

Noveno tema

## La muerte y la resurrección del Hijo de Dios

(Textos de: CHRISTOPH SCHÖMBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006)

### 1. La Pasión y muerte del Hijo de Dios: resumen de la teoría neotestamentaria sobre la redención

Jesús sabe por propia conciencia que la redención va a ocurrir en forma de un acontecimiento muy variado -así nos lo dice el Nuevo Testamento-. Con Hans Urs von Balthasar destaquemos a continuación cinco momentos que no son concurrentes entre sí, sino que cada uno representa respectivamente un aspecto esencial de la redención.

1. La redención obrada por Dios supone, primero la *entrega* del Hijo «para todos nosotros» (cfr. Rm 8,32). Pero Jesús no se queda pasivo; él se entrega libremente. Él es la víctima y, al mismo tiempo, el sumo sacerdote (cfr. Hb 9, 11 -28). Su sangre es redentora (Rm 5,9), justificante (Rm 5, 9), purificadora (1 Jn 1,7; Ap 7, 14), la que confirma la alianza definitiva de Dios con los hombres (Mt 26,28par; 1 Co 11,25).

2. En segundo lugar, esta entrega por nosotros llega tan lejos que se convierte en un «*intercambio*». El «que no conoció pecado» se ha hecho «pecado» por nosotros (2 Co 5,21); se ha hecho «maldito», para que nosotros quedemos justificados por él. Él, el rico, se ha hecho pobre por nosotros, para que nosotros seamos ricos (2 Co 8,9). Él es el Cordero de Dios, que toma sobre sí los pecados del mundo (Jn 1,29; cfr. 1 Jn 3,5), ya sea como el siervo de Dios que tomó sobre sí nuestras enfermedades (Is 53, 4), ya como el cordero pascual, ya como chivo expiatorio. Se trata, en definitiva, de que él tomó sobre sí nuestros pecados.

3. En tercer lugar, la meta es la *liberación del hombre*, comprendido en sentido negativo, como «Redención» de los pecados (Rm 7; Jn 8,34; Rm 8, 2), del mal (Jn 8,44; 1 Jn 3, 8; Col 1,13, etc.) y del poder del juicio venidero (1 Ts 1, 10). Esta liberación está representada por la imagen de la compra a un gran «precio» (1 Co 6,20; 7,23; 1 Pl, 18-19), como «rescate» (Me 10, 45par). Con referencia al Antiguo Testamento, la redención es contemplada en la «sangre» (Hb 9,12), que aquí está en lugar de la muerte (Hb 9,15).

4. En cuarto lugar, esta redención es algo más que una negativa remisión de todo mal; es, al mismo tiempo, la entrega del Espíritu Santo y con él la «*entrada en la vida trinitaria divina*, un reconocimiento como hijos, una liberación para participar en la filiación de Cristo» (Ga 4,6-7; Rm 5, 15-17; Ef 1, 5). La libertad así adquirida no hay que entenderla negativamente como una libertad de elección, sino, positivamente, como libertad en el Espíritu Santo, que nos inclina al bien y da a los hombres la auténtica posibilidad de decisión. Sólo esta libertad puede ser realmente una auténtica libertad. Ella es la única que el Nuevo Testamento conoce (Ga 5, 1.13-26; cfr. Jn 8,31-36).

5. Si, por último, y en quinto lugar, se trata de la posibilidad que todo hombre tiene de caer en pecado, se podría hablar entonces de la «ira de Dios» (Mt 3,7par; Rm 1, 18; Ef 2,5; Ap passim). Pero el acontecimiento de la redención está referido, por el contrario, única y exclusivamente

al *amor de Dios*. Por amor nos ha entregado el Padre al Hijo (Rm 8, 32-39); Jn 3,16). A pesar de que el motivo de la «justificación» juega un papel importante -al tratarse de la reinstauración y perfección de la Alianza sellada una vez con los hombres-, la fuente de esta acción divina es, sin duda, y antes que ninguna otra, el amor de Dios.

Quien quiera comprender el acontecimiento de la redención, en toda su complejidad, tal y como nos lo describe el Nuevo Testamento, tendrá que esforzarse en considerar estos cinco aspectos en su conjunto y en su unidad interna. Los peligros están o en destacar un aspecto como el dominante, y descuidar los otros, o bien sustituir la idea fundamental, alcanzada a través de estos cinco aspectos, por una equivalente, supuestamente más fácilmente comprensible a los tiempos, pero que no puede concordar en manera alguna con las afirmaciones bíblicas, o bien, finalmente, querer quitar fuerza a las tensiones, que surgen entre cada uno de estos aspectos, «regatearlas» o incluso no verlas en absoluto, para llegar así a una falsa síntesis o dejarse deslumbrar por una aparente coincidencia. Estos peligros se han ido haciendo, a través de la historia, cada vez mayores y han distorsionado la imagen de la redención.

## La síntesis de Tomás de Aquino

Ante la rigor ascético de Anselmo, la teoría tomista de la redención, nos parece casi barroca, con todo su colorido y amplitud. Anselmo lo organizó todo concentrándolo en la idea central de la satisfacción. Tomás, por el contrario, va más allá y trae a colación la gran cantidad de formas salvíficas neotestamentarias. Un solo concepto no es suficiente, ya que todos los conceptos son más que definiciones exhaustivas indicaciones e imágenes. Antes que nada hay que presentar la gran cantidad de motivos que hay para llegar así a su ordenamiento. Para ello, vamos a ofrecer dos grandes pasajes de la *Summa íheologica*: El primero de la tercera parte, artículo 2, cuestión 1: El segundo, de la misma parte, cuestión 48, donde ataca la obra de Anselmo *Cur Deus homo*. Ambos pasajes son complementarios: el primero se refiere a la encarnación; el segundo, a la Pasión. Ambos acontecimientos son tratados con referencia a la importancia de la salvación. Muestran que la encarnación y la redención se corresponden inseparablemente. En un tercer pasaje hay que cuestionar, finalmente, el motivo central de la soteriología tomista, la idea del mérito de Cristo.

El conocimiento del pecado es el supuesto de la soteriología. Cualquier obra del hombre tiene importancia para toda su vida: o es meritorio o reprochable (STh I-II, 21,3.4). Si el hombre cae en pecado, se aleja de su ser imagen de Dios y se aparta de Dios. Tomás explica el pecado como una ruptura de las relaciones entre hombre y Dios, de la que sólo el hombre es responsable. Dios nunca abandona al hombre, pero en cuestión de estas relaciones todo depende del hombre. «Dios nunca se aparta de nadie, aunque la persona ya se haya apartado de él» (STh II-II, 24, 10). Este estado es peligroso para el hombre, pues cuando falta la orientación hacia Dios, el orden divino no puede seguir existiendo. Esto significa para el hombre que el fin propio de su vida, la vida eterna, en la visión bienaventurada, ya no le es asequible.

## ¿Fue necesaria la encarnación (STh III, q. 1, a. 2)?

Tomás propone esta pregunta al estilo de Anselmo: ¿Por qué Dios se ha hecho hombre? «¿Fue necesaria la encarnación de la Palabra de Dios para la reinstauración del género humano?» Todo el artículo parte de la bondad de Dios, que se manifiesta en la redención del hombre. Por el pecado, el hombre había sucumbido a la muerte. Pero si al orden divino corresponde que el hombre alcance la vida eterna, entonces Dios tiene que intervenir salvándole.

En primer lugar, propone Tomás tres objeciones.

La primera: Dios hubiera podido reponer a la naturaleza humana en su sitio sin redención. La redención no aporta nada, en este sentido, al poder de Dios. Dios, desde sí mismo, está en situación de realizar esta obra; él no tiene por qué transformarse en otro, ni adquirir una nueva capacidad -añadida a su ser divino-, al hacerse hombre. La Palabra de Dios no pudo, «asumiendo un cuerpo, añadir nada a su poder» (*obj.* 1). Dios no puede, además, exigir al hombre más de lo que éste puede. Por ello, esta obra humana de la reinstauración no fue posible para el hombre (*Ibicl.* 2). Finalmente, y en tercer lugar, la encarnación de Dios es algo indigno de él. Si Dios se rebaja a ser hombre, ¿dónde queda su honor? ¿Podrá un hombre manifestar su veneración a un Dios así? Dios, pues, no se comporta en correspondencia a su ser divino, cuando se hace hombre (*obj.* 3). Pero contra esto está la Sagrada Escritura, que dice claramente: «Dios ha entregado a su Hijo por los hombres» (Jn 3, 16), para nuestra salvación (*sed contra*).

Su respuesta la inicia Tomás con una aclaración de conceptos. Hay dos formas de hablar de necesidad. En primer lugar, hay una *necesidad incondicional* de que una cosa pueda existir en absoluto, esto es, una necesidad absoluta. Por otra parte, algo puede ser necesario para recorrer el camino *más adecuado* y más favorable, que conduzca a conseguir algo. La encarnación no es necesaria, según la primera necesidad, sí, según la segunda. Habría muchos caminos posibles de redimir al hombre, pero el escogido es «mejor y más *conveniente (melius et convenientius)* que el otro (*resp.*). Las razones de conveniencia tienen para Tomás, en este contexto, una gran importancia, porque constituyen la diferencia existente entre la teología y las otras ciencias. «Era consciente de que la teología no es una ciencia de necesidades, como Aristóteles había concebido la ciencia, sino el ordenamiento de sucesos contingentes, mediados por la revelación, y se esforzó por reconstruirlos para la teología, según el plan de Dios». (J.P. TORRELL, *Magíster Thomas*, p. 153). El camino, pues, que Dios nos ha mostrado es el mejor para la redención.

A continuación, propone Tomás, con cinco sendas razones de conveniencia, por qué este camino de la redención es el más conveniente. Comienza, con razón, con el bien, pues los motivos de la encarnación se pueden «conocer, en primer lugar, por el hecho de que el hombre está obligado al bien» (*resp.*). En la soteriología se suele olvidar este motivo de la *promissio in bono*, de que la reparación del mal no es la meta principal de la voluntad salvífica de Dios, sino que, en primer lugar, está el bien. Las cinco razones que Tomás aduce para conseguir el bien son un «homenaje» a Agustín. Primero, están las tres virtudes teologales: *Fe, esperanza y caridad*. Ellas nos unen con Dios. La certeza de la fe se robustece, pues la fe se basa en la encarnación. Cristo es el fundamento de la fe. El amor de Dios, desde el que nos viene la encarnación, robustece la esperanza y enciende el amor. Las tres virtudes conducen, en cuarto lugar, al *bien obrar*, para lo que Cristo, la Palabra encarnada, nos ha ofrecido un ejemplo, haciéndose el criterio del «Ethos». Finalmente, la encarnación sirve al fin último del hombre, a la *total unión con Dios*, a la «total participación en la divinidad» (*resp.*), a la *divinización*, que constituye la felicidad del hombre.

«Igualmente, la encarnación contribuye a romper el poder del mal» (*resp.*). Al estarle obstruido al hombre el camino hacia Dios, por el pecado, tiene necesidad de que el mal sea eliminado (*remotio malí*). También aduce Tomás aquí cinco razones. Primera, que el hombre no debe despreciarse a sí mismo por ser carne. Segunda, que la encarnación le presenta ante sus ojos su dignidad personal. Esto sólo se podrá comprender desde la fe, pero tiene, a su vez,

consecuencias de gran valor práctico. Quien sea consciente de su dignidad, será también menos vulnerable. También se subraya el carácter gratuito. La gracia se nos concede sin méritos propios; toda pretensión está totalmente descartada. Cuarta, que el orgullo humano, que conduce al pecado, queda sanado, y la humildad favorecida. Sólo en quinto lugar menciona Tomás la satisfacción, necesaria para la reparación justa del orden divino.

Si se consideran estos diez argumentos y su ordenamiento, veremos cómo Tomás comprende la redención en el conjunto teológico. La encarnación, como manifestación de la bondad de Dios, tiene su fundamento central en el misterio del amor de Dios hacia el hombre caído. El hombre-Dios, como imagen de la vida inocente, levanta al hombre caído hacia la unidad con Dios, para abrirle el camino hacia el definitivo encuentro con Dios.

Es digno de consideración el hecho de que Tomás no mencione aquí a Anselmo ni que explícitamente lo cite. No obstante, encontramos reproches contra él allí donde Tomás mantiene que el hombre no puede satisfacerse por sí mismo y que es Dios quien lo tiene que hacer. En conjunto, Tomás se salta a Anselmo y escoge a Agustín, como autoridad, para nueve de los diez argumentos. De esta manera, profundiza en los pensamientos que Anselmo adujo. Son importantes, no obstante, dos salvedades. Primera, que Anselmo parte de la justicia del hombre, que éste ha perdido por el pecado, y que sólo Dios puede remediar, liberando al hombre de las garras del demonio. Tomás se planta aquí y presenta a Cristo como el justo por excelencia, que paga con su propia sangre esta redención, a pesar de que no tiene por qué hacerlo.

Una segunda salvedad la encontramos en la diferencia entre «poder» y «deber». Según Anselmo, el hombre debe a Dios la justicia, la rectitud de su voluntad humana. Pero, por la perversión del pecado ya no puede pagar este *debitum*. Una salida a esta situación sólo es posible por la satisfacción, obrada por Cristo. Tomás diferencia aquí: Dios no es el único que puede pagar la deuda; esto lo podría hacer también un hombre inocente. Pero él es el único que puede ofrecer un medio de salvación por los pecados, que se oponen a la auténtica libertad del hombre.<sup>111</sup> En principio, un hombre hubiese podido satisfacer, pero nadie de la comunidad humana está en disposición de hacerlo, porque todos están impedidos por el pecado. Dios se hace hombre para curar a los hombres del pecado, posibilitándoles así el uso correcto de su libertad. Tomás acentúa, por tanto, el refuerzo de la libertad como fruto de la redención.

## Los efectos de los sufrimientos de Cristo (STh III, q. 48)

Mientras que Anselmo y Lutero destacan respectivamente un motivo, intenta Tomás hacer justicia a la multitud de ellos. Por ello, hay que intentar descubrir, desde Tomás, una visión de conjunto de las distintas dimensiones de la redención. De aquí, la cuestión «Sobre la forma con que actúan los sufrimientos de Cristo» del tratado sobre la vida de Jesús (III, qq. 27-59).

¿Cómo han actuado los padecimientos de Cristo? Para Anselmo esto significa: satisfacción. Para Lutero: intercambio. Tomás ofrece diversos aspectos, para analizar así las causas del padecimiento de Cristo y de nuestra redención. Enumera, primeramente, cuatro grandes motivos y les dedica sendos artículos: *Mérito, satisfacción, víctima y rescate*.

En el artículo quinto propone la pregunta de si Cristo es realmente el redentor o lo es más bien el Padre. Esto nos lleva a la sexta pregunta de si los sufrimientos de Cristo en la cruz tienen una causalidad eficiente para nuestra salvación. Con ello supera Tomás de forma grandiosa todo lo que hasta ahora se había dicho y propone una visión estrictamente teocéntrica.

Tomás comienza con el motivo del *mérito* (a. 1). Las objeciones es-lán bien puestas: Padecer no es, en primer lugar, un acto de libertad. Pero, como sólo las acciones libres pueden ser meritorias, por el sufrimiento no se puede tener ningún mérito (*obj.* 1). En segundo lugar, toda la vida de Jesús tiene la cualidad de mérito. ¿Por qué, pues, iba a corresponder a la pasión una dimensión especial? (*obj.* 2). Completando todo esto, menciona Tomás, en tercer lugar, el amor como raíz de todo mérito. Este se manifiesta en toda la vida de Cristo (*obj.* 3). Todas las objeciones se proponen, con su totalidad, como reacción a concebir aisladamente la pasión. Como contra-argumento se refiere Tomás a Filipenses 2. Dios lo ha elevado por sus sufrimientos y con él a todos los que creen en él (*sed contra*).

La glorificación de Cristo no la obtiene a su favor, como persona aislada, sino como cabeza de la Iglesia, y, así, de toda la humanidad. Esta idea de la unidad de Cristo y la Iglesia, de cabeza y miembros, de *totus Christus* -como dice Agustín- es fundamental para la doctrina de la redención: es un pensamiento totalmente bíblico. Nadie vive para sí mismo, nadie es una isla. Cada acción afecta a todos. Y esto vale incomparable y muchísimo más para el bien que para el mal (cfr. Rm 5, 12-19). «Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia». El sermón de la montaña se ha realizado de forma supererogatoria: un acto de la más alta justicia afecta a todos.

Tomás se refiere pormenorizadamente a estos argumentos de la siguiente manera: Sufrir, como tal, no es algo meritorio, pero sí lo es, si se acepta libremente (*ad 1*). Toda la vida de Cristo es, pues, meritoria, pero, por nuestra parte, aún hay obstáculos que tienen que ser superados por los sufrimientos de Cristo, para que recibamos la salvación.<sup>117</sup> La pasión de Jesús correspondió a lo que tenía que haberse hecho. Dicho de otra manera: la pasión fue «necesaria» por nosotros en el sentido de conveniencia: «¿No tenía el Mesías que padecer todo esto?» (*ad 3*).

Sobre el motivo de la *satisfacción* (a. 2) se aduce la siguiente objeción: Nadie puede satisfacer en lugar de otro (*obj.* 1). Más tarde, Fausto Sozzini (t 1604) y, en su seguimiento, los por él así llamados «socinianos», irán contra la idea de que se pueda satisfacer en lugar de otro. Cada uno es responsable de sí mismo y sólo puede responder de sus actos, igual que cada uno sólo puede hacer penitencia por sí mismo.<sup>118</sup> Tomás hubiera respondido a esto, ofreciendo con gran claridad su pensamiento sobre la satisfacción:

*«Propiamente satisface aquel que muestra al ofendido algo que ama igual o más que aborrece el otro la ofensa. Ahora bien, Cristo, al padecer por caridad y por obediencia, presentó a Dios una ofrenda mayor que la exigida como recompensa por todas las ofensas del género humano...»* (Resp. DThA 28, 86).

Aquí no encontramos nada sobre el castigo; se trata de la satisfacción. Hay tres razones para que ésta se cumpla: Primera, la grandeza del amor, segunda: la dignidad de su vida -él se ofrece por nosotros-, y, tercera: la calidad de su sufrimiento. El sufrimiento está puesto en último lugar. La primera razón es totalmente positiva: el amor con el que Dios ama al hombre. Pero tampoco se desprecia el sufrimiento: Cristo sufrió inocente, sin merecerlo y con toda su furia. De estas tres razones el sufrimiento de Cristo es satisfacción para todos los hombres (Jn 2, 2).

«Cabeza y miembros son como una misma persona». Dos, unidos entre sí por el amor, pueden satisfacer mutuamente. No podrán sustituir ni el arrepentimiento ni la confesión, pero la obra (externa) de la satisfacción puede conseguirse, de la misma manera que uno paga las deudas

del otro (*ad 1*). La satisfacción no hay, pues, que concebirla como «pararrayos» de la ira, sino que actúa en lugar del castigo.

En lo que se refiere al *sacrificio* (a. 3), me parece que existen los más graves malentendidos. «Cristo nos [ha] amado y se ha entregado por nosotros... como ofrenda y como sacrificio» (Ef 5, 2, *sed contra*). ¿Qué sentido tienen estas palabras bíblicas? Uno de los malentendidos, surgido como consecuencia de la teoría de la satisfacción personal, descansa sobre la imagen de que el sacrificio supone la destrucción de algo valioso. Pero con la idea de la muerte de Cristo ¿se ha tocado el tema central del sacrificio? Uno estaría muy tentado, como reacción, a no hacer caso de esta idea del sacrificio. Pues bien, Tomás, recurriendo a san Agustín, nos da una respuesta intermedia. La definición agustiniana es totalmente bíblica y muy antigua:

*«Es verdadero sacrificio toda obra hecha para unirnos con Dios en santa sociedad, es decir, la referida a aquel fin bueno mediante el cual podemos ser verdaderamente bienaventurados».*

El sacrificio forma comunidad. Esto vale también para los sacrificios de la Antigua Alianza: crean comunidad con Dios y entre sí, por lo cual casi siempre acaban con el banquete, signo de una comunidad restaurada (cfr. Ex 24, 11: El sacrificio para la Alianza termina en el banquete de los ancianos ante Dios: «comieron y bebieron»). Esta relación entre sacrificio y banquete se manifiesta de nuevo en la Eucaristía. También aquí el sacrificio crea comunidad.

El motivo del *rescate* (a. 4) se hace problemático si no somos conscientes del carácter imaginativo de esta representación. El hombre se ha vendido dos veces: por una parte, es esclavo del pecado y, por otra, culpable por los pecados cometidos. Ambas cosas significan falta de libertad. Tomás habla aquí desde la libertad del hombre en su conjunto. Rescate significa, por tanto, liberación, la posibilidad de disponer de sí mismo. En este sentido, la muerte de Cristo fue como un rescate; él no dio dinero, sino que se entregó por nosotros. No se trata en manera alguna de rescatarnos del demonio, sino de un rescate ante Dios y ante la comunidad con él.

Los primeros cuatro artículos nos indican correspondientemente cómo Cristo obra en su humanidad por la salvación: Él gana méritos, satisface, se ofrece como sacrificio y rescata a los hombres. En el artículo quinto representa Tomás la obra redentora como obra de toda la Trinidad y lo profundiza esto aún más en el sexto y en el último artículo. Causa de nuestra salvación no son los padecimientos de Cristo, sino la decisión bondadosa de Dios de redimirnos a nosotros los hombres. Tomás lo resume esto, al final de la cuestión, así:

*«La pasión de Cristo, en cuanto vinculada con su divinidad, obra por vía de eficiencia; pero, en cuanto referida a la voluntad del alma de Cristo, obra por vía de mérito; vista en la carne de Cristo, actúa a modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados del reato de la pena; a modo de redención, en cuanto que mediante la misma quedamos libres de la esclavitud de la culpa; y a modo de sacrificio, en cuanto que por medio de ella somos reconciliados con Dios» (acf 3, DThA 28, 101).*

Entre los motivos que describe con tanta finura el acontecimiento de la redención, uno de ellos alcanza una especial importancia. Cristo redime al hombre, porque él redime al hombre, como cabeza de la Iglesia y como cabeza de la humanidad.

## Redención por los méritos de Cristo

Toda la vida de Jesús es un sacramento de salvación para nosotros. La teología clásica ha usado para ello el concepto de mérito. Por medio de toda su vida, Cristo ha «merecido» del Padre la gracia de la redención. Cada una de sus acciones fue «infinitamente meritoria». Cada una, por pequeña que fuese, tiene para nosotros significación salvífica. Hoy resulta difícil comprender lo que significa «mérito» y menos en sentido ecuménico. Con todo, esta categoría es inevitable para comprender lo que significa toda la vida de Jesús, si se entiende en su sentido original. No es casualidad que Tomás trate el tema del mérito de Cristo dentro de la cuestión sobre su voluntad humana. Sólo si Cristo, como hombre, como Dios-hombre, estuvo a nuestro favor «totalmente», puede tener su vida valor salvífico.

Mientras que hoy el «mérito» se entiende, sobre todo, en su sentido objetivo. Tomás lo trata en su sentido personal. Entiende el mérito desde su referencia social.

*«Hay que pensar que quien vive en sociedad es, en cierta medida, un miembro de toda la sociedad. Quien, pues, haga a otro en la sociedad algo bueno o malo, esto redundará (redunda!;) en toda la sociedad, igual que cuando se daña una mano se daña, consecuentemente, (todo) el cuerpo».*

Cada acción que afecte a alguien, afecta también a toda la comunidad. Mérito no significa, pues, otra cosa que la forma de relación de mi acción con los otros. Tomás va tan lejos que llega a decir que todo comportamiento y toda acción -incluso la más privada, que sólo me afecta a mí- tienen, fundamentalmente, una relación con los demás. No hay ninguna acción indiferente ni neutral; toda acción es relativa a otros. Mérito es, por lo tanto, la cualidad de esta relación. Partiendo de esta interdependencia social de cada acción, Tomás comprende lo meritorio en la acción de Jesús como una correcta exigencia a recompensa, como una «devolución». La justicia siempre es interpersonal. Se trata, pues, de una exigencia moral, y no de un pedir cuentas mutuamente. Mérito significa que no hay un automatismo entre servicio y «paga», sino que no está en la propia fuerza poder recibir la recompensa. Popularmente, se habla de que uno se ha merecido la confianza. Esto está mucho más cerca de una correcta comprensión del mérito que el ejemplo de la recompensa. Aquí se expresan categorías personales y se nos da a entender con claridad que la confianza no se puede forzar, sino que tiene que ser concedida graciosamente. Con confianza es como puede estar con el otro, esperando también de él esta confianza, que me tiene que conceder. ¿Puede haber ante Dios mérito, es decir, se puede exigir de él una recompensa? Tomás parte de la idea de que toda acción no sólo tiene relación con la comunidad humana, sino también con Dios, como el fin del hombre y de todas sus acciones, y que también es el origen de todo el universo. No hay ninguna acción indiferente para Dios. Por lo tanto, lo que configura el mérito es la cualidad de la acción humana, en cuanto referida a Dios. La idea del mérito depende esencialmente para Tomás de que entre Dios y el hombre existe una comunicación real, una relación, fundada en la confianza. Es cierto que Tomás, lo mismo que Lutero, subraya que, en sentido estricto, no se puede hablar de mérito ante Dios, pues Dios y el hombre no se encuentran sobre el mismo plano: más bien es el hombre el que depende de Dios. No obstante, hay un encuentro entre Dios y el hombre a nivel personal, y, sobre esta base, es posible el mérito. Tomás distingue dos clases de mérito: el *meritum de condigno* (mérito de condignidad) -que supone la relación entre dos iguales-, y *meritum de congruo* (mérito de cierta igualdad proporcional), según el cual, se da como meritorio lo que la parte inferior puede hacer.

Esto supuesto, habrá que preguntarse qué significa el mérito de Cristo. Al situar Tomás la doctrina de la redención en la perspectiva del mérito, se cuestiona en concreto la libertad

humana de Cristo, pues mérito supone una comunicación libre. Es por ello que la cuestión del mérito la sitúa Tomás en relación con las dos voluntades de Cristo. Sólo si Cristo ha tenido una voluntad humana total, se puede hablar con sentido de mérito. Toda la vida de Jesús tiene un carácter meritorio, porque todo su obrar está determinado por la cualidad de un amor lleno de confianza. Por eso, obtiene él mérito, en primer lugar, para sí mismo: Cristo se ha merecido la glorificación por Dios mismo. Con esto se viene a decir lo mismo que en la carta a los filipenses: Porque él se ha anonadado, Dios lo ha exaltado (Flp2,5-11). Esta exaltación le corresponde, por su comportamiento en la humillación. La inocencia la subraya Tomás al hablar de la resurrección de Jesús y su resurgir de entre los muertos. Este resurgir del sepulcro de Jesús es una obra totalmente libre de Dios, pero la Escritura nos ofrece una relación entre la obediencia hasta la cruz y su resurgir desde el sepulcro. Cristo acepta confiado la cruz y esta confianza se acredita en su resurrección.

En la medida en que cada acción humana y, sobre todo, la de Cristo, es importante para toda la humanidad, en esa misma medida obtiene Cristo mérito para todos los hombres. Su acción repercute para bien de toda la humanidad, porque es una acción hecha con amor. Y esto vale para toda la vida de Cristo, pero, sobre todo, para su muerte. «Como Cristo aceptó libremente sus sufrimientos, y se entregó porque quiso (cfr. Is 53,7); y como esta voluntad estaba motivada por el amor, no hay duda alguna de que él ha merecido por sus sufrimientos».

La pasión de Cristo es para nosotros fuente de salvación, no porque sus sufrimientos fuesen terribles, sino por la cualidad de su amor. ¿Cómo obra esto en nosotros? ¿Cómo consigue Cristo sus méritos para nosotros? Vamos a proponer ahora brevemente un texto fundamental de santo Tomás. Su punto de partida es la carta a los romanos: «Por consiguiente, así como por el pecado de uno solo cayeron todos los hombres en condenación, así también por la justicia de uno solo irán todos los hombres a la justificación de la vida» (Rm 5, 18).

Tomás parte de este paralelismo paulino entre Adán y Cristo. ¿Cómo se podrá entender la obra salvífica de Cristo? Cristo ha sido constituido cabeza de la humanidad, cabeza de su cuerpo, de la Iglesia y, por eso, todo lo que el «merece» se «aplica» en favor de sus miembros y vale para todos. Cabeza y miembros forman como una sola persona mística (*mystice una persona*). Este pensamiento, bíblico en toda su expresión, es importante para toda la doctrina de la redención. Pero lo que ocurre ahora es que surge un nuevo automatismo, por el que todo hombre alcanza la salvación. En *De veniale* formula Tomás esta pregunta:

*«El mérito de Cristo es suficiente como causa general de la salvación humana. Pero esta causa es aplicada a cada uno por medio de los sacramentos y de una fe bien formada, que obra por el amor. Por eso, además del mérito de Cristo, se exige algo para nuestra salvación, cuya causa es, sin embargo, el mérito de Cristo».*

La muerte de Cristo es, por tanto, redención de nuestros pecados y los de todo el mundo. Pero hace falta, por parte del hombre, su aceptación, pues conversión y fe son absolutamente necesarias. Pero esta aportación humana, este «*aliquid aliud*» sigue siendo de nuevo gracia y regalo de Cristo y procede de su mérito.

## Resumen

Tanto Tomás como Anselmo tienen ante los ojos, al tratar la redención del hombre, la libertad de éste. Esta libertad se desarrolla en comunión con Dios, que siempre la está fortaleciendo,

incluso cuando el hombre, por su propia culpa, la pierde. El hombre ha perdido su comunión con Dios por su pecado, pero Dios no abandona al hombre.

Pero como la propia fuerza no es suficiente para volver a encontrarse con Dios, Cristo viene en nuestra ayuda. Donde el mérito humano no es posible, fluye del mérito de Cristo la fuerza suficiente para que consigamos de nuevo estos méritos. Con gran precaución manifiesta aquí Tomás cómo interactúan la redención divina y la libertad humana. Dios quiere que el hombre brille como imagen de Dios y que use también de su libertad como imagen de Dios. Y esto es precisamente lo que obran la encarnación y los sufrimientos de Cristo.

El misterio de la redención, que Tomás busca sustituir, se acomoda maravillosamente al plan de salvación de Dios. La redención no sólo es necesaria para que se cumpla el plan de Dios. Más bien es Dios quien busca redimir al hombre por el camino más adecuado, con el fin de que el bien se cumpla en la creación del mejor modo posible y para que reluzca precisamente en la cruz el brillo de la verdad divina.

## 2. La Resurrección: acontecimiento histórico y trascendente

El anuncio que hace Jesús de su resurrección choca con la incompreensión de los discípulos. «... y se preguntaban entre sí qué significa eso "cuando resucite de entre los muertos"» (Me 9,9). ¿Qué les llevó, después de la resurrección, a dar testimonio ante el mundo sobre este acontecimiento tan incomprensible? Según dicen los cuatro evangelios, los discípulos llegaron a esta fe en dos etapas. Primero, encontraron el sepulcro vacío; después, se les apareció Jesús mismo.

La antropología judía prohíbe hablar de la resurrección, si el sepulcro no esté vacío. «Imaginémonos en qué situación se encontraban los discípulos de Jesús en Jerusalén al anunciar su resurrección, siendo así que, a la vista del sepulcro vacío, en el que había sido sepultado Jesús, siempre podrían haber sido refutados». (Pannenberg) Esto representa un presupuesto para el anuncio de la resurrección corporal de Cristo. Los testigos postpascuales insisten en esta concreta corporalidad, a pesar de todas las dificultades con las que se podrían haber encontrado por parte de los judíos, que esperaban la resurrección del cuerpo sólo en la parusía; y más tarde, por parte de los paganos, para quienes una resurrección no era más que una imaginación grotesca y vulgar. A sus discípulos les habría sido más fácil venerar a Jesús en el sepulcro, como un mártir, como lo hicieron los discípulos de Juan. A éstos les había prometido el profeta Daniel una segura resurrección gloriosa (Dn 12,2-3), y en sus sepulturas se fue desarrollando un culto martirial ordinario. La ausencia de referencias a este culto fundamenta los anuncios sobre el sepulcro vacío.

La cuestión del sepulcro vacío está en sí abierta a diferentes interpretaciones. Los sumos sacerdotes y los ancianos hicieron correr la especie de que «sus discípulos habían venido de noche y lo habían robado» (Mt 28, 13). Pero la difusión de esta especie es ya un indicio importante de que el encontrar el sepulcro vacío no era invención de una generación posterior de discípulos de Cristo. En toda la primitiva polémica judía contra la resurrección de Cristo, tampoco se encuentra ninguna indicación de que el sepulcro hubiese quedado intacto. La información que nos da el evangelio de Juan de que en el sepulcro vacío se habían encontrado los lienzos en el suelo y el sudario, no en el suelo con los lienzos, sino plegado en un lugar aparte (Jn 20, 6-7), habla ya indirectamente contra la especie del robo del cadáver. Los discípulos apenas se habrían preocupado de quitarle el sudario y de abandonarlo. El hecho de dejar allí los lienzos nos da a entender la total «indiferencia» del resucitado, que no abandonó el sepulcro con pies y manos atados con lienzos y con el rostro

cubierto con el sudario, como Lázaro (Jn 11,44). El dejó tras sí en la resurrección todo lo que pertenecía a la muerte.

La *gnosis* redujo muy pronto la resurrección a algo espiritual, significando con la «Resurrección» la subida del alma a Dios, abandonando el cuerpo. Entre la muerte y la resurrección de Jesús está el misterioso Sábado Santo, es decir, la colocación del cadáver de Jesús en el sepulcro y la «bajada a los infiernos» del alma de Jesús. El Señor ha resucitado *del sepulcro*. La idea de que la resurrección ocurre *en* la muerte, deja mucho que desear, pues desprecia el testimonio de la muerte real de Jesús, tal y como se expresa en el entierro de Jesús y en la «resurrección *al tercer día*». El más antiguo *kerygma* de la Iglesia acentúa ya esta secuencia (muerto - sepultado - resucitado; cfr. 1 Co 15,3-4), que se corresponde con la serie histórica de los acontecimientos.

Difícilmente, pues, se podrá poner en duda la credibilidad de la tradición sobre el sepulcro vacío. Las apariciones de Jesús son el segundo testimonio de su resurrección. «Cristo se apareció a Cetas y después a los doce» (1 Cor 15,3). Ambos testimonios son necesarios y se complementan mutuamente. Pues el sepulcro vacío de por sí no nos lleva a la fe en la resurrección. Sólo las apariciones de Jesús a los discípulos les ponen en claro que su cadáver ya no está en el sepulcro: «No está aquí; ha resucitado» (Le 24, 6). El discípulo a quien Jesús amaba fue el primero que vio el sepulcro vacío, los lienzos y el sudario, y creyó (Jn 20, 8). Pero tampoco las apariciones son de por sí un testimonio seguro de la resurrección. Las apariciones pascuales «sin el sepulcro vacío, hecho ya conocido por la Iglesia primitiva, hubieran podido ser entendidas como apariciones normales de muertos, que había por todas partes». (K. SCHUBERT, *Bibel und Geschichte*, Klosterneuburg 1999. 107) Siempre se está afirmando que el sentido profundo de la fe pascual consiste en que la causa de Jesús sigue avanzando. «La cuestión sobre la resurrección de Jesús no [es], en fin de cuentas, una cuestión sobre el acontecimiento del Viernes Santo, sino sobre el Jesús terrenal, una cuestión sobre la forma en que su causa se pudo transformar después, y hoy también, en una realidad vivencial». (W. Marxen) Las visiones de Cristo son interpretadas algo así como invenciones de los apóstoles, nacidas de su tristeza: «En Pascua, se le vinieron a la mente de aquel Pedro acongojado y triste, a pesar de haberlo negado y a pesar de su muerte [...] las palabras de perdón que Jesús le dirigió. "Lo ha visto"». (W. G. Ludemann) Contra una tal negación de la facticidad de la resurrección y de la interpretación anexa de la fe pascual como producto de la fe de los primeros cristianos, habla el sentido crítico de éstos acerca del anuncio pascual, Nunca dijeron que esperaban alegres una aparición del Señor resucitado. Más bien reaccionan incrédulos ante el anuncio del sepulcro vacío y del mensaje de los ángeles, que les trajeron las mujeres. «Ellos tuvieron por un desvarío todas aquellas palabras y no les creyeron» (Le 24, 11). En la tarde de Pascua Jesús se apareció a los once y «les echó en cara su incredulidad y dureza por no haber creído a los que le habían visto resucitado» (Me 16, 14). No estaba lejos de los discípulos la idea de que las apariciones de Jesús podían ser fantasmas (Me 6,49). Realmente, el judaísmo -y toda la antigüedad- no desconocía que las almas o los espíritus de los muertos se podían aparecer. Famosa es la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor (1 S 28, 7-19). Si se hubiese tratado de una tal aparición del muerto, seguro que habría tenido con ella un gran consuelo. Hubiese sido suficiente para reconocer a Jesús como «el profeta, poderoso en palabras y obras» (Le 24,19), pero no para creer en su resurrección. En las noticias evangélicas sobre las apariciones, la iniciativa siempre la tiene Cristo, no los que lo ven. El discípulo no se hace testigo de la resurrección por su fe en ella, sino porque Cristo lo hace su testigo soberano, al manifestársele visible, concreto, y corporalmente. «Las apariciones pascuales no se explican por la fe de los discípulos, sino, al contrario, la fe pascual sólo se explica por las apariciones». (Pannenberg)

La identificación del que se aparece se realiza, sobre todo, por la identificación de su cuerpo: «¿Por qué estáis asustados y suben esos pensamientos a vuestros corazones? Mirad mis manos y mis pies, soy yo mismo» (Lc 24, 38-39). Las heridas dan testimonio inequívoco de quién es ése a quien los discípulos están mirando (cfr. Jn 20,24-29). Sus gestos corporales actúan como signos de reconocimiento (cfr. Le 20, 30-31.35). María Magdalena reconoce a Jesús por el tono inequívoco de su voz (Jn 20, 16). El haber comido y bebido con Jesús, después de su resurrección, es citado por los apóstoles, en su predicación, como argumento de la realidad de la resurrección (cfr. Hch 10, 41). Testigos de la resurrección son sólo aquellas personas que han conocido a Jesús antes de la Pascua: Es él mismo, «es el Señor» (Jn 21,7). Pedro considera el tiempo desde después de la resurrección hasta la Ascensión como tiempo de la vida terrenal de Jesús, «... durante todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió con nosotros» (Hch 1, 21-22). El crucificado y el resucitado son el mismo.

Pero este cuerpo idéntico es ahora totalmente otro. Los dos discípulos de Emaús pasaron la mayor parte del día con Jesús, pero «sus ojos estaban cegados y no podían conocerle» (Lc 24,16). Jesús ya no está constreñido ni al tiempo ni al espacio. Entra con las puertas cerradas (Jn 20, 19.26); tan pronto como los discípulos de Emaús lo reconocen como el Señor, dejan de verlo (Lc 24, 31). Teniendo presente a Cristo, Pablo habla de un «cuerpo pneumático», que sustituye al «cuerpo psíquico» (1 Cor 15,44). El cuerpo terrenal es un cuerpo «animado»; el cuerpo resucitado, uno «transido por el espíritu», colmado por el Espíritu Santo. Esta «pneumatización» no hay que confundirla con la «espiritualización» en el sentido que le da la *gnosis*. Pablo saca de aquí el argumento de que también nuestro cuerpo será vivificado realmente por el Espíritu Santo, y «hinchido» totalmente por él: «Si el espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, mora en vosotros, el que resucitó a Jesucristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros» (Rm 8, 11).

El sepulcro vacío y las apariciones de Cristo son huellas históricas de la resurrección de Cristo. Pero ésta es también un acontecimiento trascendente, que manifiesta importantes diferencias con otros acontecimientos de la vida de Jesús. Mientras que, por ejemplo, el cuerpo resucitado de Lázaro podía ser visto por todos los presentes, el Cristo resucitado no se manifiesta a todo el pueblo, «sino a los testigos que había elegido antes» (Hch 10, 41). Pero el momento de la resurrección nadie lo ha visto. La liturgia pascual ensalza, por ello, este misterio con las siguientes palabras: «Bendita noche, a la que le fue concedido conocer la hora en la que Cristo resucitó de entre los muertos». (Misal Romano, *Exultet* de la misa de la noche de Pascua)

## Importancia trinitaria, eclesiológica y soteriológica de la resurrección de Jesús

Hasta hoy se ha seguido indagando sobre la cuestión de la historicidad de la resurrección. Para poder sondear la magnitud de este misterio, consideraremos a continuación lo que nos quiere decir este misterio sobre Dios mismo, lo que significa el encuentro de los discípulos con Jesús resucitado y cómo les cambió la vida.

### La importancia trinitaria de la resurrección de Jesús.

En el acontecimiento de la resurrección se nos revela Dios en su Trinidad. La Escritura la describe ya como obra del Padre, ya como obra del Hijo, ya como obra del Espíritu Santo.

Aunque las obras de la Trinidad son tan inseparables como el ser mismo de la Trinidad, la Iglesia acostumbra a atribuir las obras de poder al Padre, las obras de sabiduría al Hijo y las obras del amor al Espíritu. Así manifiesta el Padre su poder en la resurrección de Cristo de la muerte a una vida nueva. *Él* es el primero que obra la resurrección. Como Pablo escribe, el Padre «ha manifestado su fuerza poderosa, que actuó en Cristo resucitándolo de entre los muertos» (Ef 1,19-20).

El Padre ensalza al Hijo en la resurrección como *Kyrios* (Flp 2,9-11), haciéndolo digno del reconocimiento, glorificación y adoración del eterno nombre de Hijo de Dios. Pero la Escritura habla también de una resurrección de Jesús, gracias al propio poder, a la obra activa del Hijo. Así anuncia Jesús, en el sermón pre-pascual, que el Hijo del hombre tiene, primero, que sufrir y morir, para después resucitar (cfr. Mc 8,31). En el Evangelio de Juan dice él expresamente: «Yo doy mi vida para volverla a tomar... tengo poder para darla y tengo poder para volverla a tomar» (Jn 10, 17-18). La resurrección es la plenitud de la revelación de Cristo. Durante la vida terrenal de Jesús, permaneció misteriosamente oculta la gloria, que él tenía ante el Padre, «antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5). Mas en la resurrección se revela que «en Cristo habita realmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9). La resurrección nos revela que Cristo no es precisamente ahora uno con el Padre, ni que conseguirá ahora la adopción (adopcionismo), sino que ya lo era durante toda su vida terrenal.

Cuando Pablo dice que «Cristo ha sido resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre» (Rm 6,4), está aludiendo al papel del Espíritu Santo en la obra de la resurrección. Pues ya en el Antiguo Testamento la gloria (*kabod*) de Dios estaba íntimamente unida con el espíritu (cfr. Ex 24, 17; 40, 34; Ez 10,4). También alude al Espíritu Santo la expresión «poder de Dios»: «Pues aunque fue crucificado en su debilidad, sin embargo vive por el poder de Dios» (2 Cor 13,4). El Espíritu Santo es el «dispensador de la vida» (DH 150); él lo hace todo nuevo. Resucitado por la fuerza del Espíritu Santo a una nueva vida, Cristo se convierte en «espíritu dispensador de vida» (cfr. Rm 8,11; 2 Cor 4,14). La tarde del día de Pascua fue Jesús a sus discípulos, «... sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo"» (Jn 20, 22). Igual que Dios inspiró en el rostro de Adán un soplo de vida (Gn 2, 7), así también inspiró Cristo en sus discípulos una nueva vida después de su resurrección. El soplo es el Espíritu Santo, que lo hace todo nuevo. En la resurrección se cumple la profecía de Jesús: «Quien tenga sed, venga a mí y beba», queriendo con esto significar el don del Espíritu como agua viva. «Pues aún no había sido dado el Espíritu, ya que Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7, 37-38.39). La inmensa sed de los hombres queda saciada hasta la vida eterna por la donación postpascual del Espíritu Santo, pues «ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a Jesucristo a quien enviaste» (Jn 17, 3).

## La importancia eclesiológica de la resurrección de Jesús

Muchas informaciones sobre la resurrección acaban con el envío de los discípulos a dar testimonio de Cristo resucitado. En la tarde de Pascua dijo el Señor a sus discípulos: «Como mi Padre me ha enviado, así también os envío yo» (Jn 20, 21). Ya en la comunidad prepascual participaron realmente los discípulos del Reino de Dios, de su misión y de su poder, por su participación en la comunidad de Jesús. Por las apariciones pascuales, la comunidad prepascual de destino queda integrada en Jesús; ellos se hacen testigos y comensales de su gloria. Como comensales postpascuales, ya están con él en la perfección y se hacen testigos, de alguna manera desde aquí, de lo que ellos han visto y oído, y de lo que ellos han podido saborear de su palabra (1 Jn 1,1). Lo más característico de las apariciones consiste en que

éstas nos dan a entender una especial relación entre los testigos y el testificado, precisamente lo que para Pablo constituye el «apóstol». Desde esta perspectiva, el apóstol aparece como uno a quien Cristo, al aparecérselo, lo ha llevado a su perfección escatológica. El apóstol entra en la historia, desde la gloria en la que él ha tomado parte y, por ello, se hace testigo del Señor que volverá. La identificación del resucitado con sus testigos configura su situación especial, que la revelación nos ofrece: los doce apóstoles son las doce piedras sillares de la Jerusalén mesiánica. (Ap 21,14). El cumplimiento de la comunidad prepascual de los testigos con el Resucitado es un acontecimiento constitutivo de la Iglesia. Pero pertenecer a él no es un privilegio, sino una misión. Y como Cristo es el enviado, pertenecer a él significa misión. Los apóstoles son enviados por Jesús para ser sus testigos. Los «testigos predestinados por Dios» (Hch 10,41) no hablan de sus impresiones, sino -y esto aparece muy claro en Pablo- de que se saben testigos, de que Cristo habla a través de ellos, a través de su palabra. Cristo siempre está presente en el *kerygma* y, precisamente lo está porque a través de las apariciones se ha cumplido lo que había empezado en la misión prepascual: que Jesús no mantiene para sí la misión que Dios le ha encomendado, sino que la transfiere y la comunica. El Resucitado vive en sus testigos. Esta identificación configura la normatividad de la tradición apostólica. El *kerygma* de los apóstoles estaña vacío -como Pablo objeto a los corintios (1 Cor 15,14)-, si Cristo no hubiese resucitado, pues, en este caso, esta palabra, quizás podría ser una genial interpretación, pero no la palabra, que los apóstoles han experimentado: «Que Cristo tiene el poder de edificar» (Hch 20, 32). «Mi mensaje y mi predicación no fueron con palabras persuasivas de saber humano, sino como demostración de espíritu y de virtud, para que vuestra fe no se fundara en sabiduría de hombres, sino en la fuerza de Dios» (1 Cor 2,4-5).

## La importancia soteriológica de la resurrección de Jesús

Pablo confiesa que «Cristo resucitó al tercer día, según la Escritura» (1 Cor 15,4). Este dato temporal coloca la resurrección en una dimensión escatológica. «No se trata de un dato histórico, sino de uno escatológico [...] Tres días son el tiempo de la obra salvífica de Dios». En realidad, ya fue Isaías quien profetizó la resurrección del Siervo de Dios como parte del plan de salvación de Dios. «El Señor quiso consumarle en el sufrimiento. Si ofrece su alma víctima por el pecado, verá una descendencia muy duradera; la voluntad del Señor está conducida por su mano. Por cuanto se angustió su alma, verá la luz y se saciará aquel mismo justo...» (Is 53, 10-11 ). Si Cristo ha resucitado, esto sólo puede significar para un judío que Dios mismo ha confirmado la presencia prepascual de Jesús. Y esto quiere decir que Dios ha tomado partido por él en contra de sus asesinos. Dios lo ha justificado -así lo confirma el esquema de las primeras alocuciones de los apóstoles en los Hechos de los Apóstoles-: «Dios lo ha constituido Señor y Mesías, a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 36).

El hecho de que el Jesús resucitado sea adorado, según el testimonio neotestamentario, nos indica que podemos ya contar muy pronto con la confesión de la divinidad de Jesús. El anuncio de la iglesia primitiva -partiendo de la más antigua cristología- se ha referido a esta realidad, en la que el mundo se encuentra después de la resurrección, con el nombre de *Kyrios*. El resucitado es *Kyrios*, él participa de la gloria de Dios; él es nuestro paráclito junto al Padre (Rm 8,34). «Porque si confiesas con tu boca al Señor Jesús y crees de corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rm 10,9). Porque por esto el Señor murió y resucitó, para ser Señor de vivos y muertos» (Rm 14,9). Desde la Reforma, tanto la dogmática protestante como la católica, han subrayado de tal manera la resurrección, que muchas veces da la impresión de que la resurrección no es otra cosa que una añadido justificativo de la muerte expiatoria y justificante de Jesús. Una visión unilateral de la muerte de Jesús como satisfacción penal, reduce su importancia salvífica o bien a una ejemplaridad, o bien a una

justificación forense, en la cual Dios pronuncia una sentencia judicial sobre la humanidad pecadora y le concede su salvación. Una interpretación de este tipo no agota la dimensión soteriológica del Resucitado.

En tiempos de Jesús, estaba muy extendida la creencia de que la resurrección de los muertos tendría lugar al final de los tiempos y que no sería la resurrección individual, sino la resurrección universal de todos. La esperanza en la superación definitiva de la muerte pertenece al cambio de «Eon», cuando venga definitivamente el Reino de Dios. Ya en el Antiguo Testamento se abrió camino esta esperanza. Isaías habla de la promesa del banquete mesiánico para todos los pueblos: «Despeñará a la muerte para siempre, enjugará el Señor las lágrimas de todo semblante» (Is 25, 8). «La resurrección, como categoría escatológica, ya era conocida por el judaísmo, pero sólo en relación con el cambio esperado de ese "Eón" venidero. La idea de que el suceso escatológico de la resurrección se pudiera anticipar en el caso de un hombre concreto, cualquiera que éste fuere, era totalmente ajena al judaísmo». (Schubert) La resurrección es algo nuevo en la fe cristiana, indeducible.

¿Qué significa, desde la perspectiva de esta esperanza, que la resurrección de Jesús, no era en absoluto una vuelta a la vida terrenal, sino una resurrección definitiva? No era la continuación de la vida después de la muerte -vida que se espera para todas las almas de los muertos-, sino una resurrección corporal, (cfr. Lc 24, 39). El sepulcro estaba vacío, pero no fue sencillamente una reanimación del cadáver, como ocurriera en la resurrección de los muertos obrada por Jesús. El hecho de que se llamara a este acontecimiento «resurrección» o «despertar de entre los muertos», nos atestigua que los discípulos lo veían en relación con la resurrección universal definitiva del último día; siempre, claro, teniendo en cuenta lo que Jesús les había dicho y sus encuentros con el Resucitado.

La importancia para la historia de la salvación de la resurrección de Jesucristo consiste, según esto, en que él no ha resucitado solo; su resurrección es el comienzo y la causa y, en cierta manera, la realización de la resurrección universal de los muertos. La resurrección universal en el último día no es otro acontecimiento aislado, sino que pertenece indisolublemente a la resurrección de Jesús. El último día ya ha comenzado. La muerte de Jesucristo es «el día y la hora» de la venida de la gloria del Reino de Dios. El Reino de Dios está presente y, con él, el último día. En la mañana de Pascua ha empezado la nueva creación.

La predicación apostólica ha expresado todo esto de muy variadas formas. San Pablo, por ejemplo, dice:

*«Pero, no, Cristo resucitó de entre los muertos, primicia de los que duermen. Porque como la muerte vino por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Así como mueren todos en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo, pero cada uno en su orden: la primicia Cristo; después los de Cristo que creyeron en su venida; luego será el fin, cuando haya entregado el reino a Dios y al Padre» (1 Cor 15, 20-24).*

Cristo es, pues, «el primogénito de los muertos» (Col 1,18). Con su resurrección ya ha comenzado la resurrección universal del último día. Ella se manifestará y se realizará en la venida definitiva de Jesús. La resurrección de Jesús no fue un acontecimiento aislado, igual que su muerte en la cruz tampoco fue un fracaso aislado. En ambos acontecimientos se trata de los últimos momentos decisivos en la historia: «El fin de los tiempos ya ha comenzado para nosotros» (cfr. 1 Cor 10,11), y la renovación del mundo ya ha sido fundamentada irrevocablemente. (LG 48,2). Sólo desde esta perspectiva de los acontecimientos pascuales se hacen comprensibles ciertos aspectos de la esperanza cristiana en la resurrección. Antes que ninguno, el ya tratado problema de la «inminencia» de la llegada del Reino; después, la idea de

que nosotros ya hemos resucitado con Cristo; y, finalmente, la otra esperanza, que aparentemente está en contradicción con esto, de que nosotros resucitaremos en la venida definitiva de Cristo.

## Resurrección e inminencia del Reino

Si Cristo ha resucitado, la resurrección universal de los muertos ha comenzado. ¿Puede lardar aún mucho hasta que venga? Pablo, y con él toda la Iglesia primitiva, esperaban vivir aún aquí en la tierra la venida definitiva de Cristo. «Otros ya murieron» (1 Co 15, 6). ¿Qué pasará con éstos? En la más antigua de sus cartas, la de los tesalonicenses, los consuela el apóstol así: La venida definitiva de Cristo será igual para todos, para los que ya murieron y para los que hemos quedado aquí en la tierra (cfr. 1 Ts 4,13-17).

Más tarde, cuando el apóstol estaba prisionero, tuvo que contar para sí mismo con la posibilidad de experimentar la muerte aún antes de la venida definitiva de Cristo. En estas circunstancias, le parece que la muerte es incluso deseable, pues él desea estar con Cristo:

*«Según mis ansias y esperanza de que en nada seré confundido; antes bien, que con toda confianza, así como siempre, también ahora Cristo será engrandecido en mi cuerpo, ya por vida, ya por muerte. Porque para mí el vivir es Cristo y el morir, ganancia. Y aunque el vivir en carne es para mí trabajo fructuoso, no sé en verdad qué debo escoger, pues me veo apremiado por las dos partes: tengo deseo de ser desatado de la carne y estar con Cristo, que es para mí mucho mejor; pero el permanecer en la carne es necesario para vosotros» (Flp 1,20-24).*

Es asombroso comprobar que el retraso de la venida definitiva del Señor no produjese en la iglesia primitiva una mayor desorientación. Para ello sólo hay una explicación válida: Cristo no es esperado sólo como el que tiene que venir, sino que es creído como el que ya está presente. Cristo está en el centro de la fe y de la esperanza cristianas. Ya antes de la Pascua había Cristo reunido junto a sí a los discípulos que él mismo había escogido, «para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 14). Ellos le pertenecen (cfr. Lc 22, 56-59) y él está con ellos de forma inseparable: «Quien a vosotros oye a mí me oye» (Lc 10, 16). Esta unión tan íntima no desaparece después de la resurrección, sino que recibe una importancia y una fuerza nuevas y universales: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 20). Pablo tiene la seguridad de la victoria: Nada nos separará del amor de Cristo (Rm 8,35.39).

## El nuevo ser en Cristo

La realidad que todo lo ilumina es la de estar-con-Cristo, mejor, ser-en-Cristo. De ello ya había hablado Pablo con frecuencia. Como estamos en Cristo, podemos decir: «Porque si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor. Así, ya vivamos, ya muramos, somos del Señor. Porque por esto el Señor murió, para ser Señor de vivos y muertos» (Rm 14, 8-9). Esta manera de ver las cosas nos hace comprender por qué se nos puede prometer una resurrección no sólo para el futuro, sino para el presente.

San Pablo nos enseña que en el bautismo ocurre un morir con Cristo. Pues «porque somos sepultados con él en la muerte por el bautismo, para que, como Cristo resucitó de la muerte a la vida, así también nosotros vivamos una nueva vida» (Rm 6, 4). Los bautizados tienen que

considerarse a sí mismos como muertos al pecado, «pero vivos para Dios en nuestro Señor Jesucristo» (Rm 6,11). Esta nueva vida es realmente un ser-en-Cris-to, el Resucitado. Por ello vale decir: «Pues si alguna criatura es hecha nueva en Cristo, pasó lo viejo; y he aquí que todo es nuevo» (2 Cor 5,17). Y va tan lejos Pablo que llega a decir: «Por lo cual, si resucitasteis con Cristo, buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre» (Col 3,1). Y aún con más claridad nos dice: «Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dio la vida en Cristo, por cuya gracia somos salvados; y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos con Jesucristo» (Ef 2,4-6). La nueva vida con Cristo es ya participación en su resurrección, aunque esta realidad aún no esté completamente manifiesta: «Porque estáis ya muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo aparezca, que es vuestra vida, entonces también vosotros apareceréis con él en la gloria» (Col 3, 3-4; cfr. 1 Jn 3, 2).

Como ser cristiano significa ser-con-Cristo, la patria de los cristianos está allí donde está Cristo: «Nuestra patria está en el cielo, de donde esperamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo» (Flp 3, 20). Por eso, nuestra existencia terrenal es una peregrinación «lejos de la patria»: «Por eso vivimos siempre confiados, sabiendo que mientras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión. Pero tenemos confianza y queremos más ausentarnos del cuerpo y estar presente en el Señor» (2 Cor 5,6-8).

Nuestra vida ya está ahora «en Cristo», pero sólo cuando «nuestra casa se desmorone» (2 Cor 5, 1), cuando «desatados» (Flp 1, 23) de la carne, salgamos de esta vida «en carne» (Flp 1, 22), «estaremos en casa con el Señor». Pero ni siquiera entonces estará nuestro ser-en-Cristo completo. Todos nosotros estamos en un estadio intermedio de la historia de la salvación y esperamos que se complete. Sólo cuando el Señor vuelva, «reformatá nuestro cuerpo miserable para hacerlo conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder con que también puede someter a sí todas las cosas» (Flp 3, 21).

Podríamos resumir todo esto de la siguiente manera: Ser cristiano es ser-en-Cristo; pero hay en esto un triple ascenso: «Existencia "en Cristo", en nuestra corporalidad terrenal; un paso superior es la comunión "con Cristo", en una etapa intermedia, que, por una parte ya está liberada de la corporalidad terrenal y, por otra, aun está privada de la celestial perfección; finalmente, por la recepción de la corporalidad celestial».