
El misterio pascual en la teología de Jean Daniélou

The Paschal Mystery in the Theology of Jean Daniélou

RECIBIDO: 9 DE FEBRERO DE 2012 / ACEPTADO: 27 DE MARZO DE 2012

Françoá COSTA

Faculdade Católica de Anápolis
Anápolis, Brasil
fcosta@catolicadeanapolis.com.br

Resumen: La teología de Jean Daniélou ofrece la posibilidad de profundizar en el misterio pascual a través de la universalidad propia de los misterios de la vida de Jesucristo. Daniélou está próximo a la visión joánica y a las dimensiones místicas de la teología oriental, y presenta la cruz victoriosa en sus dimensiones cósmicas. Esa visión universalista del misterio de la Pascua está presente también en la humanidad glorificada de Cristo, que se encuentra a la derecha del Padre. El autor pone el *munus* profético junto al *munus* sacerdotal de Jesucristo al servicio de una teología viva que sigue siendo actual.

Palabras clave: Cristología, Misterio pascual, Teología de Daniélou, Historia de la salvación.

Abstract: Jean Daniélou's theology offers the opportunity to delve into the paschal mystery through the universality that is characteristic of the mysteries of Christ's life. Daniélou is close to the johannine view and to the mystic aspects of Eastern theology and he presents the victory of the cross in its cosmic dimensions. This universalist approach to the mystery of Easter is also found in the glorified humanity of Christ, who is seated at the right hand of the Father. The author puts together both the prophetic and the priestly offices of Jesus Christ, at the service of a living and still current theology.

Keywords: Christology, Paschal Mystery, Daniélou's Theology, History of Salvation.

Entre los temas por los que la teología de Jean Daniélou (1905-1974) está siendo de nuevo valorada, la cristología ocupa un lugar secundario. Y sin embargo, todas las obras del teólogo y cardenal francés acaban teniendo, como no podía ser menos, un importante relieve cristológico.

En 1981, Fritz Frei estudió la cristología de Jean Daniélou buscando con ello el fundamento de las perspectivas misioneras de su teología¹. La tesis de Frei sigue el orden de categorías que aparecen en la obra de Daniélou y que son agrupadas de manera acertada. Algunas de esas categorías son mediación, trasfiguración, actividad misionera, cumplimiento, profecía, totalidad, etc. A través de esa terminología, el autor va presentando una «cristología misionera» de Daniélou. Entre las nociones estudiadas por Frei, la de «cumplimiento» ocupa gran parte de su tesis. La importancia dada a esa categoría se desprende del hecho de que el cumplimiento de las figuras y de los acontecimientos veterotestamentarios en Cristo contiene un dinamismo que nos lleva hacia la encarnación y el sacrificio del Señor.

Una noción fundamental en la cristología de Daniélou es la de alianza. Daniélou presenta una cristología de la alianza, de forma que el misterio de la unión hipostática es el momento en el que se consuman todas las alianzas de Dios. En esta línea, llaman la atención algunas peculiaridades en la presentación que el teólogo francés hace de la Pascua de Cristo: la salvación vista desde su universalidad; la contemplación del misterio pascual, y muy especialmente de la pasión y de la muerte de Jesús, desde la perspectiva de su ministerio profético; las consideraciones en torno a la cólera de Dios como manifestación de la vida intensa que hay en Dios y que justamente en el Calvario se abraza con el amor; la solución para el drama de la existencia humana vista como liberación; la donación del Espíritu Santo al Cristo resucitado en cuanto Cabeza de la Iglesia; el tiempo de la Iglesia como continuación de la historia de la salvación guiada por el *Kyrios* resucitado y sentado a la derecha del Padre. Ésas son las ideas que expondremos en el presente artículo con un doble interés: profundizar en el misterio pascual de Jesucristo y mostrar la actualidad del pensamiento del teólogo francés en el campo de la cristología².

¹ FREI, F., *Médiation unique et transfiguration universelle – Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Berne: Peter Lang, 1981, 474 pp. El autor ofrece una bibliografía muy completa, de 122 páginas, de las que 58 se refieren a la obra de Daniélou, a la cual remitimos. Para las ideas que destacaremos, sirvan como referencia el prefacio y las conclusiones a cada una de las partes de la tesis de Frei.

² En general, se ha suscitado un renovado interés por el pensamiento de Daniélou. En España, *Dios y nosotros* fue reeditado en 2003, como primera obra de la colección «Clásicos del siglo XX», edi-

1. EL MISTERIO CÓSMICO DE LA CRUZ

En el contexto de su teología histórico-salvífica, Jean Daniélou llamó al tiempo que va de la encarnación a la ascensión «momento privilegiado» (*moment privilégié*) de la acción del Verbo en la historia³. Es en ese denso marco de la historia en el que acontece el misterio pascual de Jesucristo hacia el cual se dirige toda su vida. El Verbo se ha encarnado para hacernos participantes de la vida divina; es decir, el fin (salvación) ya está incluido en el comienzo (encarnación). En ese sentido, gana fuerza la distinción que Daniélou hace entre los misterios del despojamiento del Señor, la encarnación y la pasión, y los que muestran el revestimiento de gloria de su humanidad, la resurrección y la ascensión⁴. Todo ello en un contexto cósmico, es decir, universal. Afirma nuestro autor:

«Uno de los aspectos esenciales y frecuentemente descuidados en torno al misterio de la cruz es su carácter universalista. Cristo, después de hablar de la serpiente de bronce elevada en el madero, dice: “Cuando

tada por Cristiandad. El libro contiene una larga introducción de C. Izquierdo en la que justifica la inserción de Daniélou entre los clásicos del siglo XX. El siguiente texto servirá para demostrar lo que lo que queremos decir: «la presentación que Daniélou hace de la fe y de la revelación ofrece explicaciones que hoy forman parte de la doctrina comúnmente aceptada. Pero es necesario tener en cuenta la fecha en que fue escrita para hacerse cargo de lo que suponía esa forma de afrontar los temas clásicos de la revelación de Dios y de la fe con la que el hombre responde. Con sencillez, sin establecer tensiones con la forma tradicional de presentar la fe como asentimiento, Daniélou afirma que la “la fe se refiere esencialmente a hechos divinos”. La revelación entonces forma parte de la historia de la salvación» (C. IZQUIERDO, *Introducción*, en DANIELÉOU, J., *Dios y nosotros*, Madrid: Cristiandad, 2003, 31-32). Aún sobre la actualidad de nuestro autor: cfr. FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris: Cerf, 2006; SIERRA, J. A., *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2010. Además, la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas del Instituto Católico de París ha promovido, en 2009, «*La Chaire Jean Daniélou*», una Cátedra creada porque el Instituto está convencido de que «aujourd’hui encore, l’interrogation interdisciplinaire des grands corpus patristiques, dûment restitués dans le contexte pluriculturel et plurireligieux de leur époque, prolonge des grandes intuitions conciliaires sur la révélation divine et l’anthropologie chrétienne, la liturgie, la catéchèse, les arts sacrés, le dialogue interreligieux et la mission de l’Église dans l’histoire du salut» (*Theologicum – Programme des Cours 2011/2012*, Paris: Institut Catholique de Paris, 2011, 15).

³ Cfr. DANIELÉOU, J., *Approches du Christ*, Paris: Grasset, 1960, 145. En este libro Daniélou trató varios aspectos del misterio de Jesucristo. Según H. de Lavallette «le livre abonde en formules frappantes, en rapprochements féconds, en oppositions ou complémentarités éclairantes: pédagogie stimulante» (DE LAVALETTE, H., «Approches du Christ», recensión, *Recherches de science religieuse* 49 [1961] 120). Sobre la teología de la historia de Jean Daniélou: cfr. VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Roma: Corona Lateranensis, 20, 1970.

⁴ Cfr. DANIELÉOU, J., *Le mystère du salut des nations*, Paris: Seuil, 1946, 79.

yo sea levantado de la tierra, atraeré a *todos* hacia mí”. Aquí se nos muestra una relación entre el misterio de la cruz y la reunión de todas las cosas en Él. Ese tema fue retomado por San Pablo en varios pasajes de las Epístolas de la cautividad, todas ellas misteriosas y profundas»⁵.

Esas palabras de nuestro autor nos sirven como una invitación a profundizar en esa dimensión «cósmica» del misterio de la cruz. En un segundo momento, veremos la cruz desde la dimensión del misterio profético de Cristo; en este momento será interesante también subrayar el carácter glorioso de la cruz de Jesús, a pesar de todo el sufrimiento que implica. En tercer lugar, partiendo de conceptos estudiados por Daniélou –el amor y la cólera–, veremos cómo esos mismos conceptos se conjugan en el momento de la Pasión de Cristo.

1.1. *La universalidad de la acción redentora*

Hablar de la universalidad de la cruz, de la «cruz cósmica» o aún del «simbolismo cósmico de la cruz» va de la mano, en la teología de Daniélou, de la doctrina de Ireneo, que la recibió del judeocristianismo. También Gregorio de Nisa, a quien Daniélou se siente unido teológicamente, recibió el esquema del obispo de Lyon y valoró mucho esa temática⁶. En ese contexto, las palabras de Daniélou explican en líneas generales, pero muy claramente, en qué consiste esa teología de la cruz en el judeocristianismo, en su sentido de universalidad y de victoria:

«Por una parte, la cruz es considerada como el signo de la victoria de Cristo. Se trata de una cruz de gloria. Ella es como un ser viviente, que acompaña a Cristo en sus obras de poder, a la región de los muertos y en la parusía. Algunos textos la identifican con el mismo Cristo. Los *Testimonia* del Antiguo Testamento muestran la cruz prefigurada en varios símbolos que puntualizan las diversas formas de su eficacia. Ella es el ins-

⁵ Cfr. DANIELOU, J., *Le mystère de l'Avent*, Paris: Seuil, 1948, 119. De las epístolas de la cautividad sobre ese tema, Daniélou estima Ef 4,1-18 como el más importante.

⁶ Gregorio de Nisa fue muy importante en el quehacer teológico de nuestro autor ya desde su tesis doctoral sobre la doctrina espiritual del Niseno: cfr. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944. Cfr. la recensión de LEBRETON, J., *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Recherches de science religieuse* (1946) 249-251.

trumento por el cual el Verbo encarnado cumple sus obras de salvación. En fin, su forma sugiere un simbolismo cósmico donde la cruz expresa la universalidad de la acción redentora, la unificación de todas las cosas, la donación de la consistencia a la nueva creación, el discernimiento de lo que pertenece o no a Cristo»⁷.

Al tratar de las dimensiones universales de la Pasión, juntamente con la ascensión, de Cristo, Jean Daniélou no olvida una realidad del tiempo presente que le es muy querida, la dimensión misionera. Para comprenderla mejor hay que tener en cuenta tres presupuestos: 1º) hay un drama en la historia que se da entre las distintas fases del devenir marcado por continuidades y discontinuidades, 2º) todos están llamados en Cristo a la unión con Dios, 3º) la venida de Cristo es, como dice el Credo, *propter nos homines et propter nostram salutem*. En las dimensiones cósmicas del misterio de Jesús los cristianos juegan un papel importantísimo porque extienden la fuerza de la cruz por todo el mundo.

El misterio pascual, según Daniélou, también puede ser formulado con otra expresión más cercana a la teología de Gregorio de Nisa y al judeocristianismo: el «misterio cósmico de la cruz»⁸. En ese sentido, hay que tener en cuenta que, en la visión de Daniélou, las distintas alianzas que se dieron antes de Cristo son asumidas y renovadas por la alianza nueva y eterna que se dio en Cristo (alianza crística). Hay que atender, por tanto, a una visión de conjunto en torno a la totalidad del misterio de la cruz en cuanto que comprende todo el misterio pascual de Jesucristo –de su pasión a su glorificación– y en cuanto se extiende hacia todos los hombres.

Daniélou recuerda que también en el mundo pagano hay constancia de una preparación para esta unidad realizada en la cruz. Por ejemplo en la India ya se encontraba la idea de un árbol cósmico plantado en el centro del mundo como eje universal⁹. La Iglesia, consciente de la universalidad de la salva-

⁷ Cfr. DANIELOU, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Paris-Tournai: Desclée et Cie, 1958, 315.

⁸ En ese sentido, es interesante observar que a la tercera parte de *Le mystère de l'Avent* la tituló Daniélou «Le mystère cosmique de la Passion et de l'Ascension»; lógicamente, en medio está la resurrección. En relación al judeocristianismo, Daniélou afirmó que «Dès le début en effet la prédication judéo-chrétienne a cherché à soustraire le bois de la croix à sa facticité matérielle, pour lui donner une signification théologique. La croix n'est pas seulement le gibet du Christ, si elle est d'abord cela. Elle est aussi une catégorie théologique qui exprime le contenu salutaire, la δὴναμις, de la Passion du Christ» (DANIELOU, J., *Théologie du judéo-christianisme*, o. c., 294).

⁹ Cfr. DANIELOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 131.

ción, expresa esta verdad también en su vida litúrgica: el ciclo litúrgico, siendo, principalmente, la conmemoración de los acontecimientos históricos de la vida de Jesucristo, tiene en cuenta la dimensión cósmica en sus mismas entrañas. La «repetición» anual y trienal significa que el orden cósmico y el orden histórico se encuentran en el orden crístico y que este último redime a los órdenes anteriores poniéndolos en una nueva realidad coordinada por Jesucristo¹⁰. El mundo ya ha sido, en cierto modo, transfigurado por Cristo, aunque espera la consumación del misterio de los nuevos cielos y la nueva tierra. A modo de ejemplo, se puede citar lo que Daniélou afirmó sobre el *pro totius mundi salute* que el sacerdote decía en la celebración eucarística, después de ofrecer el cáliz y trazar una señal de la cruz sobre el corporal: con ese gesto se estaba significando el carácter cósmico de la salvación¹¹.

Todo encuentra su unidad en Cristo y, a partir de esta unificación, es posible esperar con fundamento, a la vez que se puede invitar a la confianza en Jesucristo y en su retorno. Pero como Cristo parece tardar en volver, podría meterse en los corazones de los cristianos la tentación de querer organizarse por sí mismos. De hecho, algunas iniciativas sociales cristianas podrían partir, no de la contemplación del misterio de Cristo, sino de esta desconfianza: «como él no vuelve pronto y como Dios parece estar dilatando su venida, hagamos algo por los demás», podría decir algún cristiano que se encuentra un poco desconfiado¹². Por el contrario, la acción social que parte de la contem-

¹⁰ «Les signes avant la venue du Fils de l'Homme étaient vides, creux, pure figuration. Mais au moment de la venue, tous les signes s'ébranlent et rentrent dans l'événement. Les signes stellaires, représentation d'un ordre immobile, par une merveille étonnante rentrent dans l'ordre historique et ensuite deviennent comme le temple le τέμενος stellaire qui garde désormais le mystère de la Présence qu'ils ont une fois désignée, tabernacle stellaire de Celui qui habite dans la ténèbre divine. Et leur cycle désormais n'est plus ce retour éternel d'un ordre mort, mais le cycle liturgique lui-même, la commémoration dans le temps de l'événement désormais irréversiblement accompli, inamissiblement acquis» (DANIÉLOU, J., *Carnets spirituels*, Paris: Cerf, 1993, 191).

¹¹ Cfr. DANIÉLOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 120-121.

¹² Esa manera de pensar podría llevar a lo que nuestro autor llama *cristianismo sin Dios*, y contra el cual afirmó que «le grand danger présent, c'est trop clair, est une mise en question de Dieu. Et il est clair qu'une mise en question de Dieu est une mise en question de la dimension divine du Christ. Mais alors rien ne reste du mystère chrétien de l'Amour de Dieu venant à nous pour nous soulever vers lui. Du Christ ne subsiste qu'une humanité, susceptible d'inspirer des générosités, mais incapable de sauver personne. Car Dieu seul sauve. Que des non-chrétiens soient attirés d'abord par l'humanité de Jésus et que cette humanité soit la voie qui les conduise un jour à reconnaître la divinité, ceci a toujours été et constitue une voie normale. Mais que des chrétiens réduisent le Christ à son humanité et considèrent comme un mythe ses dimensions divines, ceci est un des indices inquiétants d'une certaine crise de la foi» (*Le refus de la foi*, en RENARD, P., BOUYER, L., CONGAR, Y. y DANIÉLOU, J., *Notre Foi*, Paris: Beauchesne, 1967, 148).

plación del misterio de Cristo lo ve en todos los hermanos que sufren; los cristianos se ven urgidos por la caridad del Señor, por su misterio de cruz, porque la cruz hace que nuestras perspectivas sean ampliadas y que abracen a todos¹³.

En la unidad que Cristo logra en la Cruz hay que contemplar, por tanto, un doble aspecto: el individual, *todo el hombre*; y el total (universal), la unidad de *todos los hombres*. La sangre de Cristo supera las divisiones que puedan darse en el hombre y entre los hombres ya que el individuo y la colectividad pasan a ser uno en Cristo y, con los demás, pasa a ser hijo de un mismo Padre. También las naciones hallan su unidad en la cruz cuando sus miembros se encuentran en la Iglesia, fruto de la cruz¹⁴.

Esa unidad no se da a través del dominio de una nación sobre otra, sino en el orden de la caridad, que pide la renuncia y el «sacrificio» a favor de los demás. En ello se ve el sentido de la cruz: el amor. Daniélou lo explicaba a través del pueblo judío: este quería que todos viniesen a adorar en Jerusalén y, en cierto sentido, que todos fueran servidores del pueblo elegido. Cristo, como representante de todo el pueblo judío, da muerte –a través de su humillación– a toda pretensión del pueblo judío de ser el centro de las naciones. La cruz de Cristo representa la muerte del orden antiguo para dar lugar al Hombre total, a Jesucristo, que en su resurrección se muestra como la cabeza gloriosa de todos los seres humanos¹⁵.

1.2. *El martirio de Cristo*

La muerte de Cristo, en continuidad con el Antiguo Testamento, también puede ser estudiada desde la perspectiva de su ministerio profético. Así como los profetas de la antigua alianza fueron perseguidos, así también el profeta de la Nueva Alianza sería perseguido. Siendo verdad que la muerte de Jesús considerada en cuando sacrificio debe ser vista más bien en relación a su

¹³ Cfr. DANIELÉOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 123-126.

¹⁴ «En effet, le mystère de la croix signifie que c'est par la croix du Christ que les nations, dont chacune avait ainsi ses caractères propres, sa civilisation propre, en mourant à ce qui est son orgueil propre, c'est-à-dire en renonçant à se faire le centre du monde, en acceptant d'être détruite dans son orgueil, se rend capable alors de participer à cette unité supérieure qui est celle de l'Eglise, qui est celle dans laquelle tous sont rassemblés dans le Christ» (DANIELÉOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 128-129).

¹⁵ Cfr. DANIELÉOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 130).

ministerio sacerdotal, en el marco histórico-teológico de nuestro autor, resulta muy interesante verla como martirio, en cuanto testimonio, y, por tanto, como una de las características del ministerio profético del Señor. El profeta, hombre introducido en las vías del Espíritu, enseña a sus contemporáneos los caminos de Dios; pero sus contemporáneos, con frecuencia, se oponen a las enseñanzas del profeta ya que éstas van en contra de los planes mundanos de los hombres.

«El mártir es esencialmente el testigo. El *martirio de Cristo* continúa ese testimonio que todos los profetas habían dado. La pasión de Cristo es la realidad ejemplar que será, a su vez, el modelo para los apóstoles»¹⁶.

Es interesante observar que, dentro de esa teología de la profecía, el anuncio –tanto el de los profetas veterotestamentarios como el de Jesucristo– tiene como objeto al mismo Jesús de Nazaret. Eso es así porque los profetas del Antiguo Testamento, al anunciar la Palabra de Señor, estaban anunciando el Verbo de Dios, al Ungido del Señor que vendría; Cristo, al anunciar la Palabra del Padre, se anunciaba a sí mismo. Jesucristo aparece como la revelación y el revelador. Él se ha entregado totalmente para cumplir, en el poder del Espíritu Santo, los planes del Padre¹⁷.

El plan del Padre era salvar en la carne santa de su Hijo la carne pecadora de la humanidad. A Daniélou le llamó la atención cómo en el misterio de la cruz, el Señor va a lo más profundo de la miseria del hombre para sacarle de ese estado verdaderamente cadavérico. La muerte de Cristo en la cruz es, para nuestro autor, el acontecimiento esencial de la historia universal y su contenido es la victoria del Verbo encarnado sobre el mal y sobre el diablo y, por ende, la liberación del pueblo. Así como el éxodo fue, para Israel, el acontecimiento central de su historia, celebrado año tras año, así también la cruz fue el acontecimiento central del nuevo Pueblo de Dios: su liberación de todos los «egipcios», es decir, de todas las esclavitudes. Para nuestro autor el acontecimiento de la cruz es una extensión del acontecimiento de la encarnación a toda la humanidad: la salvación en Cristo que empieza en la encarnación tiene su momento más alto en el misterio pascual¹⁸.

¹⁶ Cfr. DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 120-121.

¹⁷ «La Trinité apparaît ici dans le miroir de l'économie» (DANIELLOU, J., *Dieu et nous*, Paris: Grasset, 1956, 158).

¹⁸ Cfr. DANIELLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 156-159.

La cruz es victoria en previsión de la resurrección; la muerte de Cristo en la cruz gana todo su sentido a la luz de la resurrección. Es conocida la afirmación de que para San Juan todo el misterio de la Pascua de Cristo es misterio de glorificación; de esa manera cuando hablamos de la cruz cósmica y de pasión y muerte de Jesús, nos fijamos en Jesús que está vivo, es decir, que murió y está vivo para siempre¹⁹. La glorificación de Jesucristo es, efectivamente, el designio que Dios tenía para el ser humano. Este designio fue realizado cuando Cristo rescató y divinizó en su humanidad al ser humano²⁰.

La dimensión profética del acontecimiento de la cruz, en continuidad con la persecución de los profetas del Antiguo Testamento, tiene la misma marca del sufrimiento, del dolor, de la incomprensión. Pero, en discontinuidad con el tema veterotestamentario del sufrimiento de los profetas, nos encontramos con que Jesús, profeta por excelencia, al morir da sentido salvador a su propia muerte y resucita. Jesucristo, a diferencia de Moisés, no sólo ve a la tierra prometida y muere, sino que entra en ella en su resurrección, como un nuevo Josué. Más aún, él profetiza su muerte juntamente con su resurrección (cfr. Mt 20,17-19). En efecto, nosotros no podríamos entender los acontecimientos pascuales de Cristo sin implicarlos mutuamente.

1.3. *Gólgota: manifestación de la cólera y del amor de Dios*

«El misterio de cólera y de amor, terrible y conmovedor, nos lo muestra la Iglesia en la tarde del Viernes santo. El Gólgota es el lugar en donde la cólera y el amor manifiestan a la vez toda su intensidad»²¹.

Esa afirmación, chocante a primera vista, debe ser bien entendida en el marco de la teología de nuestro autor en la que encuentra su explicación cada uno de los conceptos de manifestación, cólera y amor.

En la cristología de nuestro autor, la pasión de Cristo aparece en conexión con el drama de la cultura moderna, presentando la solución que viene de Dios a los hombres. Un mundo sin Dios es un absurdo, pero también lo

¹⁹ Cfr. DE LA POTTERIE, I., *L'évangile selon saint Jean*, «introduction», en BOUQUET, S. (trad.), *L'évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris: Desclée de Brouwer, 1985, 16].

²⁰ «C'est dans la résurrection que se réalise la condition de l'homme telle qu'elle présente dans le dessein éternel de Dieu» (DANÉLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 164).

²¹ Cfr. DANÉLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris: Seuil, 1953, 161. Sobre esta obra, cfr. LABOURDETTE, M., «Le mystère de l'histoire», recensión, *Revue Thomiste* 53 (1953) 579-586.

es –sigue Daniélou– intentar, por ejemplo, justificar a Dios desde nuestro concepto de justicia, ante las grandes catástrofes naturales y ante el sufrimiento de los inocentes. Nuestro autor utiliza, para explicar su pensamiento, una categoría bíblica desconcertante a primera vista: la *cólera de Dios*. Daniélou descubrió que la cólera de Dios es una exigencia que brota de la intensidad absoluta de vida que hay en Dios. Esa «exigencia íntima», esa «cólera», es la expresión de la incompatibilidad entre la vida y la muerte, entre la vida y el pecado. Es justamente en el fondo de esa intensidad vital donde encontramos el amor²².

Nuestro autor nos muestra esa perspectiva, por ejemplo, al comentar el cántico de Habacuc. Daniélou se fija en el versículo, «*aun en la ira acuérdate de tener compasión*» (Hab 3,2). En el texto «ira» es sinónimo de «cólera»²³. Al fijarnos en la letra del texto –anota nuestro teólogo– nos damos cuenta de que no se dice que Dios tiene compasión en lugar de quedarse airado, sino que en medio de su cólera Dios tiene compasión. Dios –que permanece siempre trascendente, santo, exigente, vida– es también amor. Cólera y amor son, aunque difíciles de conciliar desde la razón humana, dos aspectos esenciales del ser divino. Nuestro autor, aunque cite la conocida respuesta teológica de que en Dios esos dos atributos se identifican, pero que nosotros los distinguimos por la manera de proceder de nuestra mente, procura profundizar desde esa perspectiva, teniendo en cuenta el peso que esa palabra tiene. No le satisface dar una respuesta teológica tradicional que tranquilice el espíritu humano, sino que quiere ver si se puede ir más al fondo de la cuestión. En ese camino se da cuenta de que el misterio de cólera y de amor se manifiesta, a un tiempo, con una crudeza sin par en la pasión de Cristo; cólera y amor se abrazan en la pasión del Señor²⁴.

Al tratar el tema bíblico de la cólera de Dios en conexión con otro que está en el corazón de la economía de la salvación, es decir, la pasión de Cristo, podría dar la impresión de que se está apoyando, aunque indirectamente, una especie de sustitución penal en la que Cristo aparecería como alguien

²² Cfr. DANIELLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 160).

²³ La traducción francesa utilizada por Daniélou dice: «*Dans ta colère, souviens-toi d'avoir pitié*» (cfr. DANIELLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 150). Y es que –como escribe P. Renard– «Colère. (hébreu: 'af, de *ánaf* “respirar par le nez”, parce que la colère se manifeste par une respiration précipitée; Septante: ὀργή; Vulgate: *ira, iracundia*)» (RENARD, P., *Colère*, en VIGOUROUX, F. [dir.], *Dictionnaire de la Bible*, II, 1, C, Paris: Letouzey et Ané, 1899, 833).

²⁴ Cfr. DANIELLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 160-161.

ajusticiado por la cólera de Dios²⁵. Más aún, nos extraña que esa terminología aparezca en alguna obra de nuestro autor: Cristo, sustituyendo (*se substituant*) a la humanidad pecadora, toma sobre sí el peso de la cólera de Dios (*port le poids de la colère de Dieu*) y, de esa manera, los que creen en él y se dejan marcar por su sangre serán perdonados²⁶. No obstante, en el contexto en que se hace esa afirmación se entiende perfectamente que nuestro autor está trabajando con las analogías bíblicas y, más concretamente, con la tipología de Israel en la pascua.

Del cordero inmolado, se tomaría la sangre con la cual se debía untar «*el dintel y las dos jambas*» (Ex 12,22). A causa de ese signo, es decir, «*cuando vea la sangre en el dintel y en las dos jambas, el Señor pasará de largo sobre vuestras puertas y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir*» (Ex 12,23). Citado el pasaje bíblico y establecido el contexto, la tipología nos muestra la continuidad y la discontinuidad de Cristo con el cordero de la pascua de Israel. De ese modo, la sustitución debe ser entendida como vicariedad: Cristo era absolutamente inocente y, por lo tanto, no ofreció su vida en reparación de pecados propios; la entregó, en cambio, como expiación por los pecados de los demás hombres, sus hermanos. Al unirse misteriosamente a todo hombre, Aquel que no conoció el pecado fue hecho pecado (cfr. 2 Cor 5,21); tomó sobre sí amorosamente nuestra historia hasta tal punto que, sin haber pecado, el pecado le afectaba; nuestros pecados eran, en cierto modo, pecados del Cordero santo e inmaculado en atención a nuestra unión con El, y su satisfacción era también, en cierto sentido, nuestra satisfacción²⁷.

Tipológicamente hablando, la pasión de Cristo se manifiesta con distintos trazos que no se agotan por sí mismos y se completan mutuamente. Si la

²⁵ Por ejemplo, sobre Gal 3,13, «*Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros*», son conocidas esas palabras de M. Lutero: «*Et hoc viderunt omnes Prophetæ, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, homicida, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus maior unquam in mundo fuerit, Quia iam non gerit personam suam, iam non est natus de virgine Dei filius, sed peccator, qui habet et portat peccatum Pauli qui fuit blasphemus, persecutor et violentus; Petri qui negavit Christum; Davidis qui fuit adulter, homicida et blasphemare fecit Gentes nomen Domini; in summa, qui habet et portat omnia omnium peccata in corpore suo. Non quod ipse commiserit ea, sed quod ea a nobis commissa susceperit in corpus*» (LUTERO, M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, [1531] 1535, en AUSGABE, W., *D. Martini Luthers Werke – kritische gesamttausgabe*, 40, Graz: Akademischen Druck – u. Verlagsanstalt, 1911, 433).

²⁶ Cfr. DANÉLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 101-102.

²⁷ Cfr. OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, L. F. y RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo*, 3 ed. Pamplona: Eunsa, 2004, 443-444.

entendemos en relación a la tipología de Adán, Cristo es el nuevo Adán, la humanidad concreta que representa a la humanidad universal; la muerte de Jesús es reparación por el pecado del primer Adán y por todos los pecados. Desde la tipología de Noé, Jesús aparece como el justo que es salvado por su Padre, pero a la vez como instrumento de salvación y del surgimiento de la nueva humanidad que es fruto de su misterio de cruz. Desde la tipología de Israel y, más en concreto desde la tipología del cordero pascual toma cuerpo una teología de la «sustitución», pero entendida correctamente.

Cristo, cordero inocente, carga con los pecados del mundo. La cólera de Dios ya no destruirá al mundo pecador, porque Cristo tomó sobre sí el peso de esa cólera. A partir de entonces, todos los que crean en Cristo y sean marcados con su sangre serán perdonados. Cristo, como Dios, une la cólera y el amor; en cuanto hombre, lleva como cordero inocente el peso de la cólera, expresión de una intensidad de vida que es Dios mismo en su misterio de amor²⁸.

En las manifestaciones prodigiosas en torno a la muerte de aquel galileo condenado a la vergüenza de la cruz se puede ver el estremecimiento del cosmos: terremoto, tumbas que se abren, muertos que resucitan (cfr. Mt 27,51-54). Todos esos signos manifiestan, de alguna manera, la sanación de los hombres y del cosmos. Existía como un nudo entre la cólera y el amor que no terminaba de desatarse; en la cruz este nudo se desata puesto que aquello que aparece como una obra de la ira es, en verdad, una obra del amor, pero sin dejación alguna en las exigencias del amor. En efecto, Dios toma en serio al ser humano y sus acciones. Es exactamente ese tomarse en serio las miserias del hombre por parte de Dios, por un lado, y su amor al entregar su Hijo, por otro, el punto donde se unen cólera y amor. El misterio veterotestamentario de la cólera de Dios se soluciona en el misterio del amor de Dios y, más en concreto, en la cruz. Ese misterio de amor, manifestado en el Antiguo Testamento, llega a su cima en la nueva alianza, con el misterio pascual de Jesucristo. La justicia de Dios –como se apuntaba anteriormente– es benevolencia hacia el hombre. Y en la cruz se ve exactamente eso: la cólera se muestra como amor, como vitalidad que sale al encuentro del hombre y le sana desde lo más íntimo, pero no solamente al ser humano, sino también a todo el cosmos. Los rayos que salen de las llagas de Cristo alcanzan a todo el universo, renován-

²⁸ Cfr. DANIELLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 101-102. «La mort du Christ a satisfait aux exigences de la colère. La mort du Christ a satisfait aux exigences de l'amour» (DANIELLOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 163).

dolo. Según Daniélou, en el corazón del misterio pascual se encuentra la liberación, en analogía con lo que pasó en la pascua de Israel²⁹.

Así como Israel, con los egipcios por detrás y el mar por delante, se encontraba en una situación desesperada, de manera semejante, en la muerte de Cristo se da una situación en la que parece que toda la esperanza ha terminado y que el sol se ha puesto definitivamente, dado que ya no se sabe más qué hacer. Los discípulos de Emaús son la prueba de esa falta de esperanza: «*nosotros esperábamos ...*» (Lc 24,21)³⁰.

Pero así como surgió Moisés con su cayado, Cristo surge de la región de la muerte con su cruz gloriosa y, habiendo vencido a todos los poderes del mal, libera al hombre de su situación desesperada para que cante al otro lado del mar el cántico nuevo de los rescatados no ya del poder de Egipto, sino de los males más profundos que aquejaban al ser humano, es decir, el pecado, la muerte y el demonio. De hecho, el Apocalipsis, después de la victoria sobre los enemigos de Dios, reproduce el cántico de la victoria de manera resumida: «*Grandes y maravillosas son tus obras, Señor, Dios Todopoderoso; justos y verdaderos tus caminos, ¡oh Rey de las naciones!*» (Ap 15,3-4). La Iglesia canta ese himno en las vísperas de los viernes, justamente después de hacer memoria de la Cruz victoriosa de Cristo³¹.

2. EL ESTADO GLORIOSO DE LA ÚNICA HUMANIDAD DE JESÚS

Debemos «reconocer que el Verbo vino realmente en la carne y que la carne, a su vez, ha sido vivificada realmente por el Verbo. Hemos de mantener siempre la continuidad rigurosa entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, dos estados de la única humanidad de Jesús»³².

²⁹ Cfr. DANIELOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 161-163. «C'est pourquoi nous disons que ce que le témoignage des chrétiens apporte de plus que le témoignage marxiste, c'est qu'il va beaucoup plus profond; il reconnaît, à leur niveau, la valeur des libérations économiques; mais il y a un fond de captivité où Jésus-Christ seul est descendu, quand il est descendu jusqu'à cette racine du mal, (...) et nous disons que cette essence du mal, aucun homme ne peut la vaincre, qu'elle est au-delà de nos prises, et que seul Jésus-Christ dans ce mystère de la descente aux Enfers, est descendu jusqu'à cette racine empoisonnée et l'a détruite. (...) Le Christ est Libérateur, le Libérateur absolu, et c'est ce que nous appelons Rédemption. Si nous parlions de libération, nous serions peut-être mieux compris, car les hommes de notre temps sont profondément sensibles à ce qui le mot signifie. Cette libération est la grâce au sens propre du mot» (DANIELOU, J., *Avenir de la religion*, Paris: Fayard, 1968, 85-86).

³⁰ Cfr. DANIELOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 205).

³¹ Cfr. DANIELOU, J., *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, o. c., 205-206.

³² Cfr. DANIELOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 161-162.

La encarnación y la resurrección son, según nuestro autor, el resumen del misterio del Hijo de Dios: es Dios que viene al hombre y el hombre que va hacia Dios³³.

La resurrección de Jesús es acción trinitaria que se enmarca en la historia de la salvación y tiene dimensiones universales. Esa afirmación pertenece al lenguaje critiano. Es necesario, sin embargo, subrayar que la resurrección de que se habla no es puramente espiritual sino que goza de historicidad y, al mismo tiempo, es la raíz de la resurrección de la carne.

Daniélou dedicó un libro a ese misterio fundamental y central de la fe, *La Résurrection* (1968), para defender la realidad histórica de la resurrección de Cristo y la resurrección escatológica de nuestros cuerpos. El autor quería hacer frente a dos objeciones: 1ª) la de alguna exégesis de aquel entonces según la cual los evangelios son solamente testimonios de la fe de la comunidad primitiva sin una real historicidad; 2ª) la de algunas filosofías que tenían por míticas las consideraciones en relación al más allá³⁴.

La resurrección de Cristo afecta al bautismo que nos hace pasar de la muerte a la vida poniéndonos al servicio del Reino, y a la resurrección final de nuestros cuerpos. La reflexión sobre el misterio de la resurrección nos llevará de la mano al misterio del ser humano en el designio de Dios. Resurrección y escatología son misterios profundamente relacionados entre sí.

La resurrección es la glorificación de la entera humanidad de Cristo. Se trata de una realidad histórica y misteriosa, con relación al espacio y al tiempo y que, a la vez, es fuente de donde nos vienen la gracia y la santidad³⁵. Jesús, al penetrar en el abismo del mal, rescató al ser humano destruyendo el pecado en su raíz y, consecuentemente, destruyendo también la muerte³⁶.

Para Jean Daniélou, toda la vida de Cristo es histórica y misteriosa a un tiempo³⁷. No hay, por tanto, que separar la vida de Cristo en dos bloques: una parte que sería la histórica, desde la encarnación hasta la muerte, y una parte

³³ Cfr. DANIELOU, J., *Mythes païens, mystère chrétien*, Paris: Fayard, 1966, 84.

³⁴ Cfr. DANIELOU, J., *La Résurrection*, Paris: Seuil, 1969, 5-6.

³⁵ Cfr. DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 65-67.

³⁶ «L'œuvre du Christ, en tant que Fils de Dieu, est précisément de pénétrer dans cet abîme du mal inaccessible à l'homme pour le détruire dans sa racine même. Il ne s'agit plus seulement de libérer l'homme du mal et de la mort, mais de détruire radicalement le mal et la mort. Car le mal et la mort sont apparus et donc peuvent disparaître. Ils ne font pas partie de la création elle-même» (DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 92).

³⁷ Véase ese argumento de Daniélou y la insistencia en la *historia salutis*: «le thème du Christ nouvel Adam, le parallélisme de la sortie d'Égypte, de la résurrection du Christ et du baptême chré-

que pertenecería al campo de la fe, es decir, desde su resurrección hasta la ascensión. Nos parece más coherente una lógica absoluta: o se acepta todo o no se acepta nada. En el caso de la resurrección, si se niega que la resurrección es histórica también se podría negar que lo anterior a la resurrección pertenece al misterio; pero si así fuera, sólo tendría sentido hablar de Cristo como un gran personaje al mismo nivel que Buda, Confucio, Mahoma, etc. Pero, llegados a ese punto, la fe cristiana ya no tendría sentido. Dicho afirmativamente, si lo anterior a la resurrección es misterioso, lo posterior a ella puede ser histórico, y lo es. Las dos afirmaciones son verdaderas. Aunque la resurrección no sea accesible a la comprobación metodológica del historiador, hacen falta por lo menos algunos hechos comprobables que apoyen al otro hecho histórico no comprobable. Y los hay: la tumba vacía y las apariciones del Resucitado³⁸.

Para un judío fariseo de la época de Cristo, la «resurrección» designaba una acción divina en la cual Dios hace que el hombre entero, cuerpo y alma, retorne a la vida, siendo entonces signo de que ha llegado el tiempo mesiánico. La *anastasis* de Jesús añade algo a lo anterior en el sentido de que se trata de un pasaje a una *nueva* vida, que es incorruptible, y es el acontecimiento más importante de la historia de la salvación³⁹. Sin embargo, los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo no creyeron que la tumba de Jesús estaba vacía porque él había resucitado sino porque el cuerpo de Jesús había sido robado. La otra explicación del porqué la tumba estaba vacía es la del ángel, que puede ser aceptada si se tiene fe: «*buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde lo colocaron*» (Mc 16,6).

La fe en la resurrección no es un producto de la fe de los primeros, es decir, no se puede explicar como una especie de actitud de los apóstoles ante la

tien montrent que les manières d'agir de Dieu dans l'histoire sont toujours les mêmes. C'est cette réalité totale de l'histoire du salut qui est l'objet de la foi. L'évacuer supprime cet objet. Comme Cullmann l'a dit de Bultmann, il ne s'agit plus autrement de démythisation, mais de "déhistoricisation"» (*Avenir*; 60).

³⁸ Cfr. DANIELÉOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 160-161. Cristo resucitado pertenece a dos mundos al ser Dios y hombre. Su realidad humana, en la historia ordinaria, puede ser observada por los métodos históricos, pero a su realidad divina, en la historia santa (de las *magnalia Dei*), sólo se puede acceder por la gratuidad de la revelación (cfr. DANIELÉOU, J., *La Résurrection*, o. c., 23).

³⁹ «La résurrection n'est pas seulement retour à la vie, mais passage à une vie nouvelle. (...) Elle n'est donc pas seulement une action divine parmi d'autres action divines, mais l'action divine par excellence, l'événement décisif de l'histoire sainte» (DANIELÉOU, J., *La Résurrection*, o. c., 27).

gran decepción que habían tenido respecto a su Mesías. El evangelio va por otros senderos, como muestra la incredulidad de Tomás⁴⁰: Cristo aparece a los que no creen todavía. Por la resurrección, el cuerpo de Cristo no se quedó en la tumba, sino que fue vivificado por el poder de Dios⁴¹.

La fe no es condición de las apariciones. Como se ha dicho, los relatos de la resurrección transmiten hechos que caen a la vez bajo los sentidos y se encuentran en el campo del misterio. Los testigos de la resurrección, los apóstoles del Señor, son testigos no porque hayan creído en el Señor, sino porque le vieron; en este sentido su testimonio es fundamento de nuestra fe. La fe de los testigos se manifiesta en el hecho de que reconocen que la realidad sensible, objeto de la historia, es expresión de una acción divina, objeto de la fe⁴².

Pero, si se trata de un hecho sensible, ¿por qué restringirlo solamente a sus discípulos? (cfr. Hch 10,41). Sin argumentar demasiado, Daniélou se limita a afirmar la voluntad de Jesús de que así debía de ser, a la vez que hace ver que ello nos lleva a descubrir el sentido de las apariciones: los apóstoles –que serían los grandes predicadores del Kerygma, en el cual la resurrección ocupa un lugar esencial– debían tener certeza de la resurrección. Es verdad que los Apóstoles comprenderían la grandeza del valor salvífico de la resurrección solamente con la venida del Espíritu Santo en Pentecostés y, no obstante, era muy importante que los hechos quedaran claros para ellos y, de esta manera, testimonien –en el poder del Espíritu– solamente lo que han visto y oído (cfr. Hch 4,20)⁴³.

Otros testigos de la resurrección fueron los ángeles y las mujeres. En relación a los ángeles, nuestro autor afirma que ellos son más bien, en el momento de la exaltación del Señor, los intermediarios a través de los cuales llega la revelación del misterio de la resurrección⁴⁴. Cambia el número y la posición de los ángeles en los relatos, pero el hecho convergente es que aparecen ángeles que anuncian la resurrección. Es interesante también observar

⁴⁰ «Rien n'est donc ainsi plus radicalement contraire aux textes que de dire que l'affirmation de la résurrection est un produit de la foi des premier chrétiens. Comme il est clair dans le cas de Thomas, c'est la vue, la constatation matérielle de la réalité du corps vivant du Christ qui est le point de départ» (DANIÉLOU, J., *La Résurrection*, o. c., 51).

⁴¹ Cfr. DANIÉLOU, J., *La Résurrection*, o. c., 48.

⁴² «La foi intervient dans ce deux cas, quand elle reconnaît que la réalité sensible, objet de l'histoire, est l'expression d'une action divine, objet de la foi» (DANIÉLOU, J., *La Résurrection*, o. c., 50).

⁴³ Cfr. DANIÉLOU, J., *La Résurrection*, o. c., 52.

⁴⁴ Cfr. DANIÉLOU, J., *La Résurrection*, o. c., 30.

que mientras Mateo da una gran importancia a la acción angélica, Juan la reduce al mínimo para concentrar todo en Cristo⁴⁵.

En relación a las mujeres que fueron testigos de la resurrección, lo primero que hay que notar es que Jesús, durante su ministerio, además del grupo de los Doce, se había hecho seguir por un grupo de mujeres (cfr. Lc 8,2). Ese grupo de discípulas era paralelo al de los Apóstoles. Así como Pedro hacía cabeza en el grupo de los Doce, María Magdalena lo hacía en el grupo de las mujeres. Desde luego que el paralelismo no es de identidad ya que el grupo de Apóstoles tiene la fuerza de ser testigos con la finalidad de fundamentar la fe cristiana⁴⁶, lo cual no pasa con el testimonio de las mujeres. Los apóstoles nos dan la Tradición oficial, las mujeres se enmarcan en lo que Daniélou llama «la tradición mística». Esta última viene desde María Magdalena, pasando por las santas Catalina de Siena y las Teresas y llega hasta nuestros días a través de las mujeres con una fuerte experiencia de Dios⁴⁷.

Los discípulos de Jesús conocen su resurrección por una experiencia constatable, pero también por una revelación y por la fe. En definitiva, la resurrección no es producto de una supuesta fe que se invente los hechos. Éstos estaban delante de ellos, la tumba estaba vacía y el Señor se les apareció varias veces. Sin embargo, no bastan los hechos, hacen falta las palabras que interpreten esos gestos. En efecto, son los ángeles los que explican lo que estaba dado en las acciones. Este proceso de comprensión será potenciado con la venida del Espíritu Santo en Pentecostés⁴⁸.

La resurrección se enmarca, por tanto, en la historia de las actuaciones de Dios en favor de los hombres y se hace presente en nuestra historia actual con una doble dimensión: histórica y misteriosa. La historia sagrada continúa en la Iglesia, que es donde Dios sigue actuando para salvarnos. Los cristianos participan de la resurrección en la Iglesia, en sus sacramentos y, en los últimos tiempos, participarán de ella en su carne, lo que la fe de la Iglesia llama resurrección de la carne.

⁴⁵ Cfr. DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 31.34.

⁴⁶ «Aux apôtres revient la tradition officielle, la proclamation publique. Et c'est peut-être la raison pour laquelle, comme le remarque Hengel, Paul ne mentionne pas les femmes dans sa liste des apparitions. Car il s'agit dans son texte de la tradition officielle» (DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 12).

⁴⁷ Cfr. DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 11-12.

⁴⁸ Cfr. DANIELOU, J., *La Résurrection*, o. c., 28-30.

3. LA ASCENSIÓN Y EL TIEMPO DE LA IGLESIA

Con la ascensión de Jesucristo se consuman los misterios de su glorificación, y a partir de entonces, cumplidas todas las promesas de Dios, sólo queda un último misterio por realizarse, su venida gloriosa⁴⁹. Entre el fin ya adquirido –con los misterios de la primera venida de Jesucristo– y la manifestación total de ese fin –la segunda venida del Señor– hay, sin duda, una relación centrada en la gloria a Dios que Cristo da al Padre en el cielo, y en la gloria que le damos a Dios los hombres a través, especialmente, del apostolado. En definitiva, el apostolado es la razón del tiempo presente, se trata del misterio de la salvación de todos y de cada uno de los hombres de una manera manifestativa, personal, libre y eficaz.

«Nosotros vivimos en medio de un gran misterio que buscamos saborear por la contemplación, el de vivir para el apostolado: este misterio es el de la evangelización, que se extiende desde la ascensión hasta la Parusía, entre el *ascendit ad coelos* del Credo y el *unde venturus est*, entre el sentarse de Cristo a la derecha del Padre y su vuelta al final de los tiempos»⁵⁰.

La ascensión es un momento muy importante para la teología cristiana de la historia, con la misma importancia, dentro de sus peculiaridades, que todos los demás misterios de la vida del Señor. Entre ascensión y parusía hay un espacio de tiempo, el tiempo de la Iglesia.

3.1. *Dimensión cósmica de la Ascensión*

Finalizados los misterios de la vida terrestre de Cristo, continúa el misterio de gloria en la ascensión, contrapartida de la encarnación. En la encarnación, el Verbo vino a buscar la oveja que se había perdido, es decir, la humanidad; en la ascensión, el Verbo encarnado llevó consigo esa oveja y la introdujo en el paraíso. El hombre entra, de esa manera, en las esferas de la vida divina. La ascensión es, además, la contrapartida de la cruz en el sentido de que en la cruz el Hijo glorifica al Padre y, en el Hijo, toda la humanidad le glorifica; en la ascensión el Padre glorifica al Hijo y, en el Hijo, a toda la humanidad. El misterio pascual del Señor, dentro de esa cristología de la historia, es

⁴⁹ Cfr. DANIELOU, J., *La Trinidad y el misterio de la existencia*, Madrid: Paulinas, 1968, 94.

⁵⁰ Cfr. DANIELOU, J., *Le mystère de l'Avent, o. c.*, 145-146.

verdaderamente cósmico, universal no sólo a nivel de la humanidad, sino también de toda la creación (Flp 2,9-11)⁵¹.

J. Daniélou consideraba que en su tiempo el misterio de la ascensión todavía había sido poco profundizado en el discurso teológico. La reflexión de Daniélou se basa en los textos paulinos, especialmente Ef 1,15-23, y en los relatos evangélicos de la ascensión (cfr. Mt 28,16-20; Mc 16,19-20; Lc 24,50-53), fijándose en la conexión entre la ascensión y el mandato misional. El texto de Efesios, especialmente los versículos 20-23, muestra, entre otras cosas, la universalidad del Cristo glorioso sentado a la derecha del Padre. Hay una continuidad entre la dimensión cósmica de la Cruz y la de la ascensión, puesto que hay una gran unidad en el misterio pascual del Señor. El Cristo glorioso extiende a todos sus miembros la gracia que recibe su humanidad como gloria. En la Ascensión es instituido el misterio del cuerpo místico, enviado a continuar la obra de Cristo en medio de todas las resistencias temporales al mensaje del Evangelio⁵².

En el libro *Le mystère de l'Avent*, Daniélou explica que existe un drama en las entrañas de la historia. Ese drama consiste en que las acciones de Dios encuentran resistencias por parte de algunas personas, religiones e instituciones que procuran mantener un orden antiguo de cosas cuando ya existe un orden nuevo, Cristo⁵³. Junto al drama de la historia, nuestro autor habla del drama humano y del drama espiritual: lo que ocurre en la historia universal es preparación de la historia de Israel, que a su vez prepara la historia de la Iglesia y, en la Iglesia, cada cristiano vive una preparación hacia la consumación definitiva⁵⁴. Al contemplar su propia humanidad glorificada en Cristo, los cristianos podrán entender mejor la importancia de no resistir a la acción de Dios en sus vidas y buscarán, a través del apostolado, ser instrumentos de la acción divina para quitar los obstáculos a esa misma acción salvífica de Cristo en las almas.

Para que se vea todavía más clara la fuerza totalizadora del misterio pascual del Señor, Daniélou afirma que si existiesen seres en algún otro lugar del espacio, sin duda alguna esos seres no se encontrarían al margen de la salva-

⁵¹ Cfr. DANIÉLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 164.

⁵² «Au jour de l'Ascension, le Père a établi le Christ, le Verbe incarné dans sa gloire, et Il l'a donné comme chef suprême à l'Eglise. (...) Le mystère du corps mystique est institué à l'Ascension, il sera accompli à la Pentecôte» (DANIÉLOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 134).

⁵³ Cfr. DANIÉLOU, J., *Le mystère de l'Avent*, o. c., 7-22. Esa introducción se titula «histoire et drame».

⁵⁴ Cfr. COSTA, F., «Conversão e drama. Alguns aspectos da teologia da conversão de Jean Daniélou», en LÓPES, M. I. (org.), *Revista da Faculdade Católica de Anápolis: comemorando os 15 anos de início das atividades da Faculdade Católica de Anápolis*, Goiânia: Kelps, 2011, 111-126.

ción que Cristo realizó en la tierra. Se trata de una clara afirmación de la centralidad, no cosmológica, pero sí teológica de la tierra a causa de lo que aconteció en ella⁵⁵.

3.2. *El misterio de los diez días*

Nuestro autor se pregunta qué ha pasado en los días que trascurrieron entre la ascensión y pentecostés⁵⁶. La Escritura apenas nos dice algo: una nube se interpone entre Jesús y los suyos que quedan en la tierra, se elige a Matías para completar el colegio apostólico y los discípulos permanecen en oración en compañía de la Madre de Jesús. Ese «misterio de los diez días» hay que contemplarlo, según Daniélou, como un pequeño tiempo de adviento, de espera de la efusión del Espíritu donde se consumará la obra de Jesús con la nueva creación que empezó a surgir en la encarnación y se manifestó en Pentecostés. Mientras tanto en el cielo se instaura la liturgia celeste, pues el Hijo encarnado y glorioso suplica al Padre el envío del Espíritu Santo. Daniélou funda su perspectiva teológica en varios textos de la Escritura que hablan de Cristo en el cielo como nuestro intercesor –Jn 14,2-3; 14,16; Flp 2,10; Heb 9,24; Ef 1,23; 4,10-11; y Ap 4,10– y, en definitiva, pidiendo al Padre el Espíritu Santo para nosotros.

El misterio de los «diez días» es un misterio de silencio, el misterio de la oración de Cristo glorificado a su Padre como sacerdote eterno: «*exaltado, pues, a la diestra de Dios, y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís*» (Hch 2,33), afirma Pedro en su discurso el día de Pentecostés. Cristo siempre tiene el Espíritu Santo. Él está siempre lleno del Espíritu Santo por su comunión trinitaria, por su encarnación por obra del Espíritu Santo y también porque lo recibió en el Jordán a la hora de empezar su ministerio público.

Pero, en esos diez días se concede a Jesucristo una nueva donación del Espíritu en el sentido de que él recibe ese don del Espíritu como jefe de la

⁵⁵ Cfr. DANIELOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 164.

⁵⁶ Daniélou remite al epígrafe «Les dix jours dans les cieux. L'Ascension et la Pentecôte», de la obra *Du Verbe Incarné*, del teólogo ortodoxo S. Boulgakov (BOULGAKOV, S., [*Agnus Dei*], Paris: Aubier, 1943, 337-338). Según Boulgakov la relación entre la ascensión, la venida del Espíritu Santo y el sacerdocio de Cristo se da en cuanto el Verbo encarnado en su ascensión, como gran sacerdote, pide al Padre que envíe el Espíritu a través de él, de Jesús, sobre sus discípulos. Cfr. DANIELOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 165.

Iglesia, como su cabeza, para en seguida derramarlo sobre su Cuerpo Místico, la Iglesia⁵⁷. Cristo suplica al Padre el don del Espíritu en calidad de sacerdote eterno y, siendo sacerdote en su humanidad, dona el Espíritu Santo a los hombres. De hecho, el Señor hizo ver la necesidad de que él se fuera al cielo para que viniera sobre ellos el Espíritu Santo: «yo os digo la verdad: os conviene que me vaya, porque si no me voy, el Paráclito no vendrá a vosotros. En cambio, si yo me voy, os lo enviaré» (Jn 16,7). Desde la humanidad glorificada de Jesús el Espíritu Santo vino sobre la Iglesia todavía en su fase de constitución.

La Iglesia, fundamentada en Cristo y por él fundada, encuentra en esos diez días un momento de silencio semejante al silencio anterior a la creación. Está surgiendo, desde la encarnación, una nueva creación. Esta nueva creación se encuentra completamente perfecta en la humanidad de Cristo, pero se halla en proceso en la Iglesia instituida por Cristo y que se encamina hacia la escatología; cada uno de los miembros de la Iglesia *in terris* se encuentra en proceso hacia la escatología, cada bautizado ya tiene vida nueva, pero todavía no se ha realizado completamente lo que será (cfr. 1 Jn 3,2). Esos diez días terminan exactamente con la acción poderosa del Espíritu, con la efusión sobre la Iglesia naciente, fundamento de todas las futuras efusiones, cuya causa es el misterio de la *sessio ad dexteram Patris*. Éste es el misterio de la humanidad de Cristo que, en las esferas de la Trinidad, permanece como instrumento de santificación de los seres humanos y como fundamento de la continuación de la historia de la salvación, que se consumará con la Parusía⁵⁸.

⁵⁷ Daniélou deja entrever que esa posición suya de las distintas donaciones del Espíritu Santo a Cristo se encuentra en dependencia de la teología de Boulgakov en su libro *Du Verbe Incarné*. Este teólogo ruso «insiste sur le fait qu'au début de chacun de ces ministères on voit une descente de l'Esprit et ne manifestation spéciale de Dieu. Il rattache, lui aussi, le ministère prophétique du Christ à la manifestation de la Trinité au baptême, et il observe qu'il y a une seconde manifestation très remarquable de la Sainte Trinité autour de la personne du Notre-Seigneur dans l'Evangile: c'est la Transfiguration. Or vous savez qu'à partir de là, Notre-Seigneur arrête à peu près son ministère prophétique et que toute son activité est orientée vers la préparation de la passion. C'est une seconde manifestation de la Trinité qui inaugure le ministère sacerdotal dans le sommet est la Passion. Il y a un parallélisme entre ces deux théophanies trinitaires et les deux ministères, prophétique et sacerdotal, tout à fait remarquable» (DANIÉLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 115-116). Así expresa Boulgakov el hecho de que Cristo esté siempre lleno del Espíritu: «Le Saint-Esprit, reposant toujours sous le Christ, Le couvre de Son ombre après la Résurrection sur la voie de l'Ascension, comme cela est indiqué d'une façon très expressive par Act., I, 2: Jésus annonçait Ses volontés en l'Esprit» [BOULGAKOV, S., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, o. c., 338].

⁵⁸ Cfr. DANIÉLOU, J., *Approches du Christ*, o. c., 165-169.173.

3.3. *Cristo: el sentido del tiempo presente*

Según nuestro teólogo la expresión «hápx» (cfr. Heb 9,12.24-26)⁵⁹ de la carta a los Hebreos es muy importante para la teología de la historia: *de una vez por todas*, irreversiblemente, la humanidad entró –en el día de la ascensión– en la esfera de Dios. De este modo, el sentido de la historia se vio realizado en la glorificación de la humanidad⁶⁰. El hecho de que ya estemos en el fin de los tiempos resulta una lectura muy interesante a la hora de pensar en la Parusía o segundo Adviento del Señor.

Aunque ya hayamos llegado al final de los tiempos, hace falta distinguir entre la adquisición de la salvación y su realización o manifestación definitiva. Ahora vivimos una edad del mundo que coincide con su fin, la edad de la salvación adquirida irreversiblemente por Cristo para toda la humanidad; después vamos a vivir la plena manifestación que ya poseemos en prenda⁶¹.

El tiempo en el que vivimos nosotros continúa siendo la misma *historia salutis*, pues Dios continúa realizando *mirabilia* en la Iglesia análogas a las que siempre hizo, pero ahora a través del anuncio de su Palabra y de los sacramentos. Ese tiempo es también el tiempo de la paciencia de Dios, en analogía a lo que pasó en el Antiguo Testamento⁶². La diferencia es que Israel esperaba al Mesías, y nosotros esperamos la segunda venida de este Mesías. Vivir en el tiempo de la realización, pero no de la plena manifestación que dará senti-

⁵⁹ «ἅπαξ significa «una vez por todas» y –como afirma W. Stählin– en el Nuevo Testamento «è fondamentale sia in rapporto alla prima apparizione del Cristo che alla “seconda” parousia: i fatti scatologici in senso stretto sono unici e non ripetibili» (STÄHLIN, W., ἅπαξ, en KITTEL, G., FRIEDRICH, F., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I. MONTAGNINI, F., SCARPAT, G. [ed.]. Brescia: Paideia, 1965, 1022).

⁶⁰ Cfr. DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 93.

⁶¹ Cfr. DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 93-94. «Le christianisme est toute entier l'édification dans le temps du mystère caché en Dieu de toute éternité. Il apparaît ainsi comme une histoire dont l'Ancien Testament marque la préparation, l'Incarnation l'étape décisive, la Parousie le plein achèvement. Il apparaît en second lieu comme l'histoire intégrale, à laquelle l'histoire profane est elle-même subordonnée. Il apparaît enfin comme la fin de l'histoire, par rapport à quoi tout le reste sera périmé» (DANIELLOU, J., *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme*, o. c., 95).

⁶² El plan de Dios «on a vu qu'en réalité c'était une œuvre de longue patiente et que le délai était beaucoup plus long que ce qu'on avait d'abord pensé; que cette entrée successive des nations dans l'Eglise s'étendrait sur des siècles et des siècles. Le danger évidemment était que ce relâchât cette vigile dont nous parlions tout à l'heure et qu'à force d'avoir attendu des nuits et des nuits, les chrétiens à la fin cessassent d'avoir cette attention de l'âme à la parousie» (DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 101).

do a nuestra época, nos pone directamente en una tensión escatológica que es también tensión misional.

«Esa total restauración de la consagración a Dios, que se verificó de una manera absolutamente completa en la humanidad de Cristo, de suerte que la humanidad de Cristo agota todas sus posibilidades, viene a reabsorber todo el resto de la creación, puesto que ella no se consume en la humanidad personal de Cristo sino para hacer de esa humanidad aquello en lo que todo lo restante será igualmente consagrado. Y ese desenvolvimiento, ese alargamiento a la creación entera de esa soberanía de Dios, que el Verbo restablece en su propia humanidad, representa la totalidad del designio de la Iglesia hasta que “todos sus enemigos sean colocados bajo sus pies”, esto es, hasta que la totalidad de la creación sea de algún modo constituida en la prolongación de la humanidad del Verbo que se convierte como en su centro. En ese sentido serán también todas las cosas nuevamente insertadas en la humanidad de Cristo y por tanto vivificadas; en ese momento el designio de Dios será definitivamente realizado»⁶³.

Situar la humanidad de Cristo como *centro* de referencia para toda la creación y hablar de la *prolongación* de esa humanidad hasta «*que Dios sea todo en todo*» (1 Cor 15,28) es una clave de interpretación de las acciones de Dios en el hoy de la Iglesia, en su sentido cristológico y misional. Las *mirabilia Dei* en la Iglesia –principalmente el anuncio de la Palabra y los Sacramentos– ya se encuentran, por tanto, totalmente definidas por el acontecimiento de Cristo, giran en torno a él, que todo lo atrae hacia sí mismo, y prolongan su fuerza hacia todas las dimensiones del universo. En efecto, Jesús había dicho a los suyos al anunciar que sería glorificado a través de su muerte: «*Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré todo hacia mí*» (Jn 12,32)⁶⁴. Cristo como *centro*, al irradiarse a sí mismo hacia todos los lados, «prolonga» su humanidad haciendo que su gracia sea participada y, de esta manera, va sometiendo todo al imperio divino.

Dios nos ha concedido un tiempo para que extendamos su reinado. En este sentido, nuestro autor afirma que el punto de partida para el apostolado

⁶³ DANIELOU, J., *La Trinidad y el misterio de la existencia*, o. c., 100-101.

⁶⁴ Sobre la exégesis teológica contemporánea de este texto, cfr. la reciente monografía de HERRE-RA, J., *Cristo exaltado en la Cruz: exégesis y teología contemporáneas*, Pamplona: Eunsa, 2012.

no es la necesidad para la salvación, sino el amor de Dios en el corazón del cristiano: un cristiano que ama a Jesucristo sufre cuando no ve a su Señor todavía conocido y amado en el mundo. El apostolado es, para nuestro autor, una exigencia del amor. De ahí que, para que surjan deseos de evangelización, hace falta el espíritu de contemplación y de alabanza; del conocimiento y del amor a Dios surge en nosotros la urgencia de la que habla San Pablo: «*el amor de Cristo nos urge*» (2 Cor 5,14)⁶⁵.

Daniélou se opone a una espiritualidad misionera antropocéntrica en donde el punto de partida es el hombre, se le ama y se trabaja por él. Su oposición se justifica porque desde ese punto de vista la urgencia de la misión podría ser olvidada. En efecto, si todos nos preocupamos por el hombre a causa del hombre, surge la lucha para que cada persona tenga su parte a todos los niveles, pero ante las pocas fuerzas del ser humano y las miserias del mundo presente, se podría sencillamente desfallecer a causa de las grandes necesidades de la humanidad. Se trataría de un humanismo extendido cuya fuente sería el propio hombre. Daniélou afirma que la urgencia de la misión puede ser bien vista solamente desde el amor a Dios y a su Cristo. La contemplación nos lanza a la misión. Nuestro autor explica que el cristiano que contempla, que conoce y que ama a Jesucristo, se da cuenta de que la única manera de darle gloria es a través del apostolado. En efecto, está claro que el cristiano no puede dar gloria a Dios en el sentido de aumentar su gloria interior, sino solamente darle gloria para aumentar su gloria exterior. En el intento por trabajar por la gloria de Dios, el cristiano percibe que debe ser apóstol, debe hacer apostolado, que hay una urgencia interior que va al encuentro de las necesidades exteriores. A través del apostolado el cristiano puede probar que su amor a Dios es auténtico⁶⁶.

Así como todo lo que Jesucristo quería era dar gloria a su Padre cumpliendo su designio de salvación, así también el cristiano desea dar gloria a Dios cumpliendo el plan de salvación pensado por Dios para la historia presente⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 133-134.

⁶⁶ Cfr. DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 134-135.

⁶⁷ «Ainsi l'apostolat nous apparaît comme un témoignage d'amour libéral; rien n'est pas forcé. (...) mais nous ne pouvons y échapper en ce sens qu'on ne peut se soustraire à cette exigence intérieure qui s'impose absolument à nous et à quoi nous ne pouvons pas nous dérober, sans trahir tout ce que nous estimons être digne d'être aimé et désiré» (DANIELLOU, J., *Le mystère du salut des nations*, o. c., 142-143).

Hay en la obra de nuestro autor una teología de la profecía que fundamenta su teología de la historia. En esa perspectiva, Jesucristo es visto como el Profeta esperado que, desde el seno del Padre, revela a la vez que es revelación (cfr. Jn 1,18). Según nuestra manera de ver, esa teología de la profecía, en su tensión escatológica, se convierte en teología sacerdotal. Es decir, la perspectiva de «Cristo profeta» queda sustituida por la de «Cristo sacerdote». De esta manera, de una *theologia gratiae* pasamos a una *theologia gloriae*, una teología de la gloria de Dios que los discípulos de Cristo buscan ya aquí en la tierra y que se alcanza plenamente en el cielo. Eso es así porque –como afirma Daniélou– en el Verbo encarnado «podemos de nuevo volver al Padre “todo honor y toda gloria”, es decir, convertirnos en sacerdotes del sacerdote único, realizar también nosotros la acción sacerdotal que es la acción por la que referimos todas las cosas a Dios dándole gloria y glorificándole con nuestro mismo ser»⁶⁸.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Daniélou posee un pensamiento vigoroso en torno al misterio pascual de Jesucristo que destaca por aprovechar lo mejor de la teología contemporánea e insertarlo en su propia visión histórico-salvífica. El realismo que se encuentra en las reflexiones de Daniélou en relación al misterio pascual nos ayuda a entablar un diálogo con el hombre de todos los tiempos, y especialmente con el contemporáneo. Es lógico: el misterio mismo de la pascua del Señor es de un realismo impresionante que se manifiesta especialmente en su pasión y muerte de cruz. Nuestro autor se da cuenta del drama que el Hijo de Dios experimenta y proyecta esa situación a toda la humanidad y a cada una de las personas.

El drama que, según Daniélou, se ha dado en toda la historia de la salvación, y que consiste en una difícil aceptación de los planes de Dios para con la humanidad, llega a su punto más alto en la pascua de Jesucristo, porque Jesús vive en su carne el drama de todos y de cada uno de los seres humanos.

La universalidad de la salvación obrada por Jesucristo le sirve a Daniélou para subrayar todavía más el apostolado cristiano. La extensión de la cruz hacia todos los lados debería ser estímulo para el apostolado de cada cristiano en

⁶⁸ DANIELÉLOU, J., *La Trinidad y el misterio de la existencia*, o. c., 96.

sus ansias de extender la cruz de Jesús por todas partes. El cristiano, en su misión profética, podrá encontrarse con dificultades, sin excluir el martirio, el testimonio supremo de la fe. Si esto ocurriera, el seguidor de Jesús estaría andando por el camino de todos los profetas del Antiguo Testamento, pero principalmente estaría en el camino de Jesús, el mártir por excelencia de los designios salvíficos del Padre. Dios, en su infinito amor y en su vida infinita, manifiesta esa intensidad de vida y de amor en la cruz.

Bibliografía

- BOULGAKOF, S., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Paris: Aubier, 1943.
- COSTA, F., «Conversão e drama. Alguns aspectos da teologia da conversão de Jean Daniélou», en LÓPES, M. I. (org.), *Revista da Faculdade Católica de Anápolis: comemorando os 15 anos de início das atividades da Faculdade Católica de Anápolis*, Goiânia: Kelps, 2011, 111-126.
- DE LA POTTERIE, I., «L'Évangile selon saint Jean», introduction en BOUQUET, S. (trad.), *L'Évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris: Desclée de Brouwer, 1985.
- DE LAVALETTE, H., Recensión de «Approches du Christ», *Recherches de science religieuse* 49 (1961) 119-121.
- FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Paris: Cerf, 2006.
- FREL, F., *Médiation unique et transfiguration universelle – Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Berne: Peter Lang, 1981.
- HERRERA, J., *Cristo exaltado en la Cruz: exégesis y teología contemporáneas*, Pamplona: Eunsa, 2012.
- IZQUIERDO, C., *Introducción*, en DANIELOU, J., *Dios y nosotros*, Madrid: Cristiandad, 2003, 9-36.
- LABOURDETTE, M., «Le mystère de l'histoire», recensión, *Revue Thomiste* 53 (1953) 579-586.
- LEBRETON, J., Recensión de «Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse», *Recherches de science religieuse* 33 (1946) 249-251.
- LUTERO, M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, (1531) 1535, en AUSGABE, W., *D. Martini Luthers Werke – kritische gesamttausgabe*, 40, Graz: Akademischen Druck – u. Verlagsanstalt, 1911.
- OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, L. F. y RIESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo*, 3 ed. Pamplona: Eunsa, 2004.
- RENARD, P., *Colère*, en VIGOUROUX, F. (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, II, 1, C, Paris: Letouzey et Ané, 1899, 833.
- RENARD, P., BOUYER, L., CONGAR, Y. y DANIELOU, J., *Notre Foi*, Paris: Beauchesne, 1967.
- SIERRA, J. A., *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2010.

STÄLIN, W., ἀπαξ, en KITTEL, G. y FRIEDRICH, F., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I, MONTAGNINI, F. y SCARPAT, G. (ed.), Brescia: Paidea, 1965, col. 1019-1025.

VALENTINI, D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Roma: Editrice Corona Lateranensis, 20, 1970.