo) *ha concedido todo poder en cielo y tierra* (28, 18: VEdo,qh moi pa/sa evxousi,a evn ouvranw/l kai. evpi. Îth/jÐ gh/j), retomando así el principio de la Escritura, allí donde se afirma: *creó Dios el cielo y tierra* (Gen 1, 1).<sup>48</sup> La creación aparece ya en su claridad, como obra de Dios: como mediadores de ella emergen los discípulos de un Jesús a quien vemos como verdadero Adán o Ser humano culminado, que regala a todos los humanos su camino mesiánico de fraternidad, centrado en el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu.

Culmina con esto el proceso de las tentaciones, que nos lleva del pan (economía), por la religión (milagro), hasta el poder donde se expresa el más hondo misterio divino. Este no es un proceso teórico, despliegue de ideas o razones primeras, en plano conceptual, sino un itinerario práctico de transformación del mundo: sólo puede entender la cristología quien asume el evangelio de Jesús, oponiéndose al proyecto y métodos del Diablo. Por eso, la cristología de Mt debe formularse de un modo comprometido, desde el centro de la historia: ella resulta inseparable del despliegue del *poder*, del señorío del humano sobre el mundo, de manera que se cumpla la primera y última palabra de la creación (Gen 1, 1).<sup>49</sup> Una cristología que no se eleve frente al riesgo de destrucción satánica del mundo y de la historia pierde su sentido, convirtiéndose en inútil banalidad bondadosa. E inversamente, una satanología separada de la cristología vencedora, se convierte para los cristianos en mentira angustiada. Es significativo el hecho de que el satanismo, ya desde Mt 4, se ha desarrollado como antítesis de la cristología. Sólo allí donde Dios se desvela en su fuerza radical como divino (en Cristo) puede desvelarse también y se desvela en su radicalidad el riesgo satánico. Este es un tema que sigue siendo plenamente actual: la cristología sólo emerge como tal, con toda fuerza, allí donde viene a presentarse como signo y principio de victoria contra el satanismo de este

Id., *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 323-339; Id., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993; J. M. Rodríguez, "La mimesis en Girard o el ambiguo origen de lo humano": *Religión y Cultura* 28 (1982) 579-600.

<sup>48</sup> La forma pasiva de 28, 18 (VEdo, qh moi) supone un sujeto divino: *Dios mismo le ha dado a Jesús todo poder*. Sólo entonces se cumple, en la culminación biográfica, lo que había formulado 11, 27: Pa,nta moi paredo,qh u`po. tou/ patro,j mou (mi Padre me ha dado todas las cosas). Frente a la oferta mentirosa y opresora del Diablo se eleva y triunfa el don del Padre, vinculado biográficamente con Jesús. Cf. W. Trilling, "El contenido del manifiesto: 28, 18-20", en Id., *El verdadero Israel*, FAX, Madrid 1974, 29-71.

<sup>49</sup> La respuesta al proyecto del Diablo (*¡todo esto te daré...!*) no puede formularse en plano de teoría, sino de práctica, como muestra el despliegue posterior del evangelio. Jesús no rechaza la propuesta del Diablo (el despliegue del poder sobre el mundo), sino la forma de plantearlo y conseguirlo: como conquista impositiva (Diablo) o regalo de la vida (Dios). Durante siglos, por razones sistemáticas, de influjo helenista, la cristología ha destacado los aspectos teóricos del conocimiento de Jesús. Ahora, tras el giro epistemológico de los últimos decenios, podemos recuperar su figura en el lugar donde le había situado Mt: allí donde se expresa el auténtico despliegue de poder.

Entendida así, la cristología sólo puede interpretarse desde un fondo de *antisatanismo*, como indicó hace tiempo L. Cencillo, *El misterio de Iniquidad en la Historia de la Iglesia*, Euroamericana, Madrid 1960. Significativamente, el tema ha sido desarrollado, sobre todo, en línea gnóstica, como han destacado obras tan dispares y profundas como S. Pétrement, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Cerf, Paris 1984; F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Pontificia, Salamanca 1988. Pero la satanología puede recibir y ha recibido, a lo largo de los primeros siglos de la iglesia, formas "ortodoxas" esenciales, si se puede utilizar esta palabra. Para redimir a los humanos, Crsto ha tenido que superar el poder diabólico: cf. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Mensajero, Bilbao 1973; G. Aulen, *Le triomphe du Christ*, Aubier, Paris, 1970; L. Bouyer, *Le mystère pascal*, Paris 1957; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en MS III, 2, 143-336; Id., *Teodramática IV. La Acción*, Encuentro, Madrid 1995; A. Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; R. Schwager, *Jesus in Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Tyrolia, Innsbruck 1990.

tiempo.

## 6. Conclusión: cristología ampliada, pescadores de hombres (Mt 4, 11-25).

A manera de conclusión, recordaremos que, superado el riesgo satánico (Mt 4, 11) y después que el Bautista ha culminado su anuncio profético, Jesús puede venir a *Galilea* (4, 12), para anunciar allí el reino de Dios (4, 17). Esta es su tarea mesiánica, el lugar donde recibe, se inicia la cristología, como signo y principio de misión universal. Lógicamente, llegando a la meta del despliegue mesiánico, Jesús volverá a encontrar a sus discípulos *en la montaña de Galilea* (28, 16), para enviarlos desde allí a todas las naciones. Así vuelven a expresarse los dos momentos principales de la cristología:

– *Momento biográfico*. En gesto de *magisterio personal*, que irá desarrollándose a través de todo el evangelio, Jesús llama a cuatro pescadores, *para que le sigan o vayan tras él* (4, 19: *Deu/te ovpi,sw mou*). Como iremos viendo, la doctrina de Jesús *es su persona*. Por eso, en lugar de la Ley o, el Mandato o la Sabiduría divina, irá emergiendo a lo largo de Mt el *yo* de Jesús, su biografía mesiánica de Hijo de Dios.

– *Momento misionero*. Jesús llama a los *Cuatro* (signo de totalidad) para convertirles en *pescadores de humanos* (4, 19: *a`liei/j avnqrw,pwn*), mediadores de su tarea mesiánica de reunión de los pueblos. A lo largo del evangelio, estos Cuatro se volverán Doce, signo del Israel escatológico (cf. 10, 1-2), para convertirse al fin en Once (la defección de Judas simboliza el fracaso de la mediación israelita), esto es, en portadores de la misión universal humana (28, 16: *Oi` de. e[ndeka maqhtai....*).<sup>50</sup>

La cristología ha de entenderse así como proceso de seguimiento de Jesús y anuncio de su reino. Lógicamente, forman parte de ella los discípulos de Jesús, es decir, sus enviados mesiánicos. Nos hallamos, según esto, ante un *proyecto compartido*. Si la cristología fuera sólo un tratado acerca de Jesús, si tratara solamente de su vida y obra individual, separándola del seguimiento y misión de sus discípulos, perdería su sentido. Ella aparece, según, como *disciplina biográfica* (despliegue de la vida de Jesús) y *testimonial o misionera*, como sigue indicando el evangelio de Mateo.

## Bibliografía:

### a. Introducción

Rigaux, B., *Para una historia de Jesús. El testimonio del evangelio de Mateo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969

Maggioni, B., *El relato de Mateo*, San Pablo, Madrid 1982.

<sup>50</sup> Sobre el contexto histórico y sentido primero de la llamada de Jesús a sus discípulos, desde el fondo de ruptura familiar, cf. S. C. Barton, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew* (SNTS Mon. Ser 80), Cambridge UP 1994; S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, PS 4, Pontificia, Salamanca 1998. He comentado el evangelio de Mc desde el punto de vista del discipulado en *Para entender El Evangelio de Marcos*, EVD, Estella 1997. Para una visión general del discipulado en Mt, cf. U. Luz, "Die Jünger in Matthäusev.": ZNW 62 (1971) 141-171 (= "Los discípulos en el evangelio de Mateo", en R. Aguirre M y A. Rodríguez C., *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, EVD, Estella 1966,241-275); J. Zumstein, *La condition du Croyant dans l'Évangile selon Matthiey*, OBO 16, Göttingen 1977.

Le Poittevin, P. y Charpentier, E., *El evangelio según san Mateo*, CB 2, Verbo Divino, Estella 1989.

Zumstein, J., *Mateo, el teólogo*, CB 58, Verbo Divino, Estella <sup>2</sup>1993.

## **b. Comentarios**

Luz, U., *El evangelio según san Mateo*. 1. (Mt 1-7). 2 (Mt 8-17). 3. 18-28, BEB, 74, 103 y 111, Sígueme, Salamanca 2001/4.

Goma, I., *El evangelio según san Mateo*, I-II, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona 1980

Mateos, J. y Camacho, F., *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Cristiandad, Madrid 1981

Bonnard, P. *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976. Es ya un clásico

Trilling, W., *El evangelio según san Mateo* I-II, NTM, Herder, Barcelona 1970

Schmid, J., *El evangelio según san Mateo*, CR, Herder, Barcelona 1968.

## **b. Estudios. Cristología**

Trilling, W., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974 (original de 1959).

Aguirre, R., *Exégesis de Mateo 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1980 (=Eset, Vitoria 1980).

Pikaza, X., *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, BEB 46, Sígueme, Salamanca 1984 *de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994. Escrito de gran finura hermenéutica.

Quesnel, M., *Jesucristo según san Mateo*, Verbo Divino, Estella 1993

Heras Oliver, G. *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, Eunsa, Pamplona 2001