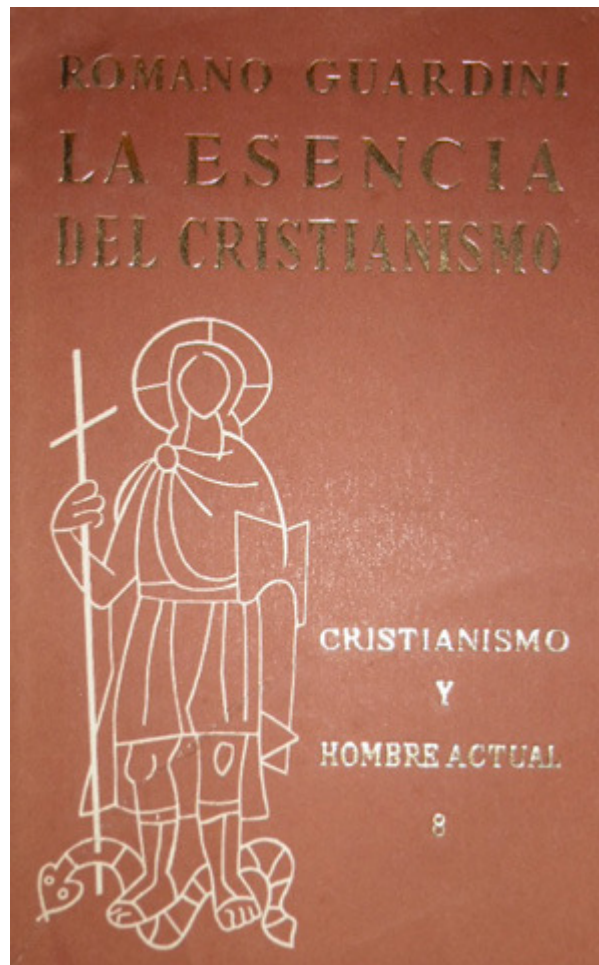


La esencia del cristianismo



Das wesen des christentums *

Romano Guardini

El presente ensayo se publicó en 1929 en la revista "Die Schildgenossen". El número en que apareció está agotado desde hace ya largo tiempo. Por eso he creído, accediendo a numerosos

ruegos, que merecía que se publicase nuevamente, más que nada por la relación que tiene con otros dos libros lanzados en la misma editorial: La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento y El Señor. En él se expone, si así puede decirse, la categoría necesaria para estos dos últimos y viene a ser como una introducción metódica a los mismos.

El problema

En la historia de la vida cristiana hay épocas en las que el creyente es cristiano con naturalidad y evidencia. Ser cristiano es para él lo mismo que ser creyente e incluso que ser religioso. El cristianismo constituye a sus ojos el único mundo religioso posible, de tal suerte que todos los problemas surgen dentro de su ámbito. Considerada en términos generales, ésta fue la situación para la mayoría de los hombres de Occidente durante la Edad Media, y aun siglos más tarde, y ésta es también la situación para el individuo cuando crece en el seno de una atmósfera cristiana unitaria y en ella inmerge totalmente su personalidad. Más tarde, empero, se impone la conciencia de que existen también otras posibilidades religiosas, y el creyente, que hasta entonces no se veía inquietado por ninguna duda, comienza a analizar, compara, juzga y se siente en la necesidad de tomar una decisión. En el curso de este proceso mental se hace urgente el problema de saber qué es aquello peculiar y propio que caracteriza al cristianismo y lo diferencia, a la vez, de otras posibilidades religiosas.

La pregunta por la "esencia del cristianismo" ha sido contestada de modos muy diversos. Se ha dicho que lo esencial del cristianismo es que en él la personalidad individual avanza al centro de la conciencia religiosa; se ha afirmado asimismo que la esencia del

cristianismo radica en que en él Dios se revela como Padre, quedando el creyente situado frente a Él directa e inmediatamente; también se ha sostenido que lo peculiar del cristianismo es ser una religión que eleva el amor al prójimo a la categoría de valor fundamental. Esta enumeración podría prolongarse todavía, hasta llegar a aquellas teorías que tratan de presentar al cristianismo como la religión perfecta en absoluto, tanto por ser la más acorde con los postulados de la razón, como por ser la que contiene la doctrina ética más pura y la que en mayor grado coincide con las exigencias de la naturaleza.

De todas estas respuestas no hay ninguna que dé en el blanco. De un lado, porque todas ellas angostan la amplia totalidad de la realidad cristiana, reduciéndola a uno solo de sus momentos, al que, por una u otra razón, se estima como el más importante o decisivo. Para percatarse de la insuficiencia de todas estas respuestas, basta considerar el hecho de que casi siempre es posible oponer a cada una de ellas otra respuesta contraria, igualmente sostenible e igualmente unilateral. Es posible afirmar fundadamente, por ejemplo, que la médula del cristianismo consiste en el descubrimiento de la comunidad religiosa e incluso de la totalidad transpersonal; que en él se revela la trascendencia de Dios, siendo por ello una religión en la que el "mediador" desempeña un papel esencial; que la preeminencia del amor a Dios anula en él el amor al prójimo, etc., etc. Podríamos llegar incluso a la tesis de que el cristianismo es la religión que quebranta más radicalmente los postulados de la razón, que niega el primado de lo ético y que pretende de la naturaleza que acepte lo que más profundamente le repele.

Las respuestas mencionadas al principio son empero, además, falsas —y aquí radica lo decisivo—, porque se hallan formuladas en forma de proposiciones abstractas, subsumiendo su "objeto" bajo conceptos generales. Este proceso, empero, contradice precisamente la más íntima conciencia del cristianismo, ya que de

esta suerte se le reduce a sus presuposiciones naturales; es decir, a aquello que la experiencia y el pensar entienden por personalidad, relación religiosa directa e inmediata, amor, razón ética, naturaleza, etc. Ahora bien: lo propiamente cristiano no es aprehendido exhaustivamente en estos conceptos. Lo que Cristo nos anuncia como "amor", o lo que quieren decirnos San Pablo y San Juan cuando desde su conciencia cristiana nos hablan de amor, no es el fenómeno humano general que suele designarse con esta palabra, ni tampoco su purificación o sublimación, sino algo distinto. "Amor", en este sentido, presupone la relación filial del hombre con Dios. Ésta a su vez se diferencia esencialmente de la concepción científica que nos dice, por ejemplo, que el acercamiento a la divinidad del hombre religioso tiene lugar según el esquema de la relación entre hijo y padre; la relación filial del hombre con Dios significa, más bien, el renacimiento del creyente del seno del Dios Vivo, obrado por el "pneuma" de Cristo. El amor al prójimo en el sentido del Nuevo Testamento significa la visión axiológica y la actitud que se hacen posibles desde aquí. De igual manera, tampoco la "interioridad" del cristianismo es un fenómeno histórico y psicológico, que hubiera comenzado, por ejemplo, con la disolución de la conciencia objetiva propia de la Antigüedad y hubiera hallado su prosecución histórica en el individualismo del Renacimiento o en la conciencia de la personalidad de la Edad Moderna. La "interioridad" cristiana significa, antes bien, aquella esfera especial en la que, en un último sentido, el creyente se halla sustraído al mundo y a la historia —situado sobre ambos, dentro de ambos o como quiera formularse—, pero en la que, a la vez, se halla próximo en un nuevo sentido a la historia, adquiriendo de una nueva manera poder y responsabilidad sobre ella. Es el lugar en el que el redimido en Cristo se halla frente a frente al "Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo" (II Cor., 1, 3), [*] y se halla constituida y 'fundamentada sólo por Él. Tan pronto como se hace desaparecer a Cristo, desaparece " también la interioridad cristiana. El amor cristiano es, naturalmente, el amor de un hombre, y en su realización concreta se dan todas las actitudes y acciones que constituyen el amor de los humanos; el fenómeno de la interioridad cristiana contiene también, naturalmente, todas las fuerzas y valores de los diversos

procesos de interiorización, tal y como tienen lugar en el curso de la vida del individuo y en el curso de la historia. No obstante, lo que aquí importa en primer término es la diferenciación. Conscientes de la responsabilidad ante el Dios revelado, hay que hacer resaltar aquello que es diverso; diverso, al menos, por su pretensión y su punto de partida inicial, y aun cuando su realización sea después todo lo insuficiente y confusa que se quiera.

Lo propiamente cristiano no puede deducirse de «presuposiciones terrenas, ni puede determinarse por medio de categorías naturales, porque de esta suerte se anula lo esencial en él. Si se quiere aprehender esto último, hay que hacerlo partiendo de su propio ámbito. Hay que preguntar directamente a lo cristiano y recibir de él la respuesta; sólo así se perfilará su esencia como algo propio y no soluble en el resto. Lo cristiano contradice el pensamiento y la dicción naturales, para los cuales todas las cosas, sea cual sea la diferencia entre ellas, se reúnen bajo las mismas categorías últimas, constituidas por la lógica y la experiencia. Lo cristiano no se inserta bajo estas categorías. Cuando el pensamiento se percató de que, pese a toda la identidad en los elementos naturales y en la estructura óptica, no puede desintegrar lo cristiano ni insertarlo en el "mundo", entonces y sólo entonces se dibuja con claridad lo esencial del problema.

El cristianismo no es, en último término, ni una doctrina de la verdad ni una interpretación de la vida. Es esto también, pero nada de ello constituye su esencia nuclear. Su esencia está constituida por Jesús de Nazareth, por su existencia, su obra y su destino concretos; es decir, por una personalidad histórica. Algo semejante, en cierto modo, a lo "que con estas palabras quiere decirse lo experimenta todo aquel para que el que adquiere significación esencial otra persona. Para él no es ni "la humanidad" ni "lo humano" lo que reviste importancia, sino esta persona concreta. Ella determina todo lo demás, y tanto más profunda y ampliamente cuanto más intensa es la relación. Puede llegarse incluso a que

todo: el mundo, el destino y el cometido propio, pasen a través de la persona amada, a que ésta se halle contenida en todo, a que se la vea a través de todo y a que todo reciba de ella su sentido. En la experiencia de un-gran amor todo el mundo confluye en la relación yo-tú, y todo cuanto acontece se convierte en un acontecimiento dentro de su ámbito. El elemento personal al que se refiere en último término el amor, y que representa la más elevada entre las realidades del mundo, penetra y determina todo lo demás: espacio y paisaje, la piedra, el árbol y los animales... Todo ello es cierto, pero tiene lugar solamente entre este yo y este tú. Cuanto más vidente se hace el amor, tanto menos pretende, sin embargo, que lo que para él constituye el centro del mundo ha de revestir también esta cualidad para los demás. Una pretensión de esta especie podría ser sincera desde el punto de vista lírico; pero constituiría, por lo demás, un desatino. Para la doctrina cristiana, en cambio, la situación es otra. La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y su resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto, a una ley general cierta —bien natural, mental o moral— no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a "otra" persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo.

A modo de diferenciación

Hemos de preguntar ahora al Nuevo Testamento si es cierto y exacto lo afirmado por nosotros, y cuál es la posición de la persona de Jesucristo dentro de la religión cristiana.

Una mirada superficial basta para percatarse de la inconmensurable significación que reviste la persona de Jesús en el Nuevo Testamento. En el Sermón de la Montaña, por ejemplo, se contrapone a la frase "se dijo a los antiguos", esta otra: "Yo, empero, os digo" (Mt., 5, 21-22). La misma conciencia de máxima autoridad resuena en las palabras una y otra vez repetidas: "En verdad, en verdad os digo". Subrayado por la admiración de sus oyentes, Jesús "enseñaba como quien tiene poder" y no como los sabios y eruditos doctores (Mt., 7, 29). De su mensaje afirma el mismo Jesús: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mt., 24, 35). Las palabras habladas por Él "son espíritu y son vida" (Jn, 6, 63), y el que las "escucha... y las pone por obra será como el varón prudente que edifica su casa sobre roca" (Mt., 7, 24). La exclamación confiada y creyente "¡Señor, Señor!" —mucho en sí—, no basta, sino que hay que hacer la "voluntad de mi Padre" (Mt., 7, 21). El que hace, en cambio, lo dicho por Él, "no verá jamás la muerte" (Jn., 8, 51). Jesús exige que se le siga, llevando cada uno "su cruz" (Mt., 10, 38), pero da también una paz "como el mundo no la da" (Jn., 14, 27) y "la vida eterna" (Jn., 10, 28). Jesucristo anuncia un nuevo orden de las cosas, un mundo de realidades y fuerzas espirituales hasta entonces desconocidas, el "reino de Dios", y otra serie de expresiones semejantes que podríamos enumerar... Todo esto revela una autoridad máxima religiosa, pero no es todavía suficientemente decisivo para la cuestión que nos ocupa. Un ejemplo sacado de la historia de las religiones nos conducirá al núcleo del problema.

Quizá no haya ninguna figura religiosa que haya surgido con más alta y segura pretensión que Budha. En los libros sagrados se le alaba como "sublime, perfecto, totalmente iluminado, rico en ciencia, sabedor de caminos, concedor de los mundos,

incomparable educador de hombres, maestro de dioses y hombres". [1] Budha "revela la esencia de este mundo, de los dioses... y de las criaturas..., después de que él mismo la ha conocido y penetrado. Predica la doctrina que es hermosa al principio, en el medio y al fin, llena de significación y minuciosidad en la forma externa..." [2] Su autoridad es inconcusa. Todos los seres, no sólo los hombres, sino también los espíritus y los dioses, esperan su salvación a través de él. El Dighanikaya, la "colección mayor", y sobre todo su segundo libro entero, se halla dedicado a probar cómo los seres más sublimes acuden a Budha en busca de salvación. El mismo Brahma, adornado por la tradición védica con todos los atributos de la más alta divinidad, demanda también de Budha consejo y aleccionamiento. En el camino que Budha predica para la salvación, lo primero es siempre la "con fianza en el lúcido". Sólo a él le es conocida la cuádruple verdad sagrada del dolor, de suerte que el primer paso por este camino consiste en que el que implora diga: "Por eso, señor, me refugio en el Supremo, en su doctrina y en la comunidad de los Bhikkhu". [3]

Ahora bien: ¿cuál es la posición de Budha mismo en este orden religioso? Su saber es tan inconmensurable que conoce lo que se halla oculto a todos los seres, incluso a Brahma. Lo descubierto por él es de tal suerte "secreto y difícil de aprehender", que después de su conocimiento decisivo en Uruvela, se inclina a la idea de que no le es posible comunicarlo. El Malo, Mará, se aprovecha de este escrúpulo y trata de arrastrarlo a un silencio fatal, de tal manera que el rey de los dioses tiene que venir por sí mismo e incitarle a "poner en movimiento la rueda de la doctrina". [4] El hecho mismo, empero, de que en el curso de los tiempos ha habido una y otra vez "lúcidos", aparta a su persona de la esencia de la religiosidad representada por él.

Budha es "iluminado", "lúcido"; ha superado la servidumbre de la ilusión y conoce la ley de la existencia, la ley del "dolor, del origen del dolor, de la desaparición del dolor y del camino en ocho partes

que conduce a la desaparición del dolor". [5] Ha dado expresión a lo que, si bien oculto por la apariencia y la ceguera, revestía carácter objetivo y validez. Sin él nadie en la época presente del mundo llegaría al conocimiento de la ley del ser y del camino de la redención. Ello, sin embargo, sólo porque ninguno de los hombres, tal y como en este tiempo son, tendrían la fuerza para ello; el mismo Budha no tuvo tampoco esta fuerza en los renacimientos anteriores. Los hombres precisan, pues, de él como de un guía, pero sólo fácticamente, por ser tal y como son, no en principio. En principio cada uno de ellos podría recorrer el mismo camino con sólo llegar hasta la pureza total. El objetivo al que Budha tiende es la extinción, el "no ser nada". [6] Después, en efecto, no es ya ni queda de él otra cosa que el recuerdo, permaneciendo, por lo demás, "la doctrina y la comunidad". De la doctrina, se dice, empero, una y otra vez que se sigue con el propio esfuerzo. "Poco tiempo ya después de su recepción vivía el venerable N. N. sólo para sí y retirado, ascendiendo, anhelante y dirigido interiormente derecho a su fin; y no pasó mucho tiempo y ya había reconocido, realizado y hecho propiedad duradera aquel fin supremo de la vida piadosa, por causa del cual hombres de las mejores familias abandonan para siempre su hogar. Su mente veía claro: "Todo devenir ha terminado, se ha acabado la necesidad de la lucha religiosa, se ha resuelto el problema, ya no hay retorno." Esta es la fórmula de la vida ejemplar, tal y como se relata repetidamente en los Discursos. [7] Respondiendo a la demanda de su discípulo predilecto Ananda, que le pide que instituya un último orden antes de su muerte, responde Budha: "¿Qué es lo que espera todavía la comunidad de los Bhikkhu de mí, Ananda? He proclamado la doctrina sin distinguir un dentro y un fuera, porque el Tathagata no es avaro cuando se trata de la doctrina, tal y como suelen serlo los maestros. El que alberga la idea recóndita: 'Quiero ser yo quien dirija la comunidad de los Bhikkhu', o bien: 'La comunidad de los Bhikkhu tiene que quedar vinculada a mí', es posible que tenga que tomar determinadas disposiciones en relación con el rebaño de los Bhikkhu. El Tathagata, empero, no conoce estas ideas recónditas... Buscad, pues, Ananda aquí abajo lucidez y refugio en vosotros mismos y en ningún otro sitio... Y todo Bhikkhu que, ahora o cuando yo ya no

exista, busque lucidez y refugio en sí mismo y en la doctrina de la verdad, y en ningún otro sitio, estos Bhikkhu que busquen tan celosamente, serán tenidos por los más elevados". [8]

La significación religiosa de Budha es, pues, extraordinaria; en último extremo, empero, dice sólo lo que, en principio, podría decir también otro hombre cualquiera. Lo que hace es indicar el camino que existe también sin él, y con la vigencia de una ley universal. La persona misma de Budha no se halla dentro del ámbito de lo propiamente religioso.

A fin de hallar una diferenciación relevante hemos partido de la figura del más grandioso quizá de todos los fundadores de religiones. Es para nosotros expresión de una actitud limpia y pura en extremo, que Budha haya situado su persona fuera del ámbito de lo propiamente religioso; es decir, que no la haya identificado con la esencia de la religión por él predicada. Desde un principio esperamos hallar también esta actitud en el curso de la revelación, allí donde el apóstol o el legislador religioso aparecen como mensajeros, y enviados del Dios Vivo.

Moisés es una personalidad religiosa de grandes dimensiones; pero es llamado contra su Voluntad a cumplir su cometido, y éste representa constantemente para él una carga que soporta al servicio del Señor. Es siervo y amigo de Dios, guardián e intérprete de la Ley, pero su persona nada tiene que ver con la esencia de la religión. La fórmula de su actuación se halla contenida en las frases: "Di al pueblo" y "Así ha hablado Yavé"... También el profeta es llamado. Su mirada contempla cosas extraordinarias y una fuerza sobrehumana penetra su persona. Es instrumento de una comisión divina. Se halla en lugares decisivos de la Historia Sagrada y crea su conciencia. Está iniciado en la acción divina y se presenta al pueblo con todo el "pathos" de la cólera de Dios. Siempre, empero, sabe el profeta que es un enviado, y nada más que esto. Las

fórmulas de su existencia rezan también: "Ve y di" y "Así habla el Señor"... Estos hombres todos se hallan destinados a situaciones reales como personalidades reales también; en relación con lo esencial no son, sin embargo, más que mensajeros. La palabra y el mandato de la revelación tiene que ser sustentados históricamente por hombres; pero la persona de éstos no se halla en el mensaje mismo, es decir, en el contenido de la revelación.

Lo mismo puede decirse de los Apóstoles. Las palabras con que son llamados y enviados (Mt., 10; 16, 16-19; 18, 18; 28, 18-20; Mc., 16, 15-18; Jn., 13, 20), lo mismo que las palabras finales de despedida, les sitúan en las proximidades más inmediatas de la fuente de la revelación y dan a su predicación una significación religiosa decisiva. Los mismos Apóstoles se hallan profundamente penetrados por la conciencia de esta significación. Basta considerar la manera con que se caracteriza su actitud —hasta las declaraciones del primer concilio— en los Hechos de los Apóstoles: "Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más que éstas necesarias" (15, 28). Ni un solo momento, sin embargo, se les ocurre insertarse a sí mismos en el contenido de la revelación. En un momento decisivo describen de la siguiente manera su cometido: "Ahora, pues, conviene que de todos los varones que nos han acompañado todo el tiempo en que vivió entre nosotros el Señor Jesús, a partir del bautismo de Juan, hasta el día en que fue tomado de entre nosotros, uno de ellos sea testigo con nosotros de su resurrección" (Hechos, 1, 21-22). Y San Pablo, cuya conciencia apostólica revestía intensidad singular, tanto por las circunstancias especiales de su conversión como por la necesidad de defenderla contra violentos ataques, replica con pasión a partidarios excesivamente celosos: "Esto, hermanos, os lo digo porque he sabido por los de Cloe que hay entre vosotros discordias, y cada uno de vosotros dice: Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Por ventura está dividido Cristo? ¿O ha sido Pablo crucificado por vosotros, o habéis sido bautizados en su nombre?" (I Cor., 1, 11-13). El profeta como el apóstol son portadores del Mensaje, obreros en la gran obra, pero nada más. Lo

esencial sólo les ha sido confiado. Más aún, es característico de su existencia que están llamados a proclamar algo que sobrepasa por naturaleza su propio ser y su propia capacidad. De aquí se deriva para ellos no sólo grandeza, sino también una profunda problematicidad, una desproporción entre sus palabras y su ser, que las más potentes personalidades de entre ellos han sentido tanto más intensamente. Después de la terrible tensión de su lucha con los profetas, experimenta Elías un desmayo escalofriante: "Ajab hizo saber a Jezabel lo que había hecho Elías, y cómo había pasado a cuchillo a todos los profetas; y Jezabel mandó a Elías un mensajero para decirle: Así me hagan los dioses y así me añadan, si mañana a estas horas no estás tú como uno de ellos. Huyó, pues, Elías para salvar su vida, y llegó a Berseba, que está en Judá; y dejando allí a su siervo, siguió él por el desierto un día de camino, y sentóse bajo una rama de retama; deseó morir, y dijo: ¡Basta, Yavé! Lleva ya mi alma, que no soy mejor que mis padres" (7 Reyes, 19, 1-4). Y en la primera Epístola a los Corintios, dice San Pablo en relación con el pasaje ya mencionado: "Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios" (7 Cor., 4, 1), prosiguiendo más adelante: "Porque, a lo que pienso, Dios a nosotros los Apóstoles, nos ha asignado el último lugar, como a condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo entero, para los ángeles y para los hombres. Hemos venido a ser necios por amor de Cristo; vosotros, sabios en Cristo; nosotros débiles, vosotros fuertes; vosotros ilustres, nosotros viles. Pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados y andamos vagabundos, y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como estropajo de todos" (4, 9-13). Es como si la personalidad natural se rebelara contra una existencia semejante, la cual, sin embargo, es amada y deseada con lo más profundo del ser.

Por contraste con todo ello se pone de manifiesto fundamentalmente diferente es la posición de la persona de Jesús en el orden religioso proclamado por Él.

La persona de Cristo y lo propia y esencialmente cristiano

Se ha afirmado repetidamente que Jesús no forma parte del contenido de su mensaje. Los que sostienen esta tesis la fundamentan de la siguiente forma: La acción de Jesús consistió primordialmente en un mover e inquietar los ánimos, en la comunicación de vida, en el despertar del espíritu y en la conducción al seno de un destino religioso; en la parte en que esta acción fue mensaje y doctrina, consistió sólo en la predicación del Padre y de su Reino. Jesús fue sólo mensajero, y lo fue por haber sido el primero entre los llamados. Lo único que quiso fue apartar a los hombres del "mundo" y hacer de ellos el Reino vivo del Padre. La fórmula de su voluntad religiosa fue: "Allí está el Padre y aquí estamos nosotros, los hombres. He sido instruido, conozco la realidad y sé cuál es el camino. Venid conmigo, haced lo que Yo hago, a fin de que todos lleguemos juntos hasta el Padre". Esta primera y auténtica relación fue falseada más tarde. Los creyentes estimaron como difícil en extremo la forma originaria de la fe, es decir, la imitación de la vida de Jesús, y se sustrajeron a este imperativo convirtiendo a Jesús —que no había pretendido ser más que el guía que conduce a un fin común— en un ser sobrenatural al que se debía adoración, en un Dios, cuya vida constituye el contenido mitológico del culto. Así fue que el mensaje de Jesús se transformó en una nueva religión con divinidad propia. En realidad de verdad, Jesús, sin embargo, no se situó a sí mismo en el contenido de su predicación, y su persona puede desaparecer sin que ello afecte en nada a la integridad de la doctrina enseñada por Él... Esta teoría es falsa. De una parte, Jesús ha hecho manifestaciones expresas sobre sí mismo y sobre su relación con Dios y con los hombres, manifestaciones que pertenecen al contenido fundamental de la Buena Nueva, Allí mismo, sin embargo, donde no habla expresamente de sí, su mensaje se halla determinado por la significación única de su persona.

En las líneas siguientes vamos a tratar de poner de relieve esta significación.

En primer término, Jesús exige explícitamente que los hombres le sigan. Que le sigan, no en el sentido de estar dispuestos a reconocer como ejemplar su figura de Maestro, sino en el sentido, mucho más profundo, de "negarse a sí mismos". La figura y la palabra del Maestro tienen una significación decisiva para la salvación, de suerte que el gran tema del individuo es la adecuada y justa relación con Él: "No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa. El que ama al padre y la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí" (Mt., 10, 34-38). Más aún, la exigencia alcanza un grado que sobrepasa toda posible relación escueta de maestro a discípulo: "El que halla su vida la perderá, y el que la perdiere por amor de mí, la hallará" (Mt., 10, 39). Marcos, a su vez, refuerza la frase con la adición, tan llena de significado, de "por mí y el Evangelio" (8, 35).

En este seguir a Jesús tiene lugar una decisión religiosa.

Jesús exige que el hombre se pronuncie por Él, tanto interna como externamente, y hace depender de ello la salvación eterna: "Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos. Pero a todo el que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos" (Mt., 10, 32-33). Este

decidirse y esta confesión se exige incluso en relación con aquellas personas que más dignas son del afecto: "El que ama al padre y a la madre más que a mí, no es digno de mí, y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí" (Mt., 10, 37).

De las frases citadas se deduce con toda claridad, que la elección exigida no es sólo de naturaleza ética, es decir, que no se halla situada bajo la norma de lo bueno y de lo que implica salvación, sino que se dirige a la persona misma de Jesús y significa una decisión propia y amor. Jesús no sólo exige, sino que ama, y el llamamiento que dirige al hombre es amor. "Y Jesús poniendo en él los ojos le amó", se lee en la historia del joven rico (Me., 10, 21), de la misma manera que toda la existencia de Jesús surge del amor de Dios al hombre caído: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Unigénito Hijo" (Jn., 3, 16). A este amor debe corresponder también amor por parte del hombre; no amor sólo al "bien" o a "Dios", sino a Jesús vivo, y justamente por ello al bien y a Dios. Así dice Él mismo: "Si me amáis, guardaréis mis mandamientos" (Jn., 14, 15); sus mandamientos, ahora bien, son los del Dios Santo. Quien los cumple penetra en la existencia amorosa de Dios: "En aquel día conoceréis que yo estoy con mi Padre, y vosotros en mí y Yo en vosotros. El que recibe mis preceptos y los guarda ése es el que me ama; el que me ama a mí será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él". Y una vez más: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amaré, y vendremos a él y en él haremos morada" (Jn., 14, 20-21 y 23).

II

A todo ello hay que añadir, además, aquellas palabras que hacen aparecer la persona de Cristo como criterio y motivo de la conducta.

Así, aquellas en las que se contiene la expresión "por mí": "Bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan y con mentira digan contra vosotros todo género de mal, por mí" (Mt., 5, 11). "Seréis llevados a los gobernadores y reyes por amor de mí". "Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre; el que perseverare hasta el fin, ése será salvo (Mt., 10, 18 y 22). "Y quien perdiere la vida por mí y el Evangelio, ése la salvará" (Mc., 8, 35). No se dice, pues, "por la salvación", "por la verdad", "por Dios", ni siquiera "por el Padre", todo lo cual parecería natural dentro del sentido general del mensaje de Jesús, sino que el motivo vivo en el comportamiento religioso cristiano es Jesús mismo. El mismo sentido se halla en las frases: "El que no está conmigo está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama" (Mt., 12, 30).

Todavía más enérgicamente se expresa Jesús en las palabras con que instruye a los Apóstoles: "El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió" (Mt., 10, 40). "El que a vosotros os oye, a mí me oye, y el que a vosotros os desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió" (Le., 10, 16). Jesús mismo vive en sus discípulos. El hecho de ser a Él a quien se dirige en último término el comportamiento justo o injusto con los discípulos, es lo que da su significación a este comportamiento. Y cuando Jesús habla del "ethos" de la relación filial con Dios, de la actitud abierta y sin reservas frente al Padre, y del amor fraterno recíproco que ha de unir a los hijos de Dios, el sentido de esta actitud se fundamenta asimismo partiendo de la persona de Jesús. [9] "Y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe; y el que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar" (Mt., 18, 5-6). Más adelante trataremos detalladamente de la forma extraordinaria que adopta esta idea en las palabras sobre el Juicio Final. Jesús es el núcleo, la justificación y la fuerza de la nueva comunidad religiosa: "Aun más: os digo en verdad que si dos de vosotros conviniereis sobre la tierra en pedir algo, os lo otorgará mi Padre que está en los cielos. Porque donde

están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt., 18, 19-20). Relación ésta que se nos presentará en toda su significación cuando nos detengamos en las páginas próximas en la idea de "Cristo en nosotros", tal como se expone en las epístolas paulinas.

Estas expresiones revisten un carácter especial allí donde se ponen en relación con el concepto de su nombre. Esto tiene lugar muy a menudo, y a continuación damos como ejemplo algunos pasajes. Ya antes aducimos las palabras sobre los odiados por causa de su nombre (Mt., 10, 22, etc.). La expresión podría tomarse aquí como sinónima de la frase "por mí". Más contundente es la significación en las palabras: "Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa" (Me., 9, 41). Un carácter decisivo se contiene en las frases siguientes: "Porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt., 18, 20); "Díjole Juan: Maestro, vimos a uno que en tu nombre echaba los demonios y no está con nosotros y se lo hemos prohibido. Y Jesús les dijo: No se lo prohibáis, pues ninguno que haga un milagro en mi nombre hablará luego mal de mí" (Me., 9, 38); "Y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén" (Le., 24, 27)...

En el Evangelio de San Juan se precisa todavía más el sentido de estas expresiones: "Mas a cuantos le recibieron, dióles poder ser hijos de Dios, a aquéllos que creen en su nombre" (Jn., 1, 12); "Y en aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdad os digo: cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis para que sea cumplido vuestro gozo" (Jn., 16, 23-24); "Y lo que pidiereis en mi nombre eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo la haré" (Jn., 14, 13-14). Se llega incluso a decir: "En el tiempo en que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua creyeron muchos en su nombre viendo los

milagros que hacía" (Jn, 2, 23); "El que cree en Él no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del Unigénito Hijo de Dios" (Jn., 3, 18). Estas expresiones se hallan preparadas, empero, por pasajes de los Sinópticos, como el siguiente: "Y el que por mí recibiere a un niño como éste, a mí me recibe; y al que escandalizare a uno de estos pequeñuelos que creen en mí, más le valiera que le colgasen al cuello una piedra de molino de asno y le arrojaran al fondo del mar" (Mt., 18, 5-6)... En los Hechos de los Apóstoles, se lee, a su vez: "De Él dan testimonio todos los profetas, que dicen que por su nombre cuantos creen recibirán el perdón de sus pecados" (Hechos, 10, 43). San Pablo expresa el mismo significado en frases como las siguientes: "Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, siendo Dios en la forma, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo hombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Fil., 2, 5-11)... Detrás de este uso del concepto del nombre se encuentra, empero, el uso que en el Antiguo Testamento se hace del "nombre" simplemente, aludiendo con esta palabra al "nombre de Dios" (cfr., por ejemplo, Ex., 23, 21; 11, Sam., 7, 13, y muchos otros lugares). El nombre de Dios ocupa el lugar de Él mismo. Invocarle significa invocar la misma santidad de Dios. En todas las frases antes citadas alienta, por eso, una pretensión absoluta, que pone la persona de Jesús en íntima relación con Dios.

De aquí conduce una línea recta a las manifestaciones mesiánicas: "Si no creéis que yo soy lo que soy, moriréis en vuestros pecados... Cuando hayáis alzado al Hijo del Hombre, reconoceréis que soy lo que soy". La significación de estas palabras se pone de manifiesto si se las pone en relación con la forma en que Dios se afirma a sí mismo en los libros de los Profetas; por ejemplo, en Isaías (43, 10-

12): "Vosotros sois mis pruebas —dice Yavé—; mi siervo, a quien yo elegí, para que aprendáis y me creáis y comprendáis que soy yo solo. Antes de mí no había dios alguno, y ninguno habrá después de mí. Soy yo, yo que soy Yavé, y fuera de mí no-hay salvación. Soy yo el que anuncio, el que salvo, el que hablo, y no hay otro entre vosotros —dice Yavé—. Vosotros sois mis testigos.

Todo esto no es sólo que signifique más, sino que significa algo totalmente diverso de la actitud pedagógica del maestro que, llevando a cabo una vida ejemplar, une el peso de su persona con la autoridad de la ley ética, a fin de que ésta arraigue más en el corazón de sus discípulos; es también diferente de la sabiduría de un fundador religioso que se sitúa a sí mismo en la conciencia de la comunidad, a fin de robustecer así su unidad. Aquí hay algo más también que la acción audaz del salvador religioso que se sitúa ante Dios con sus seguidores; aquí hay más y algo distinto, aquí alienta la pretensión de Jesús de situarse en el punto en que radica el "por qué" del obrar. El obrar justo significa, en último término, un obrar por Cristo o dirigido a Cristo, aun cuando el motivo próximo revista un valor especial, y aun cuando el fin inmediato sea una persona determinada. De igual manera que Él constituye la raíz de la realidad, el núcleo del sentido y el título jurídico de la comunidad, y de igual manera también que Él justifica el acercamiento religioso a Dios, la súplica.



Teniendo esto en cuenta, se comprende que Él tiene que poner en conmoción las relaciones y conexiones humanas naturales: "No penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada. Porque he venido a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa". Y a continuación siguen las palabras ya citadas: "El que ama al padre y a la madre más que a mí, no es

digno de mí, y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. El que halla su vida la perderá, y el que la perdiere por amor de mí la hallará" (Mt., 10, 34-39).

Jesús no es sólo portador de un mensaje que exige una decisión, sino que es Él mismo quien provoca la decisión, una decisión impuesta a todo hombre, que penetra todas las vinculaciones terrenas y que no hay poder que pueda ni contrastar ni detener. Es, en una palabra, la decisión por esencia. Unas palabras, ya citadas, la describen así: "El que no está conmigo está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama" (Mt., 12, 30). Y en el mismo sentido la describen también las palabras con que Jesús replica a los discípulos, indignados porque una persona extraña expulsa a los demonios en nombre de Él: "Y Jesús les dijo: No se lo prohibáis, pues ninguno que haga un milagro en mi nombre hablará luego mal de mí. El que no está contra nosotros, está con nosotros. Pues el que os diere un vaso de agua en razón de discípulos de Cristo, os digo en verdad que no perderá su recompensa" (Mc., 9, 39-41).

En las palabras sobre Jesús niño, "puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel, y para r blanco de contradicción" (Le., 2, 34), se pone de manifiesto ya lo singular y característico de esta decisión, su carácter insoslayable, que fuerza a un sí o un no lo más íntimo y vivo del que escucha. Esto nos conduce al importante concepto bíblico del escándalo.

"Algo me escandaliza" significa, en primer término, que algo se convierte para mí en ocasión de un estado de ánimo que pone en peligro mi salvación; es decir, en ocasión de pecado: "Si, pues, tu ojo derecho te escandaliza, sácatelo y arrójalo de ti porque más te conviene que perezca uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado en la gehenna" (Mt., 5, 29-30). O también: "¡Ay del mundo por los escándalos! Porque no puede menos de haber

escándalos; pero ¡ ay de aquél por quien viniere el escándalo" (Mt., 18, 7). Todo puede convertirse en motivo de escándalo. Más aún, el motivo de escándalo se halla en la misma existencia humana, como lo prueban las palabras "no puede por menos...", en el pasaje de San Mateo que acabamos de mencionar; y en sentido análogo las palabras en la parábola del sembrador: "Lo sembrado en terreno pedregoso es el que oye la palabra y, desde luego, la recibe con alegría; pero no tiene raíces en sí mismo, sino que es voluble, y en cuanto se levanta una tormenta o persecución a causa de la palabra, al instante se escandaliza" (Mt., 13, 21)...

La misma palabra es referida a Jesús por Él mismo y en el momento de una de las más solemnes declaraciones. Los enviados del Bautista llegan y le preguntan si es Él el esperado: "Y respondiendo Jesús les dijo: Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado aquél que no se escandalizare de mí" (Mt., 11, 4-6). Aquí se trata de algo absoluto. Jesús sabe que los hombres pueden escandalizarse en Él. No escandalizarse con el escándalo del que queda dicho que "¡ay de aquél por quien viniere!", ni con el escándalo a que se refiere Jesús cuando dice a Pedro: "Retírate de mí, Satanás, tú me sirves de escándalo" (Mt., 16, 23). Tampoco con aquel escándalo del que pueden ser motivo el "ojo" o la "mano". Se trata de un escándalo de clase singular y, al parecer, no fácil de evitar, ya que se llama "bienaventurado" al hombre que no cae en él. Y esta promesa de bienaventuranza tiene, además, lugar en el momento en que Jesús responde a la pregunta del último profeta, aludiendo a la profecía mesiánica.

El escándalo es aquí una actitud determinada en relación con el valor religioso, actitud que surge cuando este último sale al paso, no abstractamente, sino bajo la forma de una figura concreta. Esta actitud no se expresa en juicios como "es cierto" o "es falso", sino en odio y persecución... El momento decisivo en el orden de la

salvación es, empero, Cristo mismo. No su doctrina, ni su ejemplo, ni la potencia divina operante a su través, sino simple y escuetamente su persona. Este hecho despierta afirmación apasionada, fe y seguimiento, pero también, y en la misma medida, indignación ante la pretensión inaudita, protesta contra la "blasfemia". La raíz de la protesta se encuentra precisamente en la circunstancia de que una persona histórica pretende para sí una significación decisiva para la salvación. El fenómeno se presenta con claridad singular en el relato sobre el discurso de Jesús en Nazaret: "Y viniendo a su tierra les enseñaba en la sinagoga, de manera que, admirados, se decían: ¿De dónde le vienen a éste tal sabiduría y tales prodigios? ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿Su madre no se llama María, y sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas? ¿De dónde, pues, le viene todo esto? Y se escandalizaban en Él" (Mt., 13, 54-56). Lucas, por su parte, describe el paroxismo de este escándalo: "Al oír esto se llenaron de cólera cuantos estaban en la sinagoga, y levantándose le arrojaron fuera de la ciudad y le llevaron a la cima del monte, sobre el cual está edificada su ciudad, para precipitarle de allí. Pero Él, atravesando por medio de ellos, se fue" (Le., 4, 28-30). El fenómeno del escándalo es, puede decirse, la contraprueba crítica del problema que nos ocupa. Una "doctrina" de absoluta verdad, una "indicación" de significación decisiva, o una "fuerza" que eleva a vida sagrada, son cosas todas que el sentimiento natural puede discutir sin más, y a las que responde positiva o negativamente, aceptándolas o rechazándolas. El hecho, en cambio, de que una figura histórica pretenda para sí una significación religiosa absoluta excita y "escandaliza" de una manera totalmente diferente. Para el sentimiento humano inmediato se hallan fuera de toda proporción los dos "momentos" que esta pretensión une. Para reconocer esta pretensión, el que ante ella se inclina tiene que sacrificar su voluntad autónoma en una forma que sólo es posible por el sacrificio y el amor. Si se rechaza el hacerlo así, surge una reacción directa y elemental, que acierta a justificar sus objeciones contra la figura concreta y su pretensión con la argumentación, aparentemente fundada, de que tiene que evitarse toda mezcla y confusión de lo absoluto y eterno con lo histórico.

Más profundamente todavía nos conduce el concepto de la "mediación", tal como lo desarrollan, sobre todo) San Pablo y San Juan.

IV

La esencia de la "mediación" la determinan, sin duda, de la manera más precisa, las siguientes palabras de San Juan: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre, y nos basta. Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros, y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú; muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo, no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos, creedlo por las obras mismas" (Jn., 14, 6-11). Aquí no se dice: "Yo os muestro el camino", sino: "Yo soy el camino"; no se dice "Yo os enseño la verdad", sino: "Yo soy la verdad"; no, "Yo os traigo la vida", sino: "Yo soy la vida"; no, "He visto al Padre y os hablo de Él", sino: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre". "El Padre está en mí", dice, en efecto, Jesús, y ello no en el sentido de que el Padre viva en Él por el camino de la gracia, como cuando se dice que el Padre descenderá y morará en aquel que ame a Jesús (Jn., 14, 23), sino en una unidad singular, incomparable con ninguna otra relación humano-religiosa. El "arriba" divino y el "abajo" humano (Jn, 3, 31), lo que proviene "de Dios" y lo que proviene "de la carne" (Jn, 1, 13), la "luz verdadera" y el "mundo" encerrado en las "tinieblas" (Jn, 1, 9), se han dissociado. No hay camino que conduzca de uno al otro momento. Sólo en el mediador se restablece la unidad, porque Él es "camino, verdad y vida".

Desde el punto de vista cristiano no hay relación directa posible del hombre a Dios. La palabra "Dios" está aquí usada en el sentido bíblico, como nombre del "único inmortal", "que habita una luz inaccesible" (1 Tim., 6, 16); del "Santo", sustraído a todo acercamiento humano y natural. "Dios" no significa, pues, "lo absoluto", o "el ser supremo", o "el creador del mundo", sino Aquél que es creador y juez, redentor y otorgador de gracias, y con el cual es posible la relación de la fe y el amor. De Él no puede haber ningún conocimiento ni ninguna afirmación directos; ninguna participación, ninguna adquisición ni ninguna posesión realizadas por el hombre desde sí; como no puede haber tampoco ni acción ni acercamiento a Él movidos por la sola fuerza humana.

La relación con Él se halla vinculada más bien a la figura del Mediador. Todo lo cristiano que viene de Dios a nosotros, y lo mismo todo lo que va de nosotros a Dios, tiene que pasar por Aquél. Y ello, no en el sentido de que esta "mediación" signifique tan sólo un primer acceso. No en el sentido de que lo que viene de Dios a nosotros y lo que de nosotros va a Dios tenga que ser primero descubierto, conquistado, aportado, sufrido, osado y probado por el Mediador, dejando después abierto un camino directo entre el hombre y Dios. La mediación constituye más bien la forma esencial de la relación cristiana con Dios, y no puede desaparecer nunca, so pena de quedar destruida la esencia misma de esta última. La "verdad" cristiana no nos es, pues, revelada, sino como dada en el Mediador y a su través. Así se halla ya expresado, por ejemplo, en los Sinópticos: "Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quisiere revelárselo" (Mt., 11, 27). Lo mismo en San Juan: "A Dios nadie le vio jamás, Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer" (Jn., 1, 18). De la revelación del Padre, empero, depende todo: la redención, el reino eterno y la nueva creación. La revelación por Cristo no es un primer acto de comunicación —como, por ejemplo, cuando alguien me dice algo y yo independizo lo dicho de la boca del que lo dijo, lo tomo en sí y adquiero así una relación

autónoma con el mencionado objeto—, sino una forma de la que no puede abstraerse o separarse el contenido. Esta verdad la recibo yo siempre, y sólo como dicha a mí por Cristo. El "ser revelada" constituye la estructura esencial de la verdad cristiana; hasta tal punto, que desde aquí se plantea el problema de cómo tiene que ser la articulación interna del conocimiento teológico y su manifestación. Y la respuesta reza: no de forma que el sujeto cognoscente se halla referido directamente al objeto, sino a través de un elemento intermedio, el cual, sin embargo, no tiene sólo carácter instrumental, pudiendo, por tanto, en principio, ser eliminado, sino que es esencial y permanece siempre en el conocimiento y en la manifestación de él. [10]

La indicación del "camino" no significa una ilustración o descripción de la estructura propia de la realidad del hombre y del mundo, y de la naturaleza de la situación en que se da la existencia en general; no es tampoco una exposición de las normas que el creyente tiene que observar y de las acciones que tiene que realizar. También es esto, pero sólo después de puesto en claro lo decisivo: que "el camino" en sentido cristiano es la persona misma de Jesucristo. El camino quedó abierto al convertirse en hombre el Hijo de Dios; su dirección nos fue mostrada por su amoroso morar entre nosotros. "Camino" significa que Dios vino a nosotros en Cristo y, a su vez, que en Él la naturaleza humana se halla dirigida total y puramente a Dios. "Seguir el camino" no puede significar, por tanto, otra cosa sino penetrar en el Cristo vivo y "quedar en Él" en vida y acción. El camino, por su parte, se hizo transitable al resucitar Jesús en el Espíritu Santo y experimentar, transformado, la transfiguración.

De igual manera, tampoco es la "vida" una esfera axiológica autónoma, una realidad con la que fuera posible un contacto independiente, una potencialidad de energías y de situación a la que desde un momento determinado quedara abierto el acceso para todo hombre. "La vida" es, más bien, la vida misma de Dios tal como se nos abre en Cristo; la acción y la situación vitales propias

de Cristo. Es en este sentido que Él dice de la Eucaristía: "Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí (Jn., 6,57). "Vida" es la vida de Cristo, en la cual se nos ha prometido participación. Y aquí también surge consecuentemente un problema singular, el problema de cómo es posible llevar a cabo una acción vital que, por principio, no se halla enraizada en la propia, sino en "otra" personalidad diferente; cómo esta vida puede realmente ser propia y contener, sin embargo, en sí aquella otra personalidad mediadora.

V

Nos hemos preguntado por la "esencia del cristianismo"; es decir, por aquel carácter distintivo que fundamenta en sí inequívocamente lo cristiano, delimitándolo y distinguiéndolo, a la vez, de todo lo que no lo es. Con otras palabras, y expresándolo con terminología lógica, nuestro problema era fijar la categoría de lo cristiano.

De acuerdo con el carácter de nuestras reflexiones, el problema reviste, en primer término, un sentido teórico. Con él nos preguntamos qué es lo que determina el objeto del conocimiento cristiano; es decir, hablando científicamente, de la Teología. ¿Qué es lo que fundamenta y garantiza el carácter cristiano del objeto? ¿Qué es lo que constituye la presuposición de su forma cristiana de aprehensión, la "condición de la posibilidad de juicios cristianos"?... A estas preguntas les precede otra de más amplias dimensiones: ¿En qué consiste aquella realidad a la cual se halla referida esencialmente la existencia cristiana? ¿Cuál es el valor que exige de ésta una decisión?... Esta problemática alude, finalmente, a la crisis que se desprende de lo más arriba expuesto para todo el sistema de nuestro pensamiento, una crisis a la que no sólo ha sido llevado el pensamiento objetivo por el primado de lo personal, sino a la que, además, ha sido llevado todo el pensamiento universal por la realidad cristiana.

Las reflexiones anteriores nos han ido acercando lentamente a lo propio y esencial. El análisis, sobre todo, de las palabras Jn., 14, 6, ha puesto de manifiesto que no se trata de algo psicológico o pedagógico didáctico, sino de la forma misma en que lo cristiano es cristiano. Se puede rechazar lo expuesto en las páginas anteriores, e incluso se puede declarar que se trata de un absurdo total. Ello querrá decir, empero, que o bien no se ha entendido exactamente lo expuesto, o bien se ha experimentado "escándalo" en ello. Lo que no se puede, sin embargo, es extraerlo de la totalidad de lo cristiano y afirmar que el resto sigue siendo cristiano.

Continuamos la investigación y nos detenemos de nuevo en el concepto de la revelación. Este concepto gana ahora, por primera vez, examinado desde el ; punto de vista de lo manifestado, toda su precisión y toda su significación.

Que Jesús se sabe como aquél que trae la revelación de Dios, es cosa que se halla expresa en cada; una de las páginas del Nuevo Testamento. Las primeras palabras que dice después de su bautismo son: "Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio" (Me., 1, 15). Este Evangelio, la Buena Nueva, es el cumplimiento de las profecías. Hallándose el Bautista en prisión oye los hechos de Jesús y envía a sus discípulos para que le pregunten: "¿Eres Tú el que viene, o debemos esperar a otro?" Y respondiendo Jesús, les dijo: "Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado aquél que no se escandalizare en mí" (Mt., 11, 3-6). Jesús sabe de sí que no ha "venido a abrogar la ley y los profetas..., sino a consumarla. Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla" (Mt., 5, 17-18). Al mismo tiempo, empero, se enfrenta con la revelación del Antiguo Testamento, trazando sus límites y aportando lo definitivo.

Ello se expresa potentemente en aquella contraposición que domina todo el Sermón de la Montaña: "Habéis oído lo que se dijo a los antiguos... Yo, empero, os digo" (Mt., 5, 21-43). De su propia doctrina, en cambio, dicen las últimas palabras del Sermón de la Montaña: "De manera que todo el que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, pues edifica su casa sobre la roca. Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre aquella casa; pero no cayó, porque estaba fundada sobre roca. Y todo el que me escucha estas palabras y no las pone por obra, será semejante al necio, que edificó su casa sobre arena. Cayó la lluvia, vinieron los torrentes, soplaron los vientos y dieron sobre aquella casa; y cayó y fue grande su ruma. Aconteció que, cuando acabó Jesús estos discursos, se maravillaban las muchedumbres de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene poder, y no como sus doctores" (Mt., 8, 24-29). Consciente de la ruina próxima de la ciudad santa y del fin del mundo, dice: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc., 13, 31).

En todas estas palabras se expresa el hecho de que Jesús trae la revelación definitiva y vinculatoria, que no hay nada más allá y que todo movimiento conduce, más bien, sólo a su propia infinitud. Otras manifestaciones revisten mayor amplitud. En ellas se expresa aquel algo decisivo que a nosotros nos ocupa, y que se puso ya de manifiesto en las palabras de San Juan sobre el camino, la verdad y la vida.

En este respecto, hay que mencionar, ante todo, las palabras sobre la luz: "Otra vez, pues, les habló Jesús diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida" (Jn, 8, 12). Y también: "Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo" (Jn., 9, 4-5). Estas frases están estructuradas análogamente a aquellas otras del camino, la verdad y la vida. Jesús no trae tampoco aquí la luz,

sino que es la luz. Expresado por el apóstol, la misma idea figura como tema de todo su Evangelio: "En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron. Hubo un hombre enviado por Dios, de nombre Juan. Vino éste a dar testimonio de la luz, para testificar de ella, y que todos creyeran por él. No era él la luz, sino que vino a dar testimonio de la luz. La luz verdadera era ya e ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo" (Jn., 1, 4-9).

Que aquí no se trata sólo de una manifestación de entusiasmo lo prueban las palabras que siguen a las del camino, la verdad y la vida: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre, y nos basta. Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros, y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: muéstranos al Padre?" (Jn., 14, 6-9). En los discursos polémicos dice a los fariseos: "Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. Quien quiere hacer la voluntad de Él, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía" (Jn., 7, 16-17). Estas palabras podrían entenderse en un principio como aplicables a la- relación peculiar entre el profeta y aquél que le envía. Nuestro pasaje muestra, empero, que en ellas se expresa algo más. Basta para ello leer las palabras que siguen: "¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo, no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras mismas" (Jn., 14, 10-11).

La doctrina de Jesús es doctrina del Padre. Pero no como en un profeta que recibe y da a conocer la revelación, sino en el sentido de que su punto de partida se halla en el Padre, pero, a la vez, también en Jesús. Y en Jesús de una manera que sólo a Él le es propia y que determina su más profunda esencia: por el hecho de

ser el Hijo del Padre. Jesús puede enseñar la verdad, porque "está en el Padre y el Padre está en Él". Esta relación no significa simplemente presencia amorosa de Dios en el hombre a Él rendido, sino una forma de existencia única, exclusiva y sólo dada aquí, que fundamenta la divinidad de Jesús: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Estaba al principio con Dios" (Jn., 1, 1-2). Partiendo de aquí habla Cristo.

Sin embargo, Cristo no habla sólo con palabras, sino con todo su ser. Todo lo que Él es, es revelación del Padre. Sólo ahora alcanza el concepto cristiano de la revelación toda su entera plenitud. El racionalismo, que ha influido profundamente el pensamiento cristiano, sitúa la esencia de la revelación en el pensamiento que se revela y en la palabra que lo expresa. La palabra que la boca habla no es, empero, más que una parte de una palabra más amplia, de aquella palabra que consiste en la plenitud del ser. Cristo es la palabra, incluso cuando "no abre su boca y habla". Toda su esencia es palabra, sus gestos, sus ademanes y actitud, su acción y su obra, los motivos de su comportamiento y la conexión de su destino. Nos las habernos aquí con un concepto óntico de la palabra que se halla en la base de aquel "ser Verbo" en que consiste la esencia del Hijo: Jesús es "logos", aun cuando nada diga en concreto.

Esto nos lleva al importante concepto de la Epifanía en el Nuevo Testamento. La Epifanía significa la revelación y publicidad de la verdad y realidad divinas, hasta entonces ocultas. En los discursos polémicos se dice: "Jesús, gritando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado, y el que me ve, ve al que me ha enviado. Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas" (Jn., 12, 44-46). Lo mismo dice San Juan con esa fuerza para penetrar hasta lo esencial, que es su más constante característica: "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn., 1, 14). Un eco de estas palabras vuelve a hallarse también en el comienzo de

la primera Epístola: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Ep. Jn., 1, 1-3). La recóndita plenitud de sentido que es el Padre mismo con su amor, se da accesible a todos en Cristo; es decir, "en verdad" entre los hombres.

Es, por tanto, consecuente que San Pablo hable de Dios como de "Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Col., 1, 3). Dios no es Padre en sí y por sí, sino en relación con Cristo, y sólo desde Cristo puede ser comprendido. De igual manera, tampoco el Espíritu Santo es espíritu en sí, aliento religioso que manara libremente, sino en relación con Jesús. Es el espíritu que Jesús "envía". "El Abogado que Yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre... dará testimonio de mí" (Jn., 15, 26). El contenido de su misión es Cristo. "Pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. Él me glorificará, porque tomará de lo mío, y os lo dará a conocer" (Jn., 16, 13-14). La divinidad del Nuevo Testamento se halla, pues, referida a Cristo, y sólo desde Él puede llegarse a ella. El Dios en que cree el cristiano es "el Dios Jesucristo".

Teniendo esto presente se pone de manifiesto la tremenda decisión ante la que Cristo pone al mundo: "Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; pero todo espíritu que no confiese a Jesús, ése no es de Dios, es del Anticristo, de quien habéis oído que está para llegar, y que al presente se halla ya en el mundo... Quien

confiese que Jesús es Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios... Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios, y todo el que ama al que le engendró, ama al engendrado en Él... ¿Y quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?... El que cree en el Hijo de Dios, tiene este testimonio en sí mismo. El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo" (I Ef. Jn., 4, 2-3, 15; 5, 1, 5, 10).

Desde esta perspectiva, y sólo desde ella, se pone de manifiesto la significación del mensaje redentor del Nuevo Testamento.

El pecado no es sólo una transgresión cometida por el hombre, una transgresión que deje, por lo demás, intacta su esencia. El pecado ha arrancado al hombre —y con él al mundo— del orden en Dios, precipitando la existencia entera en la desdicha. La redención no es, por eso, una corrección tan sólo de ciertas transgresiones por la doctrina y el ejemplo, o una alta realización religiosa que repara lo hasta entonces perturbado, sino un proceso del rango de la creación. La redención no es algo que tenga lugar dentro del mundo, sino que significa una nueva fundamentación de la existencia, la cual abarca a su vez doctrina, aleccionamiento y ejemplo como elementos integrantes. La redención eleva el todo de la existencia a un nuevo comienzo, lo cual, a su vez, significa, desde luego, que la redención conduce este todo a través de una nueva muerte.

Cristo mismo no precisa ninguna pena reparadora. Cristo es puro, y no sólo porque no hubiera pecado o porque un misterio de la gracia le hubiera extraído del ámbito de la culpa, sino activa y creadoramente. Jesús no es sólo un ser singular entre el resto de los demás, una excepción que constituya, sin embargo, frente a Dios, una parte de la totalidad sino que, aun siendo hombre, se halla desde un principio al lado de Dios, y viene de Él. Jesús ha sido

"enviado" por el Padre al mundo, al seno de la responsabilidad nacida del pecado. En San Juan se dice: "Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él" (Jn., 3, 17). Y en otro pasaje: "Porque yo he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino para hacer la voluntad del que me envió" (Jn., 6, 38). La misma concepción se expresa, empero, ya en los Sinópticos, en las instrucciones a los Apóstoles: "Pues a todo el que me confesare delante de los hombres, yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos... El que os recibe a vosotros, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió" (Mt., 10, 32-33 y 40). Esté "enviar" trae consigo decisión para los hombres y un destino para Jesús mismo: "Yo he venido a echar fuego en la tierra, y ¿qué he de querer sino que se encienda? Tengo que recibir un bautismo, y ¡cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!" (Le., 12, 49-50). Y asimismo: "Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que tenía que ir a Jerusalén para sufrir mucho de parte de los ancianos, los príncipes, los sacerdotes y los escribas, y ser muerto y al tercer día resucitar" (Mt., 16, 21). Finalmente: "¿No era preciso que el Mesías padeciese y entrase en su gloria?" (Lc., 24, 26).

En la última cena se conmemora la liberación de Egipto. Entonces se había sacrificado un cordero, comiendo su carne y señalando con su sangre los quicios de las puertas, a fin de que el Ángel Exterminador pasara por ellas de largo. A partir de esta fecha, cada año se repetía la comida, y Jesús lo hace así también con los suyos. Así se relata, y después se dice: "Y mientras comían, tomó pan, y bendiciéndolo lo partió, y se lo dio, y dijo: Tomad, éste es mi cuerpo" (Me., 14, 22). El cordero ha sido sacrificado, su "cuerpo" ha estado sobre la mesa y ha sido comido. "Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: Bebed de él todos, porque ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de los pecados" (Mt., 26, 27-28). En San Lucas la última frase reza así: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros" (Lc., 22, 20). El proceso, la

idea y la manifestación se hallan contruidos y reposan sobre la categoría redentora "por vosotros".

El sentido que en todo ello alienta se prosigue en la pasión de Jesús. La "angustia" en Getsemaní no sólo significa miedo natural, sino que en ella vive ya el Redentor aquello de lo que se trata en el "por vosotros". Jesús lleva sobre sí como propia la culpa de los hombres, siente pavor ante su horrendo carácter, que sólo a Él se le revela en toda su amplitud, y se estremece ante la pena que esta culpa exige, y que no hay humano que pueda medir exactamente. De esta conciencia surge también la actitud de Jesús durante la pasión, y ello no sólo en San Juan, el "místico", sino también en los Sinópticos. Sería totalmente imposible insertar "a posteriori" este sentido en una personalidad y su comportamiento. Todo el carácter del proceso se halla determinado por aquel "por vosotros". La muerte de Jesús no es ni una catástrofe, ni un destino heroico, ni el sacrificio de un mártir por sus convicciones, sino algo que es en sus comienzos y en su esencia radicalmente distinto. Una cosa así no podía ser ni imaginada ni contruida. Por doquiera se echarían de ver las cisuras, mientras que aquí nos encontramos ante una unidad de una pieza. Un sinnúmero de hombres, entre ellos algunos del más alto nivel religioso, y no sólo de la más estricta veracidad, sino de finísima agudeza, han contruido su vida sobre el hecho de la pasión tal como nos ha sido transmitida, sobre la estructura espiritual sagrada que en ella alienta. Estos hombres han puesto su existencia a prueba en este acontecimiento, han "obrado, y han percibido" que era verdad. Ante este hecho palidecen todos los puntos de vista psicológicos y filosóficos. Aquí tenemos ante nosotros una estructura esencial, que se impone hasta en los gestos y en las palabras, y que fundamenta el existir para los tiempos. Es el sacrificio redentor, al que sigue después, como una reacción gigantesca, el hecho de la resurrección. "¿No era preciso que el Mesías padeciese y entrase en su gloria"? (Lc., 24, 26).

San Pablo desarrolló este sentido con una fuerza que va alcanzando continuamente nuevas profundidades: "Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; y aun pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por Él salvos de la ira; porque si siendo enemigos fuimos reconciliados por Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida" (Rom., 5, 6-10). Y poco después: "Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, que pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... Si, pues, por la transgresión de uno solo, esto es, por obra de uno solo, remó la muerte, mucho más que los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo. Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos, así también por la justicia de uno solo llega a todos la justificación de la vida. Pues como por la desobediencia de uno todos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán hechos justos" (Rom., 5, 12-19). La mediación se convierte en una inclusión redentora. Cristo ha hecho suyo lo que era nuestro: el pecado; y así se ha hecho nuestro lo que era suyo: la vida divina.

Somos cristianos en virtud de la redención. La redención, empero, no es un hecho cuya eficacia pudiera separarse de la persona que es su actor, ni siquiera en la medida en que los hechos se separan de los que los realizan, considerándolos como unidad de sentido y eficiencia autónoma. El hecho sólo tiene, al contrario, fuerza y sentido de redención como hecho de éste su actor, y éste tiene que permanecer unido al hecho. A continuación se pondrá de manifiesto que con ello aludimos a algo perfectamente determinado.

VI

En las cartas paulinas se encuentra uno continuamente con una expresión singular: "en Cristo". Así, por ejemplo, en las fórmulas de salutación, al principio y al final, como cuando la primera Epístola a los Corintos se dirige "a la Iglesia de Dios, de Corinto; a los santificados en Cristo Jesús", terminando con la expresión: "Mi amor está con todos vosotros en Cristo Jesús". La Epístola a los Filipenses está dirigida "a todos los santos en Cristo Jesús". De Urbano se dice en la Epístola a los Romanos: "Salud a Urbano, nuestro cooperador en Cristo" (16, 9). San Pablo advierte que los fieles deben alegrarse siempre "en el Señor" (Filip., 4, 4); y asimismo dice: "Pues como habéis recibido al Señor Cristo Jesús, andad en Él, arraigados y fundados en Él, corroborados por la fe" (Col., 2, 6-7). ¿Qué significa esta expresión?

En la Epístola a los Romanos (5, 14-21), después de hablar de la redención, se dice: "¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con Él hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en Él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de la pena del pecado; si hemos muerto con Cristo, también viviremos con Él; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre Él. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús" (Romanos, 6, 3-11). La redención es un acontecimiento que ha tenido lugar en el seno de la historia, pero no realizado por un simple hombre, sino por el Hijo de Dios, de acuerdo con la voluntad del Padre y con la fuerza del Espíritu; es

decir, que se trata de un acontecimiento realizado desde la eternidad. Este acontecimiento ha transcurrido temporalmente; pero, gracias al Resucitado y Transfigurado, ha vuelto al Padre en su ser espiritualizado. De esta suerte se halla inserto en la eternidad con vigencia intemporal, como nos lo dice, sobre todo, la Epístola a los Hebreos en su arrollador capítulo IX. La redención es una realidad cumplida entonces, pero que desde la eternidad se alza junto a todo momento posterior. Una realidad, desde luego, de especie singular: pneumática, fundada en el Espíritu Santo; pero realidad y potencia auténtica, que aspira a recibir en sí al hombre, a comunicarse a él, a impregnarle y conformarle. Creer, ser bautizado, ser cristiano, así como todos los actos cristianos, significa, por eso, que el hombre penetra en este acontecimiento intemporal, que es captado por él y que se hace partícipe de él, situándose en él al lado de Dios. ¿De qué forma, empero? ¿Recordando, comprendiendo, reverenciando, amando, imitando? También así, pero en forma superior a todo ello. Es sintomático cuan íntimamente une San Pablo en el pasaje citado el concepto de la fe con el del "ser bautizado". El bautismo, ahora bien, es un proceso de renacimiento, de muerte y nuevo resurgir. No un algo psicológico o ético, por tanto, sino algo pneumático-real. El proceso de unificación con el acontecimiento de la Pasión, tal y como tiene lugar en la fe, significa, pues, una verdadera inclusión, un vincularse y participar... El sentido general de ello se pone de manifiesto asimismo si se examina lo que el hecho de Pentecostés significa para la existencia cristiana. Antes de Pentecostés Cristo se hallaba con los suyos "ante" los hombres. Entre unos y otros se abría un abismo. Los hombres no habían comprendido a Cristo, no le habían hecho "suyo" aún. El hecho de Pentecostés modifica totalmente esta relación. Cristo, su persona, su vida y su acción redentora se le hacen al hombre "cosa suya" y le son "abiertas". Los hombres son ahora por primera vez "cristianos". Pentecostés es la hora del nacimiento de la fe cristiana, entendida como un "ser en Cristo"; no por simple "vivencia religiosa", sino como obra del Espíritu Santo. El concepto del "en" cristiano es la categoría pneumática fundamental. Sólo al Espíritu de Dios le compete escudriñar "hasta las profundidades de Dios" (I Cor., 2, 10). El Padre y el Hijo son uno en

el Espíritu, como en un amor personal, y por el Espíritu recibe también Cristo el carácter, gracias al cual Él puede ser de los hombres y los hombres de Él.

Todo el ser y la vida de Jesús constituye una realidad pneumática eterna. Cristo vivió y murió entonces. Sin embargo, todo lo que Él fue y todo cuanto obró se ha incluido en su existencia pneumática y existe allí. Expresión de ello son las palabras del Apocalipsis sobre el "cordero que estaba en pie como degollado" (Apoc., 5, 6), pero que vive y tiene poder para romper los sellos. Cristo se halla en una acción constante, que contiene toda su obra y su destino redentores. Creer y ser bautizado significa, empero, incluirse en esta acción y recibirla en sí. Significa la muerte pneumática-real del hombre antiguo y el renacimiento del nuevo, por el hecho de que aquella acción "eterna" de la muerte y la resurrección de Jesús es co-realizada por el hombre en el tiempo y como creyente. El ser y el obrar cristiano es la co-realización, constantemente renovada, de la acción redentora, el constante "despojarse del hombre viejo" (Col., 3, 9) y convertirse en hombre nuevo.

Así surge la relación "nosotros en Cristo" y "Cristo en nosotros". El Cristo real-espiritual está en un "estado" tal, que se convierte en una "esfera" viva, en la cual el hombre puede existir como creyente; en una potencia "interior" frente a todo ser creado, la cual, sin afectar ni a la unidad ni a la dignidad de éste, puede penetrar en él y puede, por tanto, ser, actuar y vivir en el hombre. [11]

Si se compara el pasaje citado de la Epístola a los Romanos con otro de la Epístola a los Colosenses, se pone de manifiesto toda la significación que se atribuye a este momento: "Pues en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente, y estáis llenos en Él, que es la cabeza de todo principado y potestad, en quien fuisteis circuncidados con una circuncisión, no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo.

Con Él fuisteis sepultados en el bautismo, y en Él, asimismo, fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con Él, perdonándoos todos vuestros delitos, borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz" (Col., 2, 9-14). A estas palabras hay que añadir también las de la segunda Epístola a los Corintios: "De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo" (77 Cor., 5, 17). "Fe" no significa, pues, algo psicológico, ni una simple forma de conciencia, sino un estar-referido y estar-vinculado de naturaleza real. Creer, ser renovado y sellado por el bautismo, significa un proceso por el cual el hombre entra en la inexistencia alternativa pneumática con el Redentor eterno-real; un proceso por el cual recibe la figura, la acción, la pasión, la muerte y la resurrección del Redentor como forma y contenido de una nueva existencia.

Dos manifestaciones expresan con gran fuerza esta participación viva. En la primera Epístola a los Corintios habla San Pablo de la distinción entre el nuevo hombre "espiritual" y el viejo, natural y "psíquico". El primero vive de un nuevo principio de vida, del "espíritu que proviene de Dios". Es por eso por lo que no puede ser entendido por el hombre viejo. "El [hombre] espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle". El texto prosigue después: "Porque ¿quién conoció la mente del Señor, para poder enseñarle? Mas nosotros tenemos el pensamiento de Cristo" (2, 12-16). En el Espíritu de Dios participamos nosotros de la razón, del "nous" del Redentor. El pensamiento del cristiano tiene lugar desde los criterios y la forma mental de Cristo.

La otra manifestación se halla al comienzo de la Epístola a los Filipenses, y surge de ese tono cálido que llena toda la misiva: "Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús" (Fil, 1, 8). Estas palabras expresan un paralelo exacto

al "pensamiento de Cristo": la amorosa profundidad de su corazón. Lo mismo que el creyente conoce desde el conocimiento de Cristo, participando así en su verdad, así ama también desde las "entrañas", desde el amor de Cristo, participando de la plenitud de su corazón, superior a todas las posibilidades humanas. [12]

La inexistencia cristiana tiene dos facetas. De un lado, la individual: "Mas yo, por la misma Ley, he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (Gal., 2, 19-20). El creyente debe co-realizar también la acción redentora por nueva y constante superación de sí, "hasta ver a Cristo formado en vosotros" (Gal., 4, 19), y hasta alcanzar "la unidad de la fe y del conocimiento de Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la plenitud de Cristo" (Ef., 4, 13). La persona y el destino de Cristo con toda su potencia y plenitud se inserta en todo creyente y tiende a crecer y desarrollarse en la existencia personal de cada uno, a fin de realizar progresivamente la totalidad de posibilidades de aquélla.

A esta representación, concebida desde el punto de vista individual, se opone otra desde el ángulo de lo total: la grandiosa idea del "cuerpo de Cristo", tal como se encuentra desarrollada, sobre todo, en las Epístolas a los Colosenses y a los Efesios: "Es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud de la divinidad y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo" (Col., 1, 14-20). La misma relación que con el individuo la tiene también Cristo con el todo humano. De la comunidad humana

hace Él la totalidad cristiana, que es algo más que la mera suma de las individualidades que la componen. Cristo es, pudiera decirse, la entelequia de esta totalidad cristiana, su forma interna y su potencia organizadora. Sólo así, y por ello, se convierte esta totalidad en Iglesia.

Lo que puede decirse de la fe, del bautismo y de la vida cristiana, puede decirse también, y con especial significación, del misterio de la Eucaristía.

En la primera Epístola a los Corintios se dice: "Os hablo como a discretos. Sed vosotros jueces de lo que os digo. El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (I Cor., 10, 15-17). Y más adelante: "Porque yo he recibido del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, en la noche en que fue entregado, tomó el pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía. Y asimismo, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: Este cáliz es el Nuevo Testamento en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, haced esto en memoria mía. Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor, hasta que Él venga. Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, es reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo antes de comer del pan y beber del cáliz, pues el que sin discernir come y bebe el cuerpo del Señor, se come y se bebe su propia condenación" (I Cor., 11, 23-29). ¿Qué significa esto? Con medios psicológicos o "espirituales" no puede aquí hacerse nada. Aquí no se trata ni de un acto de pertenencia religiosa, ni de un símbolo de comunidad, sino de la aparición de una realidad especial: del misterio. En ella lo histórico-individual se transforma en un trashistórico-permanente, que surge, sin embargo, de nuevo en la historia, siempre que los ministros realizan la ceremonia instituida

por el "Señor" al que compete "todo el poder", cuando dijo: "Haced esto en memoria mía".. En la realización de la acción litúrgica, Cristo, con su vida, muerte y resurrección, se encuentra pneumática-realmente "entre aquellos que se reúnen en su nombre", es "comido" por ellos y se halla "en ellos". Es el fenómeno del culto cristiano.

Ya en San Pablo se muestra la íntima relación entre la fe y el misterio. Todavía más claramente, sin embargo, en San Juan. En el gran discurso de Cafarnaum sobre el pan de la vida, dice Jesús primeramente: "Yo soy el pan de vida; el que viene a mí no tendrá más ya hambre, y el que cree en mí jamás tendrá sed" (Jn., 6, 35). "Pan" es aquí Cristo como verdad viva; este pan, empero, se come por la recepción viva de su palabra y de su esencia en la fe. Los oyentes murmuran porque había dicho: "Yo soy el pan que bajó del cielo" (6, 41). Jesús, empero, confirma lo dicho, dándole incluso un nuevo y tremendo sentido: "Yo soy el pan de vida... Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo" (6, 48 y 51). De nuevo y más violentamente protestan los oyentes, y de nuevo robustece Jesús su afirmación: "En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi cuerpo y bebe mi sangre, está en mí y yo estoy en él. Así como me envió mi Padre vivo y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí" (Jn., 6, 53-57). A lo largo del discurso se ha modificado, por tanto, el concepto del "pan". Al principio es la verdad y es comido en la fe; después es "carne y sangre" de Jesús y es comido bajo las especies sacramentales. Una prueba de la profunda relación en que se encuentra el acto de la fe con el misterio. La fe —y el bautismo— fundamentan la inexistencia que constituye el existir cristiano; la Eucaristía la alimenta y desarrolla.

Las palabras que se agrupan en torno a la Sagrada Cena (Jn, 13-17) descubren el misterio de la pertenencia entre el Redentor y los redimidos. Así, sobre todo, por la parábola de la vid: "Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. Todo sarmiento que haya en mí que no lleve fruto, lo cortará; todo el que dé fruto, lo podará para que dé más fruto. Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros, sino permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada" (Jn, 15, 1-5).

Aquí se pone también de manifiesto cómo la relación se extiende a la totalidad cristiana, a la Iglesia. La Iglesia hinca sus raíces en el misterio y vive de él.

Estas ideas encuentran su última, pudiera decirse cósmica culminación en la doctrina del "anakephalaoisis", inserta ya en el concepto del "cuerpo de Cristo" espiritual.

Toda la creación es captada por la fuerza actuante del Redentor, penetrada y reconvertida por Él. La Epístola a los Efesios dice: "Bendito sea Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en Él nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad para alabanza y gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado, en quien tenemos la redención por la virtud de su sangre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dio a conocer el misterio de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar en Cristo, en la plenitud de los tiempos,

reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra en Él, en quien hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de Aquél que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad" (Ef., 1, 3-11). En la Epístola a los Colosenses se lee asimismo: "El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos y las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud de la divinidad, y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo" (Col., 1, 13-20). El concepto de la Iglesia se adentra en el de la nueva creación. El Cristo pneumático es del universo todo, y el universo todo es llevado por Él —conformándolo— hacia el Padre.

La representación paulina del todo redimido alcanza su plenitud en la del "nuevo cielo y nueva tierra" de San Juan. El mundo ha sido creado por el Logos, a su imagen y por su potencia conformadora. El mundo cayó en pecado y se arrancó con ello de la vinculación con el Logos. El Logos vino, empero, al mundo. Él es carne y, en este sentido, la "verdad" esencial, el "camino" y la "vida" del mundo (Jn., 14, 6), su "pan" (Jn., 6), su "luz" (Jn., 8, 12) y la forma del nuevo ser que le ha sido otorgado. Conduce al mundo, si a ello se presta, hacia una nueva plenitud: al individuo en el "ser hijo de Dios", y a la creación entera en la existencia del "nuevo cielo y de la nueva tierra", de la que habla el Apocalipsis.

La visión final del Apocalipsis es la expresión de este mundo unido en el Redentor y recibido en la comunidad de la gracia; la ciudad celeste de Jerusalén, la creación hecha toda gloria, que no precisa

ya de luminar porque su luminar es el Cordero, y que más tarde se convierte en la "novia" que acude a los desposorios con el Cordero (Apoc., 21, 1 ss.).

VII

Ante estas ideas se siente uno acuciado por la pregunta de si todo ello es, efectivamente, posible. ¿No se tratará de fantasmagorías o de la expresión de estados de ánimo subjetivos? ¿No nos encontraremos ante construcciones que habrá que condenar como situadas bajo el influjo problemático de representaciones místicas? En último término, la pregunta no puede responderse mientras nos movamos en el ámbito de las presuposiciones terrenas. Desde este ángulo de visión sólo podría mostrarse que una relación como la descrita rebosa de sentido, e incluso que, en cierto modo, se halla preparada por concepciones profanas; también podría mostrarse que allí donde estas ideas son verdaderamente recibidas y conforman la vida, surge una forma de existencia de purísimo sentido y lucidez. Por lo demás, se trata del núcleo mismo de la revelación, que sólo puede ser captado y recibido en la fe... Una investigación en el sentido indicado saldría del marco de este trabajo, y hemos de reservarla para una "Antropología cristiana" que desde hace tiempo preparamos. Aquí hemos de plantear otra cuestión: la de si la conciencia cristiana percibe, efectivamente, los problemas que surgen de esta teoría. ¿Se percata con claridad la conciencia cristiana de la monstruosidad que con ella se afirma? ¿Sabe el Nuevo Testamento qué consecuencias implican estas doctrinas para la persona de Cristo? Si ello es, efectivamente, así, tienen que poder hacerse sobre la persona del Redentor ciertas manifestaciones que sobrepasen todas las posibilidades terrenas; ¿tiene la conciencia de ello el Nuevo Testamento y hace, de hecho, estas manifestaciones?

¿Atribuye a la figura histórica "Jesucristo" aquella plenitud del ser, necesaria para la expresada relación? Aun suponiendo que por la resurrección y la transfiguración ha penetrado Jesús en el estado pneumático, siendo capaz desde aquí de la situación descrita, ¿posee efectivamente espacio en sí para todo lo que en Él ha de inexistir? ¿Pueden el individuo aislado, todos los hombres, la humanidad entera, el mundo, penetrar en Él? ¿No se angostan al hacerlo así? ¿No pierde el mundo su carácter de libre totalidad? Si no ha de acontecer así, tiene que poseer Cristo una verdadera omnicomprensión: ¿sabe el Nuevo Testamento de esta consecuencia, y la extrae de hecho? Sí, lo hace expresamente, y, además, en varios pasajes y manifestaciones.

En primer lugar, tenemos la introducción de la Epístola a los Colosenses y el prólogo al Evangelio de San Juan.

La primera, ya citada, reza: "Por esto, también desde el día en que tuvimos esta noticia, no cesamos de orar y pedir por vosotros, para que seáis llenos del conocimiento de la voluntad de Dios, con toda sabiduría e inteligencia espiritual, y andéis de una manera digna del Señor, procurando serle gratos con todo, dando frutos de toda obra buena y creciendo en el conocimiento de Dios, corroborados en toda virtud por el poder de su gloria, para el ejercicio alegre de la paciencia y de la longanimidad en todas las cosas, dando gracias a Dios Padre, que os ha hecho capaces de participar de la herencia de los santos en el reino de la lux. El Padre nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al remo del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados; que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo, y todo subsiste en Él. Él es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; Él es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en Él habitase toda la

plenitud de la divinidad, y por Él reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo" (Col., 1, 9-21).

Cristo aparece aquí en su existencia celestial, precedente a su nacimiento terreno, como el Hijo del Padre eterno, y sólo en tanto que referido al mundo.

Con la máxima intensidad se subraya que todo cuanto es, lo es por Él. Todo lo que es, es en Él, y "todo fue creado por Él y para Él"; "Él es antes que todo" y "todo subsiste en Él". También se dice que en Él habita "toda la plenitud", y que por Él se reconciliaron con el Padre "todas las cosas".

Estos pasajes se refieren a la creación, mantenimiento y redención del mundo: todo cuanto es se refiere con su esencia y realidad a Cristo, y tiene en Él su subsistencia. Después se habla de Él mismo y se dice que es "la imagen del Dios invisible". El Padre, inaccesible en sí, se revela en el Hijo. En Éste aparece visible toda la plenitud de sentido y esencia del Padre. Nos es necesario, pues, por ello, fijar ya aquí aquel concepto que, más tarde, va a ser mencionado expresamente en el prólogo del Evangelio de San Juan, a saber, el concepto del "logos", el cual, a su vez, presupone el del verbo divino del Antiguo Testamento y —expresa u objetivamente— la "idea" griega. [13] No sólo San Juan, sino que también San Pablo utiliza estos conceptos para interpretar la realidad de Cristo. El Hijo eterno se comporta frente a lo creado como la "idea" frente a la realidad que ella fundamenta, y como el verbo divino frente a las cosas creadas. Cristo es la suma de las "ideas" y de las "palabras" de Dios y contiene, por tanto, la raíz del sentido de todo ser. Él, que existe antes de todo tiempo, ha entrado en el tiempo, y, por el hecho de la redención, ha reconciliado al mundo con el Padre. Al hacerse hombre vino al mundo como esencia corporal aquello que, desde un principio, lo sustentaba creadoramente. El Cristo vivo lleva

así en sí toda la omni-comprensión del "logos". En virtud de ello es "primogénito de toda criatura" y "antes que todo", habita en Él "toda la plenitud", puede reconciliar con el Padre "todas las cosas" y constituye la "cabeza" del cuerpo místico de la Iglesia. Él mismo, empero, arquetipo y verbo primario del mundo, es, a su vez, imagen del Padre. La "idea" y el "verbo" se fundamentan de esta suerte recíprocamente, aunque de otra suerte distinta, de una manera que constituye la vida interna del mismo Dios.

El prólogo de San Juan dice: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Estaba al principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho... Estaba en el mundo y por Él fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos, pero los suyos no le recibieron... A Dios nadie le vio jamás, Dios Unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer" (Jn.: 1, 1-3, 10-11, 18).

Si se examinan estas palabras detenidamente, se ve que San Juan no va más allá de lo dicho por San Pablo. San Pablo es el verdadero maestro del "lo-gos", mientras que San Juan no hace apenas otra cosa que añadir el nombre... Ya San Pablo interpreta la relación de la divinidad eterna de Cristo con "Dios" por medio de dos representaciones: "Dios" es el Padre, y la divinidad de Cristo su Hijo; "Dios" es arquetipo eterno, y Cristo su imagen también eterna; "Dios" es el inaccesible, invisible, desconocido, y Cristo su actualización, presencia y manifestación. San Juan añade que la revelación del recóndito tiene la forma del verbo, y que la imagen es lo expresado... La interioridad en la que San Juan ve referido el "logos" al "legón", el Hijo al Padre, y que expresa diciendo que "el Verbo estaba con Dios", y que "descansa en el pecho del Padre", se encuentra también en San Pablo cuando éste habla del "Hijo de su amor". Ambos hablan del misterio de la interioridad inaccesible que se revela en el carácter de imagen propio del Logos-Hijo. San Pablo, lo mismo que San Juan, subrayan que el mundo fue creado

por Él, que es, por tanto, su propiedad, y que Él es la luz del mundo; es decir, que en ambos se encuentra en toda su energía la relación de la idea primariamente constitutiva y de la palabra creadora con las cosas. De este "logos" dice después San Juan —y ello constituye un nuevo tono frente a San Pablo— que, al hacerse hombre, "vino al mundo". La persona que es suma y conjunto del sentido del mundo entra históricamente en aquello que en ella consiste. El Padre, a quien "nadie le vio jamás" —el "invisible" le llama San Pablo—, se revela por Él. Cristo se halla, pues, en el mundo como la epifanía del Padre. De aquí lo incomprensible de que "las tinieblas no comprendieran la luz" y de que "los suyos" no recibieran al Señor.

La representación de San Pablo como la de San Juan dan, por tanto, una respuesta inequívoca a nuestra pregunta: entre el hombre y el mundo, de una parte, y Cristo, de la otra, puede darse la relación de inexistencia alternativa, ya que Cristo lleva en sí la plenitud del "logos", que supera y trasciende toda criatura posible.

Es posible que se objete ahora que esta representación de totalidad omnicomprendiva representa una metafísica y mística extrañas a la esencia del cristianismo, introducidas en el Nuevo Testamento por los dos "teólogos", San Juan y San Pablo. Sin embargo, parece hablar ya contra este argumento el hecho mismo de que sea San Pablo el primero que desarrolla tal representación; el mismo San Pablo, que, con su doctrina de la justificación y de la gracia, tan intensa y repetidamente ha sido consagrado como mantenedor y garante de las esencias cristianas. De otra parte, este concepto de totalidad se encuentra ya en representaciones sobre cuyo carácter cristiano originario no puede haber la menor duda. Ante todo, en la del Juicio Final:

"Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con Él, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su

presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del remo preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; peregriné y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; preso y vinisteis a verme. Y le responderán los justos: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te alimentamos, sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos peregrino y te acogimos, desnudo y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y vinimos a ti? Y el Rey les dirá: En verdad os digo, que cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis. Y dirá a los de la izquierda: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles. Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber. Fui peregrino y no me alojasteis; estuve desnudo y no me vestisteis; enfermo y en la cárcel y no me visitasteis. Ellos responderán diciendo: Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, o sediento, o peregrino, o enfermo, o en prisión y no te socorrimos? Él les contestará diciendo: En verdad os digo, que cuando dejasteis de hacer esto con uno de estos pequeñuelos, conmigo no lo hicisteis. E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (Mt., 25, 31-46).

El juez que allí aparece no es "Dios", sino Cristo. ¿Y cómo juzga Cristo? El contenido de la sentencia —de acuerdo con la idea fundamental del "primero y más grande de los mandamientos"— se concentra en el amor, o más exactamente, en la caridad frente a la necesidad ajena. El juez, empero, no dice: "Habéis sido caritativos, y por tanto sois salvos", o "Habéis pecado contra la caridad, y por tanto estáis condenados", sino: "Estaba hambriento y me disteis de comer" o "Estaba hambriento y me negasteis el alimento". Esto quiere decir, empero, que allí donde el hombre practica el amor frente a otro hombre, o se niega a hacerlo, lo hace con Cristo mismo. El criterio de la sentencia no es, pues, "la caridad", "el

valor", la "categoría ética", sino Él mismo. Y ello no pedagógicamente, como si se situara, en cierto modo, detrás de los hombres que precisan amor, a fin de dar fuerza con su persona a la pretensión de éstos —como podría suponerse, por ejemplo, allí donde aboga por los niños—, sino en principio y de manera absoluta. Lo que da definitivamente a la acción su sentido para el remo de Dios no es el "bien" o el "deber", sino Él. Él es el bien y la norma, y nada hay que esté sobre Él. [14] El pecado, que acarrea la pérdida de la salvación, consiste, en último término, en un crimen contra Él. La buena acción, sobre la que se funda la salud eterna, consiste en el amor a Él. Toda acción penetrada de sentido cristiano desemboca decisivamente en Él, y Él es el definitivo qué y por qué del obrar. Ello quiere decir, empero, examinado detenidamente, la misma monstruosidad que la afirmada en el concepto del "logos". Este la expresa óntica y metafísicamente diciendo: Cristo es el arquetipo primario y la palabra creadora en el todo; la verdad en todo ser es Él. La representación del juicio final lo hace ética y prácticamente al decir: Cristo es contenido y criterio del obrar cristiano en absoluto; el bien en cada acción es Él. No constituye, por eso, sino una consecuencia de la conciencia sinóptica, el que San Pablo derive la ética cristiana de la idea del cuerpo de Cristo, la cual dice a su vez que Cristo prosigue en el seno de la historia — como Hombre-Dios transfigurado— el mismo regimiento de todo lo creado que realiza constitutivamente en tanto que Logos. (Cfr.: Rom., 7,4; 12, 5ss.; I Cor., 15 ss.; 12, 20 ss.)

La representación, según la cual Cristo se halla referido en su existencia concreta a la totalidad de lo humano, retorna una vez más en un fenómeno tan esencial e indiscutidamente cristiano como el de la Eucaristía. Las manifestaciones de los Sinópticos (Mt., 26, 26-29; Me., 14, 22-25; Le., 22, 15-20), así como las de la primera Epístola a los Corintios (11, 23-25), culminan en la afirmación de que Cristo se ha dado a los suyos como comida y bebida. No sólo en sentido traslaticio —su verdad, su amor, su ejemplo—, sino verdadera y realmente; es decir, Él mismo. Esta realidad es expresada en las palabras de Jesús, en Jn., 6, con una tremenda

rigurosidad. La resistencia que la idea tiene que provocar en el ánimo de los oyentes no sólo no es paliada, sino llevada a una última decisión. Con la misma rigurosidad —alimentada por igual intención— con que en el prólogo no se dice el Verbo se ha hecho "hombre", sino que se ha hecho "carne", tampoco aquí se dice, como en los Sinópticos: "Tomad y comed, éste es mi cuerpo", sino: "Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (Jn., 6, 53).

Esto significa, para nuestro problema, que Jesucristo se ha determinado a sí mismo como manjar de 'la nueva vida y para todos los fieles. Su sustancia; vital es el alimento de la existencia cristiana, el alimento en absoluto, subraya San Juan, sin el cual el hombre "no tiene vida en sí". De nuevo, pues, la misma monstruosidad que en las ideas y construcciones precedentes. Jesús se sabe de tal manera libre de todo lo destruido y de todo lo destructor, tan enteramente vida positiva, que puede darse como "manjar" y para apropiación íntima a aquellos que Él ama y cuya salvación eterna quiere fundamentar, sin temer, por ello, que, en algún sentido, pueda convertirse para ellos en veneno. Y no sólo a éste o aquél, que le sean especialmente próximos, a San Juan, por ejemplo, al que Él ama, sino a todos. Su fuerza de vida y donación, de potestad y reconstrucción es tal y tan comprensiva, que puede ser manjar de todos. De todos los hombres singulares, pero también del todo, pues no sólo el individuo y cada individuo deben convertirse en "un cuerpo" con Él, sino la totalidad creyente. Éste es también el sentido de la parábola de la vid, relatada en las palabras finales de despedida y en relación con el proceso de institución de la Eucaristía. En este sentido hay que entender, empero, también antes la conexión que establece San Pablo, en la primera Epístola a los Corintios, entre la Eucaristía y la Iglesia bajo el concepto del "cuerpo de Cristo".

A finales del Apocalipsis, que constituye a la vez el final de toda la Sagrada Escritura, se expresa una vez más el hecho de la totalidad

omnicomprensiva de Cristo como en un acorde gigantesco que resumiera en sí todas las voces de la revelación en el Nuevo Testamento.

En las visiones de las luchas apocalípticas ha alcanzado realidad la profecía de Simeón. En Aquél que "puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel, y para blanco de contradicción", se han revelado definitivamente "los pensamientos de muchos corazones" (Lc., 2, 34-35). El bien y el mal, que en el curso de la historia se hallaban mezclados inseparablemente, se han separado ahora con claridad. La imagen de los últimos horrores, que han conmovido al mundo en sus fundamentos básicos, ha puesto al descubierto el sofisma que encerraba la afirmación de que la existencia rebelde descansaba segura de sí. Se ha puesto de manifiesto que toda realidad sólo es real desde el bien, existiendo sólo en la misma medida en que honra a Dios, que es en sí mismo el bien y lo santo, lo válido y aquello a que se debe reverencia y adoración. La visión del juicio final ha demostrado, finalmente, que todo, lo mismo el ser que el sentido, recibe su determinación definitiva de Cristo, el Juez. Después se dice:

"Y me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios. Su brillo era semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentado. Tenía un muro grande y alto y doce puertas, y sobre las doce puertas doce ángeles y nombres escritos, que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel: de la parte de Oriente, tres puertas; de la parte del Norte, tres puertas; de la parte de Mediodía, tres puertas, y de la parte del Poniente, tres puertas. Y el muro de la ciudad tenía doce hiladas, y sobre ellas los nombres de los doce Apóstoles del Cordero. Y el que hablaba conmigo tenía una medida, una caña de oro, para medir la ciudad, sus puertas y su muro. Y la ciudad estaba asentada sobre una base cuadrangular, y su longitud era tanta como su anchura. Y midió con la caña la ciudad, y tenía doce mil

estadios, siendo iguales su longitud, su latitud y su altura. Y midió su muro, que tenía ciento cuarenta y cuatro codos, medida humana, que era la del ángel. Y su muro era de jaspe, y la ciudad oro puro, semejante al vidrio puro; y las hiladas del muro de la ciudad eran de todo género de piedras preciosas: la primera de jaspe, la segunda de zafiro, la tercera de calcedonia, la cuarta de esmeralda, la quinta de sardónica, la sexta de cornalina, la séptima de crisolito, la octava de berilo, la novena de topacio, la décima de crisoprasa, la undécima de jacinto y la duodécima de amatista. Y las doce puertas eran doce perlas, cada una de las puertas era de una perla, y la plaza de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente. Pero templo no vi en ella, pues el Señor, Dios Todopoderoso, con el Cordero, era su templo. La ciudad no había menester de sol ni de luna que la iluminasen porque la gloria de Dios la iluminaba, y su lumbrera era el Cordero. Y a su luz caminarán las naciones, y los reyes de la tierra llevarán a ella su gloria. Sus puertas no se cerrarán de día, pues noche allí no habrá, y llevarán a ella la gloria y el honor de las naciones. Y en ella no entrará cosa impura, ni quien cometa iniquidad y mentira, sino los que están escritos en el libro de la vida del Cordero. Y me mostró un río de agua de vida, clara como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero. Entre la calle y el río, a uno y otro lado, había un árbol de vida que daba doce frutos, cada fruto en su mes, y las hojas del árbol eran saludables para las naciones. Y no habrá ya maldición alguna. Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán su nombre sobre la frente. No habrá ya noche, ni tendrá necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos" (Apoc., 21, 10-22,5).

La visión alude a un último resumen. La imagen de la ciudad celeste contiene la idea del Antiguo Testamento, la Jerusalén de la tierra, que ya en la profecía se había convertido en símbolo del mundo transformado por el Mesías; a la vez, empero, también la idea greco-latina de la ciudad como configuración la más perfecta de la existencia humana, como fenómeno que en su delimitación plena

implica la misma perfección del cosmos. Esta ciudad celeste es la suma del "nuevo cielo y de la nueva tierra", de la creación en su sentido eterno y transfigurado. Así lo expresa la superabundancia de los tesoros, la plenitud de vida proveniente del árbol del paraíso, y, finalmente, el hecho de que la luz, que un día "no fue recibida" por las tinieblas, se ha insertado ahora en el ser más íntimo de la creación, de suerte que no precisa ya de "ningún lumínar".

A comienzos del capítulo 21 se dice después: "Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. Y oí una voz grande, que del trono decía: He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo, y el mismo Dios será con ellos y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado. Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas" (Apoc., 21, 1-5). Y en el versículo 9 vuelve otra vez la misma imagen: "Y vino uno de los siete ángeles, que tenían las siete copas llenas de las siete últimas plagas, y habló conmigo y me dijo: Ven y te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Y me llevó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de parte de Dios, que tenía la gloria de Dios" (Apoc., 21, 9-10).

La ciudad "desciende". No olvidemos que se trata de una visión, en la cual se han puesto fuera de validez las leyes directas de la realidad, y en la que las imágenes, como los procesos, obedecen a un nuevo sentido. En este descenso se pone la creación entera en movimiento, y su figura se modifica: la imagen de la ciudad se convierte en la de la "novia", y la magnificencia de la construcción, hecha toda de piedras preciosas, en galas de desposorio y belleza

viva de la mujer que camina hacia su esposo. El esposo es aquí el Cordero, Cristo en su entrega redentora.

Nos hallamos aquí ante el movimiento del amor. El eros que alienta en todo lo creado se pone aquí de manifiesto y adquiere figura visible. A la vez, empero, se transforma, pues el movimiento "desciende del cielo y desde Dios". No surge, pues, simplemente del impulso de la criatura hacia su creador, sino que la manera en que tiene lugar le es dada por Dios. Para poder ir hacia Dios es preciso proceder de Él. La doctrina de los discursos polémicos en San Juan, según la cual sólo aquél nacido de Dios puede conocer y amar a Dios, retorna aquí de nuevo bajo forma cósmica. Sólo puede conquistar a Dios como fin aquel ente que tiene a Él por principio. Dios sólo puede convertirse en "Z" y "fin", allí donde también es la "A" y el "principio". Y que el movimiento del amor es el mismo movimiento divino se muestra en el hecho de que, al final del libro, "la novia" y "el espíritu" pronuncian simultáneamente las palabras del anhelo.

Ahora bien: el objetivo de este movimiento amoroso que llena el sentido de todo lo existente no es "Dios", sino el "Cordero"; es decir, Cristo. Y a fin de que desaparezca toda duda de que pudiera tratarse de una figura mítica, como, por ejemplo, el "Cristo eterno" de los gnósticos, el clamor amoroso de la novia y del espíritu prosigue en las palabras del vidente: "Amén, ven, Señor Jesús". Jesús, que un día vivió sobre la tierra, es el eterno tú amoroso del mundo: el objetivo de su ansia de valores y de su anhelo por un sentido.

La idea se corresponde, pues, exactamente con la del "logos". Jesucristo es el "logos" del mundo, el verbo primario y la imagen esencial de todo lo que es, y es también la respuesta al ansia de valores y el fin del movimiento amoroso del mundo. Todo lo que es viene de Él y tiene en Él su arquetipo y la raíz de su sentido; todo lo

que es retorna a Él y se convierte para Él en "novia". Jesús es el "logos" del mundo y su esposo a la vez.

En los pasajes examinados no se trata de una manifestación entusiástica de la plenitud de gracia de Cristo, sino de una idea clara y distintamente concebida, aunque, desde luego, superior a toda comprensión natural. Esta idea no surge de una especulación o experiencia mística posteriores —respondiendo al deseo de absolutización que siente toda comunidad por su fundador—, sino del mismo núcleo y de la misma esencia del cristianismo: de la conciencia que Jesús tenía de sí y de la relación que Él ha fundado entre sí y el hombre.

Esta posición de Cristo tiene que ser comprendida partiendo del concepto de la "mediación", tal y como quedó expuesto en páginas anteriores. Cristo es el uno y el todo cristianos, pero procedente del Padre y dirigido a Él. Cristo abarca todo lo existente, pero como el "logos" del Padre, como Aquél en quien el Padre ha creado el mundo, como Aquél a quien el Padre envió para la redención del mundo, y que instauró el reino del Padre. Desde este punto de vista se prestan a equívoco expresiones como las de orden o perspectiva "cristocéntricos". Cristo no es centro, sino mediador, enviado y retornador, "camino, verdad y vida", en el sentido en que estas palabras han sido interpretadas por nosotros.

Resultado

La exposición precedente podría ampliarse y profundizarse aún más; pero basta, sin embargo, para fundamentar la única respuesta posible a la pregunta por la esencia del cristianismo. Esta respuesta reza: no hay ninguna determinación abstracta de esta esencia. No hay ninguna doctrina, ninguna estructura fundamental de valores éticos, ninguna actitud religiosa ni ningún orden vital que pueda

separarse de la persona de Cristo y del que, después, pueda decirse que es cristiano. Lo cristiano es Él mismo, lo que a través de Él llega al hombre y la relación que a través de Él puede mantener el hombre con Dios.

Un contenido doctrinal es cristiano en tanto que procede de su boca. La existencia es cristiana en tanto que su movimiento se halla determinado por Él. En todo aquello que pretende presentarse como cristiano, tiene que estar dado o contenido Él. La persona de Jesucristo, en su unicidad histórica y en su gloria eterna es la categoría que determina el ser, el obrar y la doctrina de lo cristiano. Nos hallamos, pues, ante algo paradójico. Toda esfera del ser contiene ciertas determinaciones fundamentales, que le fundamentan en su singularidad y le diferencian del resto del ser. Siempre que la mente trata de aprehender teóricamente una esfera semejante, independiza estas determinaciones fundamentales y gana así las presuposiciones para toda manifestación sobre los objetos de esta esfera. Estas presuposiciones o categorías son necesariamente de índole general. En nuestro caso, empero, la situación es otra. El lugar que allí ocupaba un concepto general, lo ocupa aquí una persona histórica... Lo mismo puede decirse del comportamiento ético. También en este terreno hay normas últimas con fuerza obligatoria, que determinan el módulo del comportamiento justo y moral. Estas normas son —su mismo nombre lo dice— de naturaleza general. Justamente por ello pueden abarcar siempre la situación dada y reciben aplicación concreta por la acción humana. En el obrar cristiano, en cambio, la persona histórica de Cristo ocupa el lugar de la norma general.

De aquí se derivan amplios y graves problemas. Lo difícil de cumplir que es la exigencia de renunciar a toda libertad, garantizada por la relación con una norma general, sometiéndose a una persona como última y suprema vigencia, se pone de manifiesto en el peligro del escándalo, un peligro que Cristo mismo conocía, y del que ya hemos hablado en páginas anteriores... A los problemas teóricos

aluden cuestiones como las siguientes: si Cristo es la categoría del pensar cristiano, ¿de qué manera nos son dados los contenidos de este pensar? ¿Cómo se insertan en aquella forma fundamental personal las objetividades del existir? ¿Cuál es la estructura del juicio cristiano? Todos estos problemas son extraordinariamente difíciles, y todo parece indicar que el pensamiento teológico no se ha ocupado todavía verdaderamente de su estudio. Todo parece indicar que el pensamiento teológico ha buscado el carácter científico llevando a cabo su propia labor según el esquema de las disciplinas históricas o filosóficas, edificadas sobre la base de categorías abstractas, situando, en cambio, la esencia de lo cristiano en ciertas cualidades del contenido o en el carácter autoritario de la revelación. De qué especie, empero, es la conciencia cristiana y el acto de conocimiento cristiano, es decir, la ciencia cristiana, si es Cristo la categoría de esta conciencia y de este conocimiento, son cosas que, al parecer, nadie se ha planteado teóricamente, abandonándolas más bien a la meditación de la comunidad religiosa.

Para terminar, y a fin de hacer sentir palpablemente en una sola cuestión la importancia de estos problemas, aludiremos a la afirmación tradicional de que el cristianismo es la religión del amor. Ello es exacto, pero siempre que el amor de que aquí se trata se entienda exactamente: no como amor en absoluto, ni siquiera como amor religioso, sino como amor dirigido a una persona determinada, que es la que lo hace posible en absoluto: la persona de Jesús. La tesis de que el cristianismo es la religión del amor sólo puede ser exacta en el sentido de que el cristianismo es la religión del amor a Cristo y, a través de Él, del amor dirigido a Dios, así como a los otros hombres. De este amor se dice que significa para la existencia cristiana no sólo un acto determinado, sino "el más grande y el primer mandamiento", y que de él "penden toda la ley y los profetas" (Mt., 22, 38-40). El amor a Cristo es, pues, la actitud que en absoluto presta sentido a cuanto es. Toda vida tiene que ser determinada por él. ¿Qué significa, empero, la realización, como amor a Cristo y a través de Él, de todos los cometidos éticos que

puede contener la existencia, con todas sus situaciones, realidades y valores? ¿Cómo pueden descansar formal y materialmente en el amor a Cristo toda la multiplicidad de acciones que constituyen el mundo?

Aquí nos está vedado comenzar siquiera con la respuesta a éstos y otros interrogantes. Baste con haber aludido a ellos.

* Traducción de Felipe González Vicen.

NOTAS

[*] En la edición original de la obra, los pasajes del Nuevo Testamento fueron traducidos expresamente para ella por Wolfgang Rüttenauer. En esta versión española, todos los textos bíblicos se hallan citados de acuerdo con la nueva traducción de la Sagrada Escritura por los Sres. Nácar y Colunga, aparecida en la "Biblioteca de Autores Cristianos". (N. del T.)

[1] Dighanikaya, II, 8.

[2] Ob. cit., II, 38.

[3] Ob. cit., IX, 53. "Bhikkhu" es palabra con la que se designa al monje budista.

[4] Ob. cit., XVI, 3, 34.

[5] Ob. cit., VIII, 13.

[6] Aquí no podemos dilucidar hasta qué punto esta nada, el nirvana, significa la negación radical del ser, y si no reviste, más bien, un sentido positivo y cuál.

[7] Ob. cit., VIII, 24 ss., 144.

[8] El "Tathagata" es el lúcido. Cfr.: Ob. cit., XVI, 2, 25-26.

[9] La "ética" del cristianismo es, en realidad, una actitud religiosa. Más exactamente dicho: es un "ethos" que sólo se nos presenta claro y realizable sobre la base de una nueva realidad religiosa.

[10] Otro momento incluso pertenece esencialmente aquí: la Iglesia. Cristo no se halla en un lugar cualquiera, "absolutamente"; sino que tiene su lugar propio y se encuentra referido a un orden. La Iglesia es la realidad histórica permanente a la que Cristo se halla referido; el espacio en el cual puede percibirse esencialmente su figura y puede oírse plenamente su palabra. "El que a vosotros os oye, a mí me oye" (Lc.. 10, 10). "...si a la Iglesia, desoye, sea para ti como gentil o publicano" (Mt., 18-17). Considerada en su totalidad, la fórmula reza, por tanto, así: un contenido es cristiano siempre que esté dado por Cristo en la Iglesia.

[11] En San Pablo y San Juan, pues, el "seguir a Cristo", tal como se expone en los Sinópticos, queda modificado, de suerte que el "seguimiento" se convierte en "co-realización".

[12] El fundador de la teología del Corazón de Jesús es San Pablo. En él se encuentran las ideas y las actitudes religiosas que podrían servir para superar los sentimentalismos que desfiguran la idea del Corazón de Jesús.

[13] El que aquí se inserte en el pensamiento cristiano el concepto de la idea griega no significa de ninguna manera una "helenificación" del cristianismo, sino un contenido de la fe, que en otro lugar expondremos con más detalle. Lo que con ello se significa es que el Dios redentor es también Señor de la historia, estando en su mano hacer que el pueblo griego elaborara a través de siglos un concepto que, más tarde, una vez "llegados los tiempos", habría de utilizar su Apóstol para poner de manifiesto la esencia del Redentor.

[14] El que el "logos" sea designado "imagen" del Padre, no significa que sea menos que Éste, sino que se encuentra con Él en una relación peculiar, la de "ser su imagen", o la de "ser su expresión"; pero siempre dentro del mismo rango.